

Teología y mundo actual

Facultad de Teología
Granada

WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, SJ
Francisco de Borja y Andalucía

GUSTAVO A. MORALES LÓPEZ
El divorcio en las primeras comunidades
cristianas: una invitación al ideal y comprensión
frente al fracaso

CARLOS VARA THORBECK
La utopía jesuítica en las misiones de la
Chiquitanía

EDUARDO LÓPEZ AZPITARTE, SJ
Eutanasia: aspectos éticos, jurídicos y
pastorales

Proyección

Teología y Mundo Actual

Revista Trimestral de investigación, reflexión y diálogo cristiano
con la cultura y el mundo actual



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LVII
nº 238
julio – septiembre 2010

DIRECTOR

Pablo Ruiz Lozano
Facultad de Teología de Granada
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología de Granada

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada
Remedios Ávila: Universidad de Granada
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada
Diego M. Molina Molina: Facultad de Teología de Granada
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildefonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Manuel Flores Temboursy

INTERCAMBIOS

Gabriel Verd Conradi
gvc@probesi.org

ADMINISTRACIÓN

administracion@teol-granada.com

DIRECCIÓN POSTAL: Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 Granada. Tel.: 958 18 52 52. Fax: 958 16 25 59. E-mail: administracion@teol-granada.com. **PRECIOS:** España: suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €. Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo), 52\$; número suelto, 18,39\$. No se admiten talones

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de esta revista por cualquier procedimiento electrónico y mecánico, sin permiso de la editorial.

Depósito legal: GR. 256/1958
ISSN 0478-6378
Granada

IMPRIME

Aeroprint Producciones S.L.
Plaza Moncada, Bajo · 18015 GRANADA
Teléf.: 958 292 739
E-mail: info@aeroprint.es

(Con licencia eclesiástica)

SUMARIO

Francisco de Borja y Andalucía	241-270
<i>WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, SJ</i>	
El divorcio en las primeras comunidades cristianas: una invitación al ideal y comprensión frente al fracaso	271-288
<i>GUSTAVO A. MORALES LÓPEZ</i>	
La utopía jesuítica en las misiones de la Chiquitanía.....	289-300
<i>CARLOS VARA THORBECK</i>	
Eutanasia: aspectos éticos, jurídicos y pastorales	301-316
<i>EDUARDO LÓPEZ AZPITARTE, SJ</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO	317-339
LIBROS RECIBIDOS.....	340

WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, SJ

Wenceslao Soto es hermano jesuita, doctor en Historia, licenciado en Psicología y bachiller en Teología. Ha trabajado como orientador psicopedagógico y profesor en Formación Profesional. Sus investigaciones y publicaciones tratan sobre la Historia de la Compañía de Jesús en Andalucía y aspectos psicopedagógicos.

GUSTAVO A. MORALES LÓPEZ

Presbítero, es licenciado en teología moral por la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) y Máster en Bioética por la misma universidad. También es Máster en Doctrina Social de la Iglesia, por la Universidad Pontificia de Salamanca. En esta última se encuentra en la actualidad realizando el doctorado en teología.

CARLOS VARA THORBECK

Catedrático de Cirugía de la Universidad de Málaga y Doctor en Historia. Colaborador asiduo de la ONG “Hombres Nuevos” en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), donde organiza todos los veranos una campaña asistencial en el Hospital allí abierto con un grupo de médicos voluntarios. Autor de numerosas obras de su especialidad médica (Cirugía laparoscópica) y de Historia Medieval, entre ellas: El Lunes de las Navas, estudio arqueológico e histórico sobre la batalla de las Navas de Tolosa y La batalla del estrecho. En sus estancias en Bolivia ha entrado en contacto con las misiones—que fueron de los jesuitas— de la Chiquitanía, menos conocidas que las del Paraguay, y que aún están vivas, llevadas por los PP. Franciscanos.

EDUARDO LÓPEZ AZPITARTE, SJ

Doctor en Teología; licenciado en Filosofía. Catedrático emérito de la Facultad de Teología de Granada. Autor de numerosas obras, entre las que destacan “Hacia una nueva visión de la ética cristiana”, “Simbolismo de la sexualidad humana: criterios para una ética sexual” o “A vueltas con el pecado: responsabilidad, culpa y conversión”. Además, ha publicado más de trescientos artículos en el campo de la moral.

FRANCISCO DE BORJA Y ANDALUCÍA

Wenceslao Soto Artuñedo, sj

Sumario: San Francisco de Borja, de quien celebramos este año el V Centenario de su nacimiento, estuvo muy ligado a Andalucía. En primer lugar lo estaba por sangre, pues varios nobles andaluces estaban emparentados muy directamente con él. Mucho más decisivo fue el impacto espiritual que recibió en Granada cuando acompañó el féretro de la Emperatriz Isabel de Portugal, que sus hagiógrafos se encargaron de magnificar. Ya, como jesuita, intervino directamente en la fundación del colegio decano, el de Córdoba, y otros como el de Sevilla, Montilla y Málaga. Su recuerdo se actualiza por la abundante iconografía borgiana que se conserva en esta región, así como por una serie de objetos que pertenecieron a él.

Summary: This year we are celebrating the fifth centenary of the birth of St Francis Borgia, who had various ties with Andalusia. First of all, several Andalusian nobles were closely related to him by marriage. Much more significant, however, was the spiritual impact his biographers say he received in Granada when he accompanied the funeral cortège of Empress Isabel of Portugal and had the duty of identifying the visibly decaying body before its interment. After being received into the Society, he facilitated the foundation of the college in Córdoba, Andalusia's oldest college, and others as well, such as Seville, Montilla, and Málaga. Abundant iconography and a large number of his personal items serve to keep his memory alive in this region.

Palabras clave: conciencia corporal, orar, lenguaje corporal, cotidianidad, estaciones del año.

Key words: body awareness, pray, body language, daily, seasons.

Fecha de recepción: 7 marzo de 2010

Fecha de aceptación y versión final: 15 agosto de 2010

Francisco de Borja es una figura clave para el inicial desarrollo de los jesuitas en Andalucía, junto con Ignacio de Loyola y Juan de Ávila¹. Además de los lazos de sangre que lo unían con las principales familias nobles de la región, promovió la fundación de las primeras casas de la incipiente Provincia Bética, primero como duque y después siendo comisario del P. General. Por otro lado, Andalucía fue el escenario de una de

¹ F. MEDINA, "El proceso fundacional de la Provincia de Andalucía (1545-1554)", en W. SOTO ARTUÑEDO, (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la Provincia*, Editorial Universidad de Granada / Facultad de Teología, Granada 2007, 49-162.

las vivencias que marcaron un punto de inflexión en su vida, episodio conocido como “su conversión”, en Granada. Por todo ello, es justo recordar estos retazos de historia regional con motivo del V Centenario del nacimiento del santo de Gandía, en 1510.

1. Parientes en Andalucía

Al repasar el linaje de Francisco de Borja, tan plagado de “irregularidades”, no podemos dejar de evocar aquellas palabras de san Pablo “*Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia*” (Rm 5, 20), que también nos remiten al título de una de sus biografías, “El nieto del escándalo”². Lo comprobamos a continuación.

Por línea paterna era biznieto del cardenal Rodrigo de Borja (1431-1503), a su vez, sobrino de Alfonso de Borja, el papa Calixto III (1378-1458), que, como su tío, también fue elegido papa, en 1492, adoptando el nombre de Alejandro VI, el papa Borja o Borgia. En 1485 obtuvo para el mayor de sus hijos, Pedro Luis (1467-1488)³, el hereditario ducado de Gandía⁴ en el reino de Valencia, el cual, a su muerte, pasó a su hermano Juan (1474-1497), casado con María Enríquez de Luna (1475-1539). Juan fue asesinado en Roma el 14 de junio de 1497, parece que, al menos, por instigación de César de Borja, y su viuda, tras el matrimonio de su hijo Juan en 1509, siguió el ejemplo de su hija Isabel (sor Francisca de Jesús), y se retiró al convento de clarisas de Gandía con el nombre de sor María Gabriela. Fueron padres de Juan de Borja III duque de Gandía (1495-1543)⁵ que se casó a los 14 años con Juana de Aragón y Gurrea (1495-1520), de la que tuvo tres hijos y cuatro hijas. De un segundo matrimonio, en 1523 con Francisca de So y de Castro-Pinós (+ 1576), hija del vizconde de Evol, tuvo otros 12 descendientes, a los que hay que añadir al bastardo don Juan Cristóbal⁶. El 28 de octubre de 1510 nació Francisco, el primogénito de todos ellos y heredero del ducado.

La ascendencia materna no le va a la zaga en grandeza. Su madre, Juana de Aragón (1495-1520), era hija de Alonso de Aragón, arzobispo de Zaragoza y virrey de Aragón (1470-1520), y Ana de Gurrea y de Gurrea (1470-1527). El arzobispo, a su vez, era hijo natural del rey Fernando el Católico (1452-1516), con la noble catalana

² C. MARTÍNEZ ESTERUELAS, *Francisco de Borja, el nieto del escándalo*, Editorial Planeta Barcelona 1989.

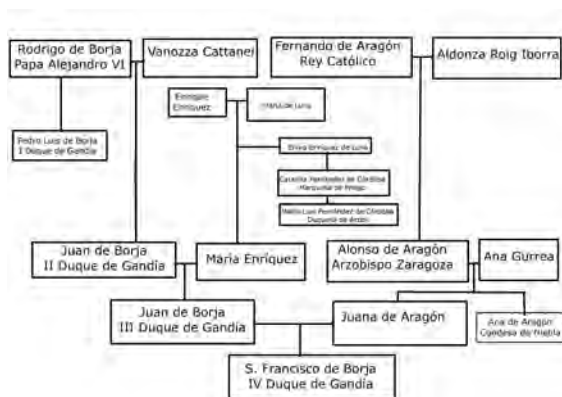
³ Cf. F. FITA, “D. Pedro Luis de Borja, Duque de Gandía”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 10 (1887), 311-328.

⁴ S. LA PARRA LÓPEZ, “El nacimiento de un señorío singular: el ducado gandiense de los Borja”, *Revista de Historia Moderna*, 24 (2006) 31-66.

⁵ Cf. J.L. PASTOR ZAPATA, “La biblioteca de don Juan de Borja, tercer duque de Gandía († 1543)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* (en adelante *AHSI*), 61, (1992) 275-307.

⁶ M. BATLLORI, “Les sources des recherches généalogiques en Espagne: l'exemple des Borgia”, en *Cultura e finanze. Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983, 103-118; IDEM, “Familia Borja”, en Q. ALDEA VAQUERO, T. MARÍN MARTÍNEZ-J. VIVES GATELL (Dir.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 4 vol. y suplemento, Instituto Enrique Flórez, CSIC, Madrid, 1972-1987, I, 275-276; IDEM, «La stirpe di Francisco de Borja», *AHSI*, 51 (1972) 5-47; IDEM, “El ambiente familiar de san Francisco de Borja”, *Razón y Fe* 186 (1972), 393-403; IDEM, *La familia de los Borja*, Real Academia de Historia, Madrid, 1999.

Aldonza Roig (*1454), antes de su matrimonio con Isabel de Castilla (1451-1504). Dos hijos del arzobispo también ocuparon la mitra aragonesa: Juan (1498-1530) y Hernando (1498-1575).



A través de esos ascendientes Francisco de Borja emparentaba con lo más granado de la nobleza española y también andaluza. Por la rama materna, Fernando el Católico casó a su nieta Ana de Aragón (1502-1556) —tía de Francisco de Borja— con Alonso Pérez de Guzmán y Guzmán-Zúñiga, “El Mentecato” y “El Impotente” (1500-1549), 5º duque de Medina Sidonia; y, anulado este matrimonio por las razones deducidas de sus apodos, contrajo segundas nupcias con su hermano, Juan Alonso Pérez de Guzmán y Guzmán-Zúñiga (1502-1558), 6º duque de Medina Sidonia.

De la ascendencia paterna también tenía parientes en Andalucía. Elvira Enríquez de Luna (+1512), hermana de su abuela María Enríquez de Luna, se casó con Pedro Fernández de Córdoba⁷ (1477-1517), I marqués de Priego, matrimonio del que nació Catalina Fernández de Córdoba (1495-1569), II marquesa de Priego, casada con don Lorenzo Suárez de Figueroa, III conde de Feria (1505-1528). Una hija de ellos, María Teresa Suárez de Figueroa y Fernández de Córdoba (+1569) contrajo matrimonio con Luis Ponce de León y Téllez Girón (1512-1573), II duque de Arcos. Otro hijo, don Antonio de Córdoba (1527-1569), fue uno de los primeros jesuitas andaluces y figura decisiva para el asentamiento de la Compañía en Andalucía. Ingresó en la Orden tras consultar con san Juan de Ávila (1499-1569) y hacer un mes de Ejercicios bajo la guía de Francisco de Borja en Oñate, tras lo cual celebró su primera misa en Burgos, en la que predicó Borja.

Este entramado familiar puede explicar que varias de las primeras fundaciones andaluzas se hicieran al amparo de sus parientes: Córdoba, (fundado por Juan Fernández de Córdoba, pariente de la marquesa de Priego, en 1553), Sanlúcar de Barrameda (por su tía Ana de Aragón, en 1554), Montilla (por la marquesa de Priego, en 1558), Marchena (por la hija de la marquesa de Priego, en 1567).

También vivió en Andalucía su bisabuela María de Luna (1440-1530)⁸, nieta del condestable Álvaro de Luna (1390-1453), pues se había asentado en Baza tras ser

⁷ M.C. QUINTANILLA RASO, “La biblioteca del marqués de Priego (1518)”, *En la España medieval*, N° 1 (1980), 347-384.

⁸ M.^a S. LÁZARO DAMAS, “Poder y mecenazgo nobiliario en Baza: Doña María de Luna”, *Péndulo*, IV (2003), 203-259, en [http://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosieca.nsf/VAnexos/IEA-SAM-sam31/\\$File/SAM-sam31.pdf](http://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosieca.nsf/VAnexos/IEA-SAM-sam31/$File/SAM-sam31.pdf); IDEM, “El patronazgo artístico y religioso de los Enríquez-Luna sobre los monasterios franciscanos de Baza”, en <http://74.125.155.132/scholar?q=cache:bG8vTKyD5xgJ:scholar.google.com/&hl=es>

conquistada en 1489 a los musulmanes por su esposo Enrique Enríquez (+1504), hijo del almirante de Castilla Alonso Enríquez. Enrique Enríquez, tío de Fernando el Católico, fue el conquistador y primer alcaide de Baza, Señor de Cortes, Galera y Orce, y fundador de la Casa y Estado de Baza, donde tenía grandes propiedades⁹. Al palacio de su bisabuela María de Luna llegó Francisco de Borja, fallecida su madre (23 febrero 1520), en el contexto de la guerra de las Germanías en el Reino de Valencia (1519-1522). El 23 de julio de 1520, Vicente Peris derrotó en Gandía al virrey y sus caballeros en la conocida como Batalla del Vernisa, por lo que el virrey y la familia del duque de Gandía (incluido el niño Francisco) embarcaron en Denia rumbo a Peñíscola, de donde fue reclamado por su tío Juan II de Aragón, arzobispo de Zaragoza, para continuar su formación. De allí, a instancias de su bisabuela (que había manifestado deseos de verlo antes de morir) fue enviado a Baza junto con su hermana Luisa. En esta ciudad cayó enfermo y durante una larga convalecencia de casi medio año, se produjeron varios terremotos en la región, que causaron muchos destrozos en Baza a partir del 22 de septiembre de 1522¹⁰. En ese tiempo fue trasladado por los criados al campo donde convaleció durante 40 días en una litera dentro de una tienda de campaña. La bisabuela decidió, de acuerdo con el arzobispo, enviarlo a Tordesillas, para introducirlo en la Corte como menino de la infanta Catalina, hija de Juana la Loca¹¹. Su hermana Luisa pasó a Sanlúcar de Barrameda, con su tía Ana de Aragón¹².

Además de estos parientes asentados en Andalucía, también estuvo temporalmente su hermano menor, Tomás de Borja y Castro-Pinós¹³ (1541-1610) que fue nombrado obispo de Málaga en 1599. Don Tomás mantuvo una intensa relación con su hermano Francisco cuando lo acompañó en 1572 en su penoso viaje de regreso a Roma, asistiéndolo en los últimos momentos. De todo ello escribió una relación y después declaró en el proceso de beatificación¹⁴. Desde entonces la Compañía quedó en deuda con él, como lo reconoce el P. General, al conceder permiso de enterramiento en la iglesia de los jesuitas de Sevilla para doña Ana de Lezcano, por quien intercedía don Tomás¹⁵. Cuando los jesuitas de Málaga tuvieron conocimiento de la noticia del nom-

⁹ F. TRISTÁN GARCÍA, "Enrique Enríquez, el primer repoblador de los Reyes Católicos, en" <http://209.85.229.132/search?q=cache:LKsiZD2kx3sJ:www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VA-nexos/IEA-SAM-sam311/%24File/SAM-sam31.pdf+TRIST%C3%81N+GARC%C3%8DA,+Francisco+Enr%C3%ADquez&cd=5&hl=es&ct=clnk&gl=es&client=firefox-a>.

¹⁰ M. ESPINAR MORENO, "Los estudios de sismicidad histórica en Andalucía: los terremotos históricos de la provincia de Almería", en A.M. POSADAS CHINCHILLA – F. VIDAL SÁNCHEZ (coord.), *El estudio de los terremotos en Almería*, Instituto de Estudios Almerienses, 1994, 146.

¹¹ C. DALMASES, *El padre Francisco de Borja*, BAC, Madrid 1983, 11.

¹² PEDRO DE RIBADENEIRA, *Vita Francisci Borgiae Tertij Societatis Iesu Generalis* latine vero ab And. Schotto Antuerp. E Typographeio Ioach. Trognaesij, Antuerpiae 1598, libro I, cap. II; A. CIENFUEGOS, *La heroyca vida, virtudes y milagros del grande S. Francisco de Borja...* En Madrid, por Juan García Infanzón, 1702, Libro 1. cap. 5.

¹³ F. MONDÉJAR CUMPIÁN, *Obispos de la Iglesia de Málaga*, obra póstuma editada, anotada y aumentada por V. GONZÁLEZ SÁNCHEZ-W. SOTO ARTUÑEDO, Cajasur, Córdoba 1998, 209-213; W. SOTO ARTUÑEDO, *La actividad de los jesuitas en la Málaga Moderna (1572-1767)*, Cajasur, Córdoba 2004, 126-128.

¹⁴ C. DALMASES, *o.c.*, 9.

¹⁵ *Archivum Romanum Societatis Iesu* (en adelante ARSI), Baet. 1a, 9v: Mercuriano al Provincial, Roma 23.01.1574.

bramiento escribieron al general Aquaviva comunicándoselo, y éste, a su vez, informó al provincial Francisco de Quesada para que avisara a todos los jesuitas de la Provincia, especialmente a los de Málaga “*que atiendan a servirle en todo lo que pudieran, pues todo es muy devido*”¹⁶. También encargó al rector de Málaga Francisco Millán que todos los jesuitas del colegio le escribieran¹⁷.

Tomó posesión de la sede malacitana el 14 de marzo de 1600 y en el año 1602 se le ofreció sucesivamente el obispado de Córdoba y el arzobispado de Santiago de Compostela, pero, por causas diversas, no llegaron a ser expedidas las bulas correspondientes. No obstante, el 20 de noviembre de 1602 comunicaba que se le había hecho merced del arzobispado de Zaragoza a donde partió en 1603. Desde 1606 hasta su muerte el 7 de septiembre de 1610, fue virrey de Aragón.

2. Conversión en Granada

2.1. Contexto

Borja entró al servicio de la corte de Carlos V (1500-1558) en 1528, mientras completaba su formación cultural y humana, a veces, acompañando al emperador. Al año siguiente Isabel de Avis y Trastámara, la emperatriz Isabel de Portugal (1503-1539), le dio por esposa a su dama Leonor de Castro Melo e Menezes (1512-1546). Con ella tuvo ocho hijos, pero era una mujer egocéntrica, junto a la cual “*no se podía ser feliz*”, en palabras de la reina de Portugal doña Catalina, razón por la que se opuso al nombramiento del marqués de Llombay como mayordomo del príncipe don Felipe y su prometida doña María de Portugal, su hija, que hubiera tenido que convivir con la marquesa¹⁸.

Este matrimonio fue muy favorecido: La emperatriz nombró a Borja (los dos eran descendientes de Fernando el Católico) su caballero mayor, y, como tal, preparaba y supervisaba todas las actividades al aire libre de la emperatriz como los desplazamientos y la caza. Su esposa fue designada camarera mayor, lo que la convertía en la noble con más autoridad de las que la servían. Los padrinos de Carlos, el primogénito de este matrimonio, fueron la misma emperatriz y su hijo, el príncipe Felipe (futuro Felipe II), con apenas tres años de edad. Por su parte, Carlos V, en 1530, elevó a marquesado la baronía de Llombay, cuyo titular era Francisco. Isabel de Portugal legó en su testamento 250.000 maravedís anuales a la marquesa de Llombay, de por vida, y una entrega de un millón para la segunda hija de la marquesa, Isabel, futura esposa del IV marqués de Denia. En la respuesta agradecida de Francisco se trasluce una gran admiración que se tradujo en devoción y fidelidad sin fisuras, durante los 10 años en que le

¹⁶ ARSI, Baet. 3 I, 447: Aquaviva a Francisco de Quesada, Roma 10.01.1600.

¹⁷ ARSI, Baet. 3 I, 478: Aquaviva al P. Francisco Millán, 21.08.1600.

¹⁸ M. BATLLORI, “Discurso de investidura como doctor honoris causa por la Universidad Politécnica de Valencia”, el 18 de mayo de 2001: <http://www.upv.es/organizacion/conoce-upv/honoris-causa/miquel-batllori/discurso-en.html>

servió. Incluso algunos autores atisban amor platónico¹⁹, leyenda que aparece por vez primera en un artículo del marqués de Molins, publicado el 10 de Julio de 1836, en el que se inspiraron el duque de Rivas para escribir su romance “El solemne desengaño” (1838), y otros literatos románticos.

Isabel, de una belleza excepcional, murió en Toledo, donde se celebraban las cortes, en el palacio de Fuensalida, el 1 de mayo de 1539, a los 36 años, a consecuencia de un mal parto. Carlos V decidió su entierro en Granada, de donde le venían recuerdos de la feliz luna de miel y donde ya reposaban los restos de los abuelos maternos de ambos cónyuges (los Reyes Católicos) como primicia del panteón real que pensaba instalar allí. El cadáver, amortajado por la marquesa de Llombay con el hábito de san Francisco, pero sin embalsamar, según las instrucciones de Isabel, fue colocado en un ataúd de plomo cubierto de brocado.

2.2. *El mito: Conversión ante el cadáver*

A este episodio le prestaron atención especial los hagiógrafos de Francisco de Borja, ya que Granada simboliza el inicio de un viaje sin retorno. El primero que se ocupó de ello fue Juan Alfonso de Polanco (1517-1576), el primer historiador de la Compañía, y secretario de los tres primeros superiores generales, incluido Borja, que delineó unos primeros rasgos históricos en su *Chronicon* (1573-1574)²⁰. La primera biografía fue escrita por su confesor Dionisio Vázquez (1527-1589)²¹ y sirvió de base a las posteriores, aunque permaneció inédita por dictamen del general Claudio Aquaviva (1543-1615), dada su falta de rigor y su presunta instrumentalización para encarnar en Borja los ideales interesados del autor. La primera biografía impresa es la de Pedro de Ribadeneira (1526-1611) que redactó una en castellano²², y otra en latín²³, seguida de la de Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658)²⁴, Álvaro Cienfuegos (1657-1739)²⁵ y otras.

¹⁹ A. VILLACORTA, *La emperatriz Isabel*, Actas, Madrid 2009, 217.

²⁰ *Vita Ignatii Loiolae et rerum societatis Iesu, Historia*. Auctore Joanne Alphonsus de Polanco, 6 vol, Madrid 1894-1898, (en adelante *Chronicon*).

²¹ D. VÁZQUEZ, “Historia de la vida del P. F. de Borja, 1586”, ARSI, Vitae 80. La presentación de la edición crítica está prevista dentro de los actos del V Centenario del nacimiento de Borja, el 17 de septiembre 2010, según transcripción y edición crítica a cargo de Santiago La Parra.

²² PEDRO DE RIBADENEIRA, *Vida del P. Francisco de Borja, que fue Duque de Gandía y despues religioso y III General de la Compañía de Iesus*, en Madrid en casa de P. Madrigal, 1592; ÍDEM, “La vida del padre Francisco de Borja” Madrid, por la viuda de P. M. 1594, en *Las obras del P. Pedro de Ribadeneira de la Compañía de Iesus: agora de nueuo reuistas y acrecentadas*, Madrid en casa de la biuda de Pedro Madrigal, a costa de Iuan de Montoya, 1595, 301-447; ÍDEM, *Historias de la Contrarreforma: vida de los padres Ignacio de Loyola, Alfonso Salmerón y Francisco de Borja, historia del Cisma de Inglaterra, exhortación a los capitanes y soldados de “la Invencible”*, BAC, Madrid, 1945.

²³ PEDRO DE RIBADENEIRA, *Vita Francisci Borgiae Tertij Societatis Iesu Generalis* / a P. Ribadeneira hispanice scripta; latine vero ab And. Schotto Antuerp. E Typographeio Ioach. Troгнаessij, Antuerpiae 1598.

²⁴ J.E., NIEREMBERG, *Hechos políticos y religiosos del que fue cuarto Duque de Gandía, virrey de Cataluña y después tercero General de la Compañía de Jesús, Beato Francisco de Borja*, Madrid 1644.

²⁵ A. CIENFUEGOS, *La heroyca vida, virtudes y milagros del grande S. Francisco de Borja...* En Madrid, por Juan García Infanzón, 1702.

Estos autores nos transmiten que el traslado del cadáver fue encomendado por el César al marqués de Llombay, acompañado de su esposa y otros personajes, pasando por Orgaz, Yébenes, Malagón, El Viso, Baeza, y Jaén. Nos indican que Borja no se apartó del ataúd, como muestra de su fidelidad heroica, durmiendo, incluso, junto a él. Como pórtico a la escena de la conversión, cuentan que, antes de llegar a Granada, Borja contempló en una visión cómo su abuela sor María Gabriela, clarisa del convento de Gandía, moría y subía al cielo diciéndole: “*Ya es tiempo, hijo, de que empieces a subir el camino que Dios tiene aparejado en que le sirvas*”. Cuando llegaron a la siguiente posada despachó un correo a la abadesa, su tía, sor Francisca de Jesús, para preguntar si, efectivamente, había muerto su abuela, confirmación que le llegó poco después a Granada²⁶.

La ciudad de la Alhambra había preparado una digna y costosa acogida, pero tuvo que rivalizar con la comitiva imperial, reclamando para sí el honor de trasladar a hombros el ataúd por las calles granadinas. El cortejo llegó a su destino penetrando en el entramado nazarí por la puerta de Elvira y se dirigió a la Capilla Real, donde llegó a las 8 de la tarde, por una serie de paradas programadas para el trayecto, que concluyó, ese día, con el rezo del nocturno del oficio de difuntos. A continuación, nos dicen, tuvo lugar la consignación del depósito y entrega del cadáver²⁷.

Vázquez, la primera fuente de los hagiógrafos, en los capítulos 12 y 13, incluye los elementos principales de este drama: el reconocimiento del cadáver y su impacto en el marqués; la noche en vela y el soliloquio; las honras fúnebres al día siguiente con el sermón de dos horas de Juan de Ávila; la conversación con el maestro por la tarde; y la decisión tomada en el camino de vuelta a Toledo de dejar la corte y encerrarse en su casa, así como de hacerse religioso si quedaba viudo. También añade la visión de su tía clarisa sor Francisca de Jesús, con el descubrimiento del cadáver mientras éste ocurría en Granada, comprendiendo que el marqués moría para el mundo, al tiempo que salía del purgatorio el alma de la emperatriz.

Ribadeneira resume a Vázquez. Al abrir el ataúd un hedor insoportable invadió la estancia y comprobaron que el rostro estaba “*todo gastado, excepto un poco de la nariz*”. El marqués de Llombay no se atrevió a jurar que aquél era el cadáver de la emperatriz, y sólo pudo afirmar que “*según el cuidado y la diligencia que se había puesto en traer y guardar el cuerpo de la Emperatriz, tenía por cierto que era aquel, y que no podía ser otro*”²⁸.

El impacto en Borja fue tal, que Vázquez refiere los pensamientos que asaltaban al marqués, entre ellos, el expresado con la sentencia “*no servir más a señor que se me pueda morir*”, que desde entonces, será el titular de esta escena y que Ribadeneira, en la versión castellana, más amplia que la latina, pone en boca de Borja: “*Dadme, Señor*

²⁶ PEDRO DE RIBADENEIRA, *La vida del padre Francisco de Borja, Madrid*, por la viuda de P. M. 1594, en *Las obras del P. Pedro de Ribadeneira de la Compañía de Jesus: agora de nuevo reuistas y acrecentadas*, Madrid en casa de la biuda de Pedro Madrigal, a costa de Iuan de Montoya, 1595, I, VII; A. CIENFUEGOS, II, 5.

²⁷ A. CIENFUEGOS, II, 6.

²⁸ PEDRO DE RIBADENEIRA, *La vida del P. Francisco de Borja*, I, VII.

mío, [...] *dadme vuestra luz, que si Vos me la dais, yo os ofrezco de no servir más a señor que se me pueda morir*". Y muchas veces repetía: "*Nunca más, nunca más servir a señor que se me pueda morir*"²⁹. Nieremberg y Cienfuegos no hacen sino ampliar el relato de Ribadeneira con elementos efectistas:

"Nunca más, nunca más servir a Señor que se me pueda morir [...] Así muere tristemente el más alto monarca como el más vil mendigo de la tierra? Pues nunca más servir a señor que se me pueda morir"³⁰.

El episodio, ya de por sí, de fuerte dramatismo, fue realizado por los artistas plásticos que lo convirtieron en la iconografía característica, cuando no exclusiva, del santo, al que se le suele representar con algún atributo alusivo a esta escena, normalmente una calavera, que puede estar coronada, incluso con corona imperial. El pintor romántico malagueño José Moreno Carbonero (1858-1942) nos dejó una magistral instantánea de ese acontecimiento en un lienzo de 1884 que se conserva en el Casón del Buen Retiro (Madrid), del que pintó otra versión custodiada en Málaga³¹.

En un segundo escenario, aparece el marqués en su posada, conmocionado, encerrado en su cuarto con cerrojo, sin testigos, postrado en el suelo, mezclando las lágrimas con los gemidos, prorrumpiendo en un monólogo en el que rumia el desengaño de lo pasajero desenmascarado por la muerte³².

Juan Alfonso de Polanco no relata este cuadro y sólo refiere la sedimentación de las emociones vividas que se debió producir en el viaje de vuelta a Toledo: "*habiendo conocido la vanidad de este mundo y su engaño, se determinó seriamente servir a Dios*" y, bajo la iluminación del divino Espíritu, pensó en el cambio de vida, comenzando a entregarse a la oración y la lectura y también al castigo de su cuerpo; de tal manera, que mientras fue virrey de Cataluña, además del uso de los cilicios y de ayunos muy rigurosos y asidua flagelación de su cuerpo, dedicaba muchas horas seguidas a la oración³³.

2.3. Revisión

Historiadores posteriores han dudado de la veracidad de este episodio, al menos, de la importancia que le concedieron los hagiógrafos, que, probablemente, refleja-

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ A. CIENFUEGOS, II, 6.

³¹ En casas de la antigua Compañía ya se representó esta iconografía, como el cuadro que pintara Francisco Rici (1614-1685) para el altar dedicado a san Francisco de Borja en la iglesia del colegio Imperial de Madrid, o el de José de Paes (1720-1790) en la Casa Profesa de la ciudad de México. Cfr. B. ALCÁNTARA ROJAS, "Francisco a tu voluntad lo dejo. Aproximaciones a la lectura de una composición novohispana sobre San Francisco de Borja", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Autónoma de México, 72 (1998), 137-142.

³² PEDRO DE RIBADENEIRA, *Vita Francisci Borgiae*, I, VII.

³³ *Chronicon*, I, nº 274.

ban el carácter legendario que adquirió en el ámbito cortesano. Podemos citar al jesuita francés P. Suau³⁴ que descarta la frase famosa y el voto de retirarse a su casa, con quien se alinea Sala Balust³⁵. Los historiadores críticos se han servido de fuentes coetáneas, como las actas capitulares del archivo de la catedral de Granada³⁶, un manuscrito del archivo del duque de Gor en Granada, que relata minuciosamente el acontecimiento³⁷, y la “Crónica de Carlos V”, de Pedro Girón³⁸, editada con documentos que le sirvieron de base, entre ellos, varias cartas, una de ellas sin firma, fechada en Granada el 18 de mayo de 1539. Según estos documentos podemos reconstruir los hechos del siguiente modo³⁹:

Acompañamiento

En las relaciones aparecen, primero, el cardenal arzobispo de Burgos, Juan Álvarez de Toledo, con los obispos de Coria, León y electo de Osma, y, después, el marqués de Villena seguido del marqués de Llombay, acompañados de otros nobles, frailes y cortesanos. Es decir, Francisco formó parte de la comitiva, pero no debió presidirla⁴⁰, ni dirigirla, ya que la relación de autoridades le conceden preeminencia al arzobispo de Burgos y al marqués de Villena.

La Cruz Blanca

El cortejo llegó a Albolote el 15 de mayo, y, el día siguiente a la 1 de la tarde alcanzaba la ermita de San Lázaro en las afueras de Granada, y, poco después, a las 2, la Puerta de Elvira. Según el manuscrito del duque de Gor entre la Puerta de Elvira y la capilla de San Lázaro tuvo lugar el recibimiento del féretro por parte de la Ciudad de Granada. Una solemne y completa procesión salió de Puerta de Elvira para encontrarse con el cortejo imperial que portaba el cadáver en una litera tirada por dos acémilas. El ataúd fue depositado en el catafalco preparado al efecto, donde el arzobispo de Granada Gaspar de Ávalos rezó un primer responso.

Este encuentro de los dos séquitos es lo que pudo originar la tradición granadina que sitúa la escena de la conversión en la Cruz Blanca, en las inmediaciones de la Puerta de Elvira. Esta leyenda fue recogida por Cienfuegos al narrar un supuesto viaje de Borja a Granada en 1555, en el que, nos dice, miró hacia “*el nido del desengaño en la*

³⁴ P. SUAU, *Saint François de Borgia (1510-1572)*, Paris 1905; *Histoire de Saint François de Borgia*, traducida en *Historia de San Francisco de Borja*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1962.

³⁵ L. SALA BALUST, *Obras completas del Santo Maestro Juan de Ávila*, BAC, Madrid 1970, I, 76-77.

³⁶ *Archivo Catedral Granada*, Actas Capitulares, vol. II, fol. 289.

³⁷ *Biblioteca del Duque de Gor*, Granada, Ms 13, a partir del cap. VII.

³⁸ P. GIRÓN, *Crónica del emperador Carlos V*, edición de Juan Sánchez Montes, prólogo del Dr. Peter Rasow, Escuela de Historia Moderna, Madrid 1964.

³⁹ Seguimos el completo estudio de F.J. RODRÍGUEZ MOLERO, “Dos santos, Ávila y Borja, en Granada, *Manresa* 42 (1970) 253-278.

⁴⁰ No obstante, el título del manuscrito del conde de Gor es “Recibimiento que hizo la ciudad de Granada al cadáver de la Emperatriz, mujer de Carlos V, en 1539, cuyo cortejo fúnebre fue presidido por el duque de Gandía”.

Puerta Elvira”, en clara alusión a la profunda experiencia vivida en aquella ciudad. Nos explica el hagiógrafo que, aunque los historiadores fijaron la escena de la conversión en la Capilla Real (de hecho, así lo hacen desde Vázquez), la tradición la situó en la Puerta de Elvira (en cuyas inmediaciones estaba la Cruz Blanca donde se procedió a la entrega del cadáver de una comitiva a otra), por lo que durante algún tiempo hubo allí un cuadro que representaba esta escena⁴¹.

Las autoridades locales tomaron a hombros el féretro e iniciaron una procesión desde Puerta de Elvira a la catedral, efectuando paradas en dos túmulos, uno junto a la iglesia de Santiago y otro junto al pilar del Toro, en la encrucijada de Almizcleros⁴², donde se rezaron sendos responsos. Hacia las 7 llegaron a la catedral, y, después de reposar brevemente el ataúd en un altar preparado al efecto, concluyó la marcha en la Capilla Real hacia las 8, donde habían construido otro monumento funerario ante el cual se repitieron los responsos. El féretro quedó expuesto toda la noche siendo velado por las damas del cortejo imperial junto con las de Granada, presididas por la condesa de Tendilla.

Reconocimiento del cadáver

Los cortesanos ofrecieron los primeros funerales durante los días 17, 18 y 19 de mayo. El 17 dijo la misa el cardenal de Burgos y predicó el arzobispo de Granada. El manuscrito del duque de Gor menciona al marqués de Llombay, que ocupaba un lugar después del arzobispo de Burgos y los obispos de Osma, León y Coria, y del marqués de Villena. Entre las damas, figuraba la marquesa de Llombay, a la cabeza.

Después de la misa del sábado 17 tuvo lugar el depósito del ataúd en la cripta de la Capilla Real. Las crónicas no aluden a nada extraordinario, incluso una de ellas dice que el cadáver venía sin mal olor, “*a pesar de que todos creían lo contrario*”. Tampoco conceden ningún protagonismo al marqués de Llombay, por lo que sus vivencias quedaron en su intimidad. La carta del 18 de mayo de 1539, de la crónica de Carlos V ofrece algunos detalles más. Acabada la misa

“tomaron las andas y trajéronlas a la puerta de la bóveda, y entró delante de la bóveda el señor Cardenal y el señor Arzobispo, y todos los señores caballeros tomaban piezas de sábanas y toallas, y con ellas pudieron tomar el cuerpo que pesaba mucho, y allí dentro le abrieron para que se diese

⁴¹ A. CIENFUEGOS, IV, XII. La actual Cruz Blanca es una cruz de término reconstruida en 1940, actualmente al pie del Hotel Luz. Fue erigida el 3 de mayo de 1625, a instancias de Fernando Sánchez, capataz de la Casa de la Moneda y, recompuesta varias veces, como reza en su pedestal: “*A honra y gloria de Dios i su Bendita madre los bezinos de este barrio reedificaron esta santa cruz año 1642// A honra y gloria de Dios y de su Bendita Madre los bezinos de este barrio bolbieron a reedificar esta santa + año 1752*” (<http://sp.ideal.es/calles-de-granada/avenida-de-la-constitucion.html>).

⁴² En la actual plaza de Santa Ana hay un pilar llamado del Toro o los Almizcleros, que estuvo en la Calle Elvira desde el s. XVI al XX.

testimonio de su gesto, y venia tan desfigurado que apenas se pudo reconocer sino por la nariz, que lo demás estaba muy desfigurado [...]. Y esto duró hasta las dos después del mediodía, y se tomó por testimonio que no se enterraba, sino que se depositaba ante el escribano del cabildo y en presencia del Alcalde Joannes, que lo pidió por testimonio el señor marqués de Villena. Todo lo dicho pasó ayer sábado, y hoy ha dicho la Misa el señor Arzobispo de Pontifical, y predicó uno de Santa Cruz. Y cada orden de los frailes viene a decir su misa y responso y vanse... Si durara esto otros dos días, se partirán estos señores que acá vinieron”⁴³.

El ms. del duque de Gor desdobra el drama en dos actos, uno después de la misa, en el que el escribano mayor del Ayuntamiento extendió el acta testificando que el cadáver quedaba allí depositado, y un segundo, el mismo día por la tarde, siendo ya noche, cuando volvieron a entrar en la cripta para reconocer el cadáver. Bajo la luz de dos monteros de Espinosa, que iluminaban la estancia con sus hachas encendidas, descubrieron el rostro, y cada uno de los presentes dio testimonio ante el capellán mayor, Miguel Muñoz, electo obispo de Almería, de que, efectivamente, era el de la emperatriz. Tampoco hay ninguna alusión a nada extraordinario.

El ataúd sellado quedó depositado en un enterramiento provisional hasta que Carlos V decidiera el lugar definitivo. Posteriormente, en 1574 sería trasladado a El Escorial, junto con los restos de sus hijos Fernando y Juan, y los de la princesa María, primera esposa de Felipe II.

Otros funerales

El manuscrito del duque de Gor describe las honras fúnebres posteriores, del 18 y 19, pero no dice que hubiera sermón. Al lado derecho de la reja, en primera fila, estaban sentados por este orden: cardenal de Burgos, marqués de Villena, marqués de Llombay y conde de Tendilla; en otra fila: oidores, alcaldes, alguacil mayor, letrados y oficiales de la Chancillería. Al lado izquierdo: arzobispo de Granada, obispo de León, electo de Osma, los de Coria, Guadix, Tuy, Jaén, electo de Almería e inquisidores.

El martes 20 los dominicos de Santa Cruz rezaron maitines; el 21 los dominicos celebraron un funeral con sermón de Fray Ambrosio Martel; el 22 oficiaron los franciscanos (nada se dice de sermón); el 23 le tocó el turno a los jerónimos; el 24 a los agustinos, mercedarios, trinitarios, frailes de San Antonio y de la Victoria, con predicación del prior de San Agustín; el 25 actuaron los capellanes reales, sin sermón; el 26 el arzobispo y cabildo catedral celebraron un funeral solemne, precedido de vísperas la tarde anterior, y con invitación a la Ciudad y a algunos caballeros principales. Dijo la misa el abad de Santa Fe y predicó el maestro Juan de Ávila. La Audiencia celebró su

⁴³ Citado por F.J. RODRÍGUEZ MOLERO, 269-270.

funeral en la Capilla Real el 2 de junio, y la Ciudad el 9 de junio, con más solemnidad que los anteriores, excepto el de los cortesanos. Ofició el arzobispo y predicó, de nuevo, el maestro Juan de Ávila.

Papel del Maestro Juan de Ávila

Los hagiógrafos, desde Vázquez, hacen intervenir a Juan de Ávila en este proceso, al narrar que Borja asistió a su sermón (el primero de los celebrados, según Cienfuegos), en el que se refirió someramente a las virtudes de la emperatriz y predicó vigorosa y largamente sobre la condición de la vida mortal, sobre las vanas esperanzas de los hombres y las innumerables miserias y calamidades de la vida. Borja quedó tan impresionado que mandó llamar al predicador para conversar con él y abrirle su alma⁴⁴.

De hecho, consta que Ávila predicó dos sermones fúnebres por la emperatriz, pero el 26 de mayo y 9 de junio, cuando ya, con toda probabilidad, Borja no estaba en Granada. Aunque no hay dato fehaciente, la investigación valida el pronóstico del autor de la carta de 18 de mayo de 1539, que fija la partida una vez acabados los funerales de los cortesanos, para el 20: "... Si durara esto otros dos días, se partirán estos señores que acá vinieron"⁴⁵. En esta línea, Tanner⁴⁶ en 1694 omite toda alusión a Ávila, al igual que Orlandini⁴⁷, si bien el autor más incrédulo ha sido P. Suau. También hay una corriente crítica con este dato en los biógrafos de Juan Ávila, iniciada por Fray Luis de Granada⁴⁸. De estos autores se puede concluir que ciertamente se produjo una relación personal entre Borja y el Maestro, pero no es fácil concretar más.

Pero, por otro lado, no parece que la tradición originada por Vázquez y Ribadeneira sobre el sermón de Ávila sea un invento gratuito, pues ambos trataron a Borja de quien pudieron oír el núcleo de esa historia. Rodríguez Molero formula una solución de compromiso, que es, al menos, verosímil, si bien no tiene apoyo documental: Los documentos conocidos no dicen nada de un sermón el 19, pero nada impide crear la hipótesis de que lo hubiera, incluso que lo pronunciara Juan de Ávila, pues su renombre lo hacía acreedor del encargo de un sermón fúnebre por parte de los cortesanos para su tercer oficio religioso. Explica el silencio de las crónicas porque no tenía nada de extraordinario externamente, a pesar de la mucha influencia que pudiera tener en la intimidad de Borja.

También los hagiógrafos refieren una entrevista entre Borja y Ávila, que, aunque tampoco está avalada documentalmente, tiene el valor de provenir de Vázquez y Ribadeneira, confidentes de Borja. Sala Balust refiere una conversación confidencial

⁴⁴ PEDRO DE RIBADENEIRA, *Vita Francisci Borgiae*, I, VII; CIENFUEGOS, II, 7.

⁴⁵ Citado por F.J. RODRÍGUEZ MOLERO, 269-270.

⁴⁶ M. TANNER, *Societas Iesu Apostolorum imitatrix sive gesta praeclara et virtutes eorum qui e Societate Iesu in procuranda salute animarum per apostolicas misiones... speciali zelo desudarunt*, Pars I, Societatis Iesu Europaeae, Praga 1964.

⁴⁷ N. ORLANDINI, *Historiae Societatis Iesu*, Pars I, Roma 1614, libro 2, p. 52, n. 57.

⁴⁸ FRAY LUIS DE GRANADA, *Obras del Maestro Juan de Ávila... añadida a la vida del autor*, Madrid 1588.

entre los dos personajes, de la que Borja salió con el propósito que este autor condensa en la sentencia transmitida por Vázquez “*No más servir a señor que se me pueda morir*”. Es verosímil, pues, que ambos personajes se encontraran en Granada, por la fama de uno y la avidez de cosas espirituales del otro.

Por todo ello, se puede conjeturar como hipótesis, asumiendo los datos de los hagiógrafos, que la predicación de Ávila tuvo lugar el 19 por la mañana, seguida de una entrevista por la tarde, y que el 20 inició el cortejo su viaje de regreso a Toledo⁴⁹.

Decisiones tomadas por Borja respecto de su futuro

Propiamente, lo que impresionó a Borja fue la muerte tan prematura de la emperatriz, a quien había servido por 10 años muy de cerca, no tanto su enterramiento. De hecho, en su *Diario Espiritual* recuerda la fecha de la muerte (el 1 de mayo) y no la del depósito o reconocimiento del cadáver (16 ó 17 de mayo) y sus circunstancias. Son anotaciones breves, pero que traslucen la definitiva impronta en su vida. Por ejemplo el 1 de mayo de 1564 escribió: “*Acción de gracias por agora 25 años*”⁵⁰. Vuelve a rememorar esta intensa vivencia en la misma fecha de 1566, en la que se refiere a la impresión que aún le causaba, pasado ya un cuarto de siglo, el recuerdo de la muerte de su emperatriz: “*Consolación con la .E. gozando de lo que el Señor obró en ella y en mí por su muerte*”⁵¹. En 1567 anota “*Mayo 67 y 28 de la muerte de la Emperatriz*”⁵². En cualquier caso, no merece la pena empeñarse en separar la muerte y el reconocimiento del cadáver, pues vivencialmente forman parte de un mismo continuo vital que pudo tener su clímax en el reconocimiento del cadáver.

Borja no pudo decidir nada sobre su futuro a corto plazo, ni parece probable que hiciese voto de dejar el mundo en cuanto le fuese posible, pues estaba casado, tenía 8 hijos (el mayor de 9 años, y el menor sólo de unos meses), y tanto él como su esposa eran jóvenes (29 y 27 años respectivamente), lo que no permitía prever una cercana liberación de sus obligaciones. Más bien parece lo contrario, cuando un mes después el Emperador lo nombró su virrey en Cataluña, y Borja lo aceptó. Incluso, posteriormente, lo vemos como candidato al cargo de mayordomo mayor de la infanta María de Portugal, esposa del príncipe heredero Felipe II, que no llegó a efectuarse por el veto de la corte portuguesa.

Por lo tanto, al aplicar a este episodio el título de “conversión de San Francisco de Borja”, no puede hacerse en sentido estricto, como transformación en algo distinto de lo que era, pues ya era un buen cristiano, sino en el sentido de una profundización en su cristianismo. Tampoco parece que en Granada se produjera un vuelco radical e inmediato

⁴⁹ F.J. RODRÍGUEZ MOLERO, 273-278.

⁵⁰ SAN FRANCISCO DE BORJA, *Diario espiritual (1564-1570)*, Edición crítica, estudio y notas de M. RUIZ JURADO, Mensajero/Sal Terrae, Santander 1997, 178.

⁵¹ *Idem*, 276.

⁵² *Idem*, 316.

en su vida, sino que la experiencia allí culminada supone otro hito en un proceso lento que comenzó a incubarse, probablemente, en 1537, en Segovia, cuando una enfermedad lo puso a las puertas de la muerte, y que le hizo percibir la vida desde otra perspectiva. En esta línea, Suau defiende que la conversión fue algo íntimo y lento que comenzó con la muerte de la emperatriz, se renovó al descubrir el cadáver y culminó 7 años más tarde, al enviudar. El contenido de esa conversión es el ya adelantado por Polanco, que recoge Dalmases:

“Sí podemos afirmar que la muerte de la emperatriz supuso para Borja el comienzo de una nueva vida. Se trató de la conversión a una vida santa, aún dentro del mundo, caracterizada por una gran austeridad de costumbres, un mayor recurso a la oración y a la penitencia, una más asidua frecuentación de los sacramentos”⁵³.

Curiosamente, a partir de ese año no vuelve a tener descendencia, después del nacimiento en Toledo en 1539 de su último hijo, Alonso, algo que no deja de sorprender, dada la juventud del matrimonio y la prolífica tradición familiar.

3. Comisario del P. General en España y Portugal

Más decisiva para su vida fue la muerte de su esposa el 27 de marzo de 1546, que también está envuelta en una atmósfera milagrosa por sus hagiógrafos⁵⁴. En el estado de viudo cristalizan todas las vivencias acumuladas, que tienen su cénit en los Ejercicios Espirituales que hizo bajo la orientación de Andrés de Oviedo, rector del colegio de Gandía.

Su vocación debía estar ya muy madura cuando, concluidos los Ejercicios, hizo voto de castidad y obediencia al superior de la Compañía de Jesús, y de entrar en ésta, el 2 junio 1546, cuando no llevaba tres meses viudo. Ignacio lo admitió, pero recomendándole mantener secreta su decisión, “*porque el mundo no tiene orejas para oír tal estampido*”⁵⁵, al tiempo que le encargaba solventar sus asuntos temporales y estudiar Teología en Gandía. En 1548 hizo la profesión en secreto, con dispensa del papa para poder conservar sus bienes y la administración de los mismos por tres años, tiempo en que se dedicó en especial a lo que él llamó “*mi colegio y universidad de Gandía*”, el primer colegio de la Compañía que admitía alumnos no jesuitas.

El 31 de agosto de 1550 Francisco se despedía de todos y se dirigía a Roma, a ganar el jubileo, acompañado de uno de sus hijos y de un séquito de nobles, y allí hizo público su ingreso en la Compañía de Jesús y de allí marchó a Oñate, donde se dedicó a la oración y a los ministerios sacerdotales. Fue ordenado en mayo de 1551 y celebró la primera misa privada en el oratorio de la casa de Loyola.

⁵³ C. DALMASES, o.c., 23.

⁵⁴ PEDRO DE RIBADENEIRA, *La vida del P. Francisco de Borja*, I, XII.

⁵⁵ Ignacio de Loyola a Francisco de Borja, 9.10.1546, *Sancti Ignacii Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instrucciones*, 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpresión 1964-1968, (en adelante *Epp. Ign.*), I, 444.

En 1554, Ignacio dividió el territorio español en tres provincias: Andalucía, Aragón, y Castilla, y nombró a Borja Comisario de éstas y de la de Portugal y sus territorios de ultramar. En el ejercicio de este cargo contó con el apoyo de Ignacio y con su estima y confianza, pues poco antes de morir (abril 1556) le dio plenos poderes para España, Portugal y las Indias, diciéndole que “*puede por si determinar y resolver lo que le pareziere sin sperar consulta de Roma*”⁵⁶. Laínez lo confirmó en este cargo, una de cuyas atribuciones era la aceptación de nuevos colegios, por lo que tuvo mucha incidencia en Andalucía. Antes de ser comisario asistió a la apertura del colegio de Córdoba, y, ejerciendo ese cargo promovió la de los colegios ya incoados de Sevilla, Granada y Sanlúcar de Barrameda (Cádiz). Posteriormente intervino en la fundación de otras fundaciones, como Montilla (Córdoba), Trigueros (Huelva) y Cádiz.

Córdoba

Con ocasión de la fundación del colegio de Córdoba, Francisco de Borja -el P. Francisco, como le llamaban- visitó Andalucía en el otoño e invierno de 1553-1554 para dar comienzo a las fundaciones ofrecidas, pues, además del colegio de Córdoba, se esperaban otros en Sevilla, Sanlúcar, Jerez, Montilla, Baeza y Osuna⁵⁷.

Aunque hubo otras iniciativas, de hecho, el colegio de Córdoba⁵⁸ fue el primero en fraguar, por lo que se convirtió en la puerta de acceso de los jesuitas a Andalucía, donde encontraron un terreno ya abonado por san Juan de Ávila⁵⁹, que, al igual que en otras ciudades, había fundado un colegio en 1539, aplicando las rentas eclesiásticas de su beneficio en Santaella, e intentando en repetidas ocasiones la implicación de la Ciudad. En 1546 también creó un colegio sacerdotal.

Sobre esa base confluyeron sinérgicamente varias voluntades: don Antonio de Córdoba, que desde que ingresó en la Compañía (29 de mayo de 1552), concibió la fundación de un colegio en Córdoba, para el que ofrecía permutar su canonjía en beneficios simples para anexarlos al colegio. Su madre, la marquesa de Priego, que había apoyado la fundación cordobesa desde el ingreso de su hijo, ofrecía 500 ducados anuales y las conocidas como Casas del Agua⁶⁰, para cuya adecuación dispuso que dos criados suyos trabajasen a las órdenes del P. Villanueva⁶¹. Juan de Ávila haría heredero a este colegio del suyo, en concreto, de las promesas de financiación por parte del Ayuntamiento, que se comprometió a edificar unas escuelas adosadas a la Casa del Agua, para lo que disponía de 900.000 maravedíes y

⁵⁶ Ignacio de Loyola a Francisco de Borja, ex comm, 16.04.1556, *Epp. Ign.* XI, 262.

⁵⁷ F. MEDINA, *o.c.*

⁵⁸ Cf. R. GÁLVEZ VILLATORO, “Memorias del colegio de la Compañía de Jesús en Córdoba, desde el año 1553 hasta 1714”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 23 (1952), 257-276.

⁵⁹ Cf. M. RUIZ JURADO, “San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús”, *AHSI* 40 (1971) 153-172.

⁶⁰ Archivo Histórico Provincia Bética SJ, Granada, JUAN DE SANTIBÁÑEZ, “Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús. Al Exmo. Sr. Don Alonso Fernandes de Cordova, Marques de Priego, Duque de Feria y Alcalá y Señor de la casa de Aguilar”, copia manuscrita del s. XIX del original en el Rectorado de la Universidad de Granada (en adelante SANTIBÁÑEZ), parte 1ª, libro 1º, cap. 13.

⁶¹ SANTIBÁÑEZ, parte 1ª, libro 1º, cap. 20.

había pedido licencia al rey para conceder una renta anual al colegio de 600.000 maravedíes con la pretensión de que fuese universidad. Esto, junto con los beneficios eclesiásticos de don Antonio, sumaba 2.500 ducados de renta⁶². Mientras se edificaba el colegio, los jesuitas podrían acomodarse en otra casa del P. don Antonio.

Estando tan avanzadas las conversaciones, se nombraron los profesores⁶³ cuya llegada urgía la marquesa, al tiempo que deseaba la visita del P. Francisco y de su hijo a Andalucía. Una nueva razón se había añadido para ello cuando en verano de 1552 había muerto sin descendencia su primogénito Pedro (1518-1552), IV conde de Feria, y su viuda Ana de la Cruz Ponce de León (hija del duque de Arcos) había ingresado en un monasterio. El sucesor y hermano del anterior, Gómez Suárez de Figueroa y Córdoba (1523-1571), V conde de Feria⁶⁴, le rogaba al P. Francisco que visitara a su madre junto con el P. Antonio de Córdoba⁶⁵.

Borja hubo de posponer esta visita para después de un viaje a Portugal, y entre tanto envió por delante al P. Antonio de Córdoba, al tiempo que escribía desde Salamanca al P. Francisco Villanueva (1509-1557), rector de Alcalá, para que lo acompañase, para dar inicio a la fundación. Villanueva, que había aplazado varias veces este viaje, ya restablecido de una enfermedad, pensaba salir para Córdoba hacia mediados de septiembre⁶⁶.

Borja, Bustamante, Antonio de Córdoba, y el hermano Bernardo partieron de Burgos y se detuvieron unos días en Medina del Campo donde se separaron: los dos primeros marcharon a Portugal desde Salamanca, mientras que los dos últimos, después de esperar a Villanueva en Medina, escribieron anunciando que el 11 de agosto partirían hacia Córdoba y Montilla⁶⁷.

Villanueva y el licenciado H. Alfonso López, por su parte, pasaron por Córdoba el 26 de septiembre de 1553⁶⁸ camino de Montilla donde estaba don Antonio, siendo hospedados por la marquesa en una casa próxima a su palacio, para tratar con ellos de la fundación. Ella había iniciado las gestiones con el Ayuntamiento y prefirió que las continuase Villanueva, quien partió hacia Córdoba con su compañero. Puesto que las Casas del Agua estaban siendo adaptadas, se alojaron en casa del deán don Juan Fernández de Córdoba⁶⁹ (+1565) que los acogía por recomendación de su pariente la marquesa, aunque no de muy buena gana.

⁶² Antonio Gou a Ignacio de Loyola, Valladolid 13.10.1553, *Epp. Mixtae* III, 527-528.

⁶³ *Chronicon*, III, 1553, n.º 754.

⁶⁴ Lo era desde 1552 y desde 1567 fue también I duque de Feria con grandeza de España.

⁶⁵ *Chronicon*, III, 1553, n.º 774.

⁶⁶ Francisco Villanueva a Ignacio de Loyola, Alcalá 02.09.1553, *Epistolae Mixtae ex variis europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*, 5 vol. Madrid, 1898-1901, (en adelante *Epp. Mixtae*), III, 463.

⁶⁷ Francisco Estrada a Ignacio de Loyola, Burgos 08.09.1553, *Epp. Mixtae* III, 422.

⁶⁸ *Epp. Mixtae*, II, 499; Por comisión de Manuel López, a Ignacio de Loyola, Alcalá, 31.12.1553, *Litterae Quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Iesu versabantur*, 7 vol., Madrid 1894-1932, (en adelante *Litt Quad*), II, 498-505.

⁶⁹ A.J. DÍAZ RODRÍGUEZ, "Las casas del deán don Juan de Córdoba: lujo y clientela en torno a un capitular del renacimiento", *Hispania Sacra*, LXI (2009), 77-104; R. MOLINA RECIO, "La nobleza en la España Moderna: los Fernández de Córdoba. Familia, riqueza, poder y cultura", Tesis doctoral leída el 29 abril de 2004.

Borja y Bustamante pudieron salir de Évora el 10 de octubre y llegaron a Córdoba el 18 de octubre, yéndose a alojar en una posada a las afueras de la ciudad. Allí supieron que el P. Villanueva estaba en la ciudad, en la casa de don Juan, por lo que contactaron con el y a la puesta del sol se trasladaron allí. Los jesuitas habían temido que el deán se opusiera a la fundación, pues al principio era muy contrario a la Compañía, si bien después cambió radicalmente su parecer⁷⁰, superando los recelos iniciales con la conversación del P. Villanueva (a quien llegó incluso a espiar por la noche) y, sobre todo, con el trato con Francisco de Borja. Fue tal su mutación que dio un giro al proceso de fundación, asumiéndola él, en lugar de la marquesa, donando para sede del colegio su casa principal. Tenía 10.000 ducados de renta⁷¹ y era Deán de Córdoba, Abad y Señor de las villas de Rute y Zambra, e hijo de don Diego de Córdoba, V Señor de la Casa de Baena y tercer conde de Cabra, y de su segunda esposa doña Francisca de Zúñiga y de la Cerda.

Borja descansó un día en casa del deán y partió para Montilla a cumplimentar a la marquesa, y estando allí, el cabildo civil envió al veinticuatro don Martín de Caicedo, para informar de la buena disposición del Ayuntamiento y de don Juan de Córdoba para fundar el colegio, al tiempo que pedía a la marquesa que siguiera intercediendo con su influencia en ese asunto⁷². En esta visita a Montilla, doña Catalina le expuso a san Francisco la idea de fundar un colegio en esta villa, tomándolo a su cargo, puesto que el deán se encargaba de su proyecto de Córdoba⁷³.

Borja y don Antonio de Córdoba marcharon a Córdoba y entregaron un memorial en el Ayuntamiento, a lo que el Cabildo respondió positivamente el 3 de noviembre, renovando el ofrecimiento hecho al P. Villanueva y acordando enviar una comisión que visitase al “duque de Gandía” para agradecerle su venida a Córdoba y renovar su intención de colaborar en la fundación⁷⁴. También recibió el P. Francisco una limosna anónima de doscientos ducados de renta anuales⁷⁵.

Puesto que llevaría un tiempo acomodar la casa del deán para colegio, don Juan cedió, mientras tanto, un segundo edificio que tenía en usufructo del cabildo⁷⁶, que la tradición identifica con el que ocupa actualmente el restaurante El Bandolero, en la calle Torrijos, junto a la Mezquita-catedral. Allí se trasladó el grupo que esperaba desde hacía casi un mes en Montilla, el día de de santa Catalina, 25 de noviembre. Ese día el deán los invitó a comer en su casa después de una predicación de Francisco de Borja en la iglesia de Santo Domingo. Acabada la sobremesa se instalaron en el inmueble pro-

⁷⁰ Bartolomé Bustamante a Ignacio de Loyola, Córdoba 20.10.1553, *Epp. Mixtae* III, 551.

⁷¹ Bartolomé Bustamante a Ignacio de Loyola, Córdoba 31.10.1553, *Epp. Mixtae* III, 574-575.

⁷² SANTIBÁÑEZ, parte 1ª, libro 1º, cap., 18; A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Razón y Fe, Madrid 1912-1925, I, 414-416.

⁷³ A. ASTRAIN, II, 49.

⁷⁴ *Archivo Municipal de Córdoba*, Actas Capitulares, 13.11.1553.

⁷⁵ *Chronicon*, III, 1553, n.º 796.

⁷⁶ Francisco de Borja a Ignacio de Loyola, Córdoba 25.12.1553, *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius*, (en adelante *Borgia*) 5 vol Madrid, 1894-1911, III, 157; *Chronicon*, III, 1553, n.º 797.

visional, si bien la inauguración de las clases de gramática no tuvo lugar hasta el 11 de diciembre. Borja predicó una vez más en Santo Domingo así como en la catedral en la fiesta de la Concepción de la Virgen y auguró un buen futuro para esta casa, pues “*en tan pocos días nunca la Compañía ha sido recibida en parte alguna de España con tanta voluntad y grata aceptación como aquí*”⁷⁷.

A principios de 1554 partió con el P. Bustamante a visitar a algunos nobles andaluces en Osuna, Marchena, y Sanlúcar de Barrameda, además de Sevilla y Jerez de la Frontera⁷⁸, y nos han transmitido varios hechos edificantes de este viaje: En Marchena, el duque de Arcos le cedió a un lacayo suyo llamado Zarzuela, para que lo asistiera en el viaje hasta Sanlúcar, pero a los pocos kilómetros, le pidió al H. Bernardo, que le cediera el caballo a Zarzuela. En Jerez, como gesto de humildad, quiso esquivar a la nobleza que quería saludarlo. En Sanlúcar salieron a recibirlo el duque de Medina Sidonia y su hijo el conde de Niebla, pero no consiguieron que se hospedase en palacio, sino en un hospital, donde le mandaron comida que él repartió entre los pobres. Trató con la duquesa de la fundación de un colegio, y envió a algunos jesuitas. Concluyó este viaje cuando fue llamado por el príncipe Felipe a Madrid, donde le pediría que acudiera a Tordesillas a visitar a su abuela Juana, pero antes de dejar Andalucía pasó por Montilla para despedirse de la marquesa⁷⁹.

En 1554, el P. Francisco consiguió que el Consejo Real concediera a la ciudad de Córdoba ciertas rentas para ayuda del Colegio por ocho años, prorrogables si fuese necesario, cuya suma ascendía a cuatro mil ducados⁸⁰.

Sevilla

La fundación de Sevilla tiene unos largos prolegómenos que comienzan en 1546, cuando, ante la petición de un colegio para Sevilla, Francisco de Borja escribió a sus parientes la condesa de Niebla y la marquesa de Priego para pedirles apoyo económico, al tiempo que él prometía contribuir con una renta eclesiástica que tenía en el arzobispado de Sevilla⁸¹, la encomienda de Reina, villa de la Orden de Santiago⁸² y comunicaba a Ignacio de Loyola su voluntad de fundar los colegios de Zaragoza y Sevilla⁸³. En ese contexto, intercedió para la marcha de Estrada a Sevilla, lo que no fue finalmente posible, a pesar de las repetidas instancias y del deseo de Ignacio de complacerle⁸⁴. La marquesa de Priego ofrecía para Sevilla 60 ducados anuales durante cuatro años, pero prometía mayor aportación si la fundación tuviera lugar en Córdoba. Borja

⁷⁷ *Idem*, 158.

⁷⁸ A. ASTRAIN, I, 395-396.

⁷⁹ A. CIENFUEGOS, IV, 8.

⁸⁰ *Chronicon*, IV, 1554, n.º 1267.

⁸¹ SANTIBÁÑEZ, parte 1ª, libro 1º, cap. 4, cap. 8.

⁸² *Chronicon*, II, 1546, nº 240. Esta encomienda pasaría a su hijo Juan en 1550.

⁸³ Borja a Ignacio. Gandía, 11.11.1546, *Borgia* II, 527.

⁸⁴ Ignacio a Araoz y a Simón Rodrigues, Roma, fines de octubre 1547, *Epp. Ign.* I, 601-603.

tuvo ocasión de comentar sus deseos de la fundación en Sevilla con su arzobispo e Inquisidor General Fernando de Valdés, en septiembre de 1547, con ocasión de las cortes generales de Aragón, en Monzón⁸⁵, por lo que el arzobispo desde allí mismo, recomendó a su provisor en la archidiócesis hispalense, Miguel de Arévalo, a los religiosos de la Compañía de Jesús⁸⁶.

Además de la ayuda que habían brindado el mismo duque de Gandía y la marquesa de Priego, en 1548 el noble Gómez Hurtado, que distribuía todos los años más de 30.000 ducados en ayuda a los pobres, ofrecía su colaboración, como hicieron también el duque de Medina Sidonia y el arzobispo de Sevilla⁸⁷. Otra posibilidad se vislumbró, cuando el doctor Loarte y Diego de Guzmán, después de hacer Ejercicios en Oñate con Francisco de Borja a principios de 1553, decidieron entrar en la Compañía y pensaban dejar rentas por unos 200 ducados anuales para el colegio de Sevilla, aunque, finalmente, fueron enviadas al colegio Romano⁸⁸.

La ocasión real para esta fundación se ofreció con la entrada en la Compañía del noble sevillano Alonso de Ávila, conocido como P. Basilio por su elocuencia en la predicación, en Salamanca, en 1550. Después de creada la provincia de Andalucía, el provincial P. Torres lo envió a Sevilla junto con Gonzalo González, a finales de mayo de 1554, y pasaron la primera noche en la puerta del hospital de Amor de Dios, por estar ya cerrado, siendo después alojados en casa del padre de Alonso de Ávila, frente a la torre de la iglesia de San Isidoro. Pidieron licencia para confesar y predicar, al vicario del arzobispado, y al darse a conocer, surgieron vocaciones y deseo de fundar un colegio, algo muy bien recibido por Francisco de Borja, aunque pensaba que debía admitirse sin la obligación de impartir clases, ya que allí había universidad donde podían estudiar los escolares⁸⁹.

Después continuaron camino de Sanlúcar de Barrameda, mientras Borja enviaba a Sevilla al P. Juan Suárez acompañado del H. Juan Gutiérrez, para tratar de la dotación del colegio y de la compra de un edificio provisional con la duquesa de Medina Sidonia, el conde de Niebla y otros amigos de la Compañía⁹⁰. Llegaron en noviembre de 1554 y se hospedaron en la casa de los padres del P. Basilio. Suárez encontró muy bien dispuestos los ánimos de muchas personas, y principalmente los del vicario del arzobispo, Gaspar Cervantes de Salazar, por lo que deseaba la llegada del P. Francisco, que prometió acudir cuando pudiera salir de Plasencia⁹¹.

⁸⁵ Araoz a Ignacio. Monzón, 1.09.1547. MHSI *Epp. Ign.* 1, 399

⁸⁶ F. MEDINA, o.c., 79-80; ÍDEM, "La Compañía de Jesús en Sevilla", en Órdenes y congregaciones religiosas en Sevilla, Ateneo/Fundación Cajasol, Sevilla 2008, 356-391.

⁸⁷ *Chronicon*, I, 1547, n.º 263.

⁸⁸ *Chronicon*, III, 1553, n.º 753.

⁸⁹ *Chronicon*, IV, 1554, n.º 1009. Cfr. J. MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, "La primera entrada de los jesuitas en Sevilla", en J. HERNÁNDEZ PALOMO - J. DEL REY FAJARDO, (coords.), *Sevilla y América en la Historia de la Compañía de Jesús*, Cajasur, Córdoba 2009, 41-60.

⁹⁰ *Chronicon*, IV, 1554, n.º 1261.

⁹¹ *Chronicon*, IV, 1554, n.º 1264.

Al comenzar los ministerios, Hernando Ponce de León les ofreció una casa suya, preparada entre él y otros señores. Avisado Francisco de Borja, partió desde Plasencia junto con el P. Bustamante, el H. Pablo Hernández, y Marcelo de Salazar, a finales de diciembre de 1554. También acudió el provincial Miguel de Torres⁹². Borja pronunció algunos sermones y el día de Epifanía de 1555 fue invitado a predicar en la catedral en medio de ambos coros, con mucho éxito, pero la casa que habitaban los jesuitas le pareció demasiado buena, por lo que Francisco Fernández de Pineda, padre del P. Basilio, buscó y alquiló otra más pobre y llena de goteras, propiedad de la condesa de Olivares, frente a la portería del convento de Santa María de Gracia, donde los jesuitas estuvieron alojados unos tres años. No podían faltar los recuerdos milagrosos. Un día se le presentó a Borja el rector Juan Suárez, apurado porque poco antes de tocar a examen no tenía nada para dar de comer, después, a los que habían llegado para formar la comunidad. Borja lo tranquilizó, le pidió que tocara a examen y después a comer, momento en que, milagrosamente, un gentilhombre de Isabel Galindo llamó a la puerta acompañado de un sirviente con comida, manteles, platos y cubertería⁹³.

Otro día Borja decía misa en una iglesia en la que se hallaba la mujer de Pedro de Valdivia, doña Marina, con su sirvienta Catalina de Miranda⁹⁴, y, al volverse del altar, la doncella vio que su rostro resplandecía⁹⁵. En esta época vivía en Sevilla el canónigo doctor Constantino Ponce de la Fuente, cuyos errores teológicos detectó Borja en uno de sus sermones, alertando de ello a los jesuitas⁹⁶. En 1558 sería detenido en el castillo de la Inquisición de Triana donde murió en 1560 después de que sus obras fuesen incluidas en el Índice de libros prohibidos de la Inquisición de 1559. Él mismo sería quemado en efigie en un auto del 22 de diciembre de 1560⁹⁷.

Borja partió de Sevilla a Sanlúcar, y el 31 mayo 1555, después de su marcha, el provisor Cervantes firmaba una información jurada tomada de testigos acerca de la ejemplar vida de los religiosos de la Compañía.

Sanlúcar de Barrameda

En 1547, Borja había apoyado la petición del duque de Medina Sidonia (esposo de su tía Ana de Aragón) en Sanlúcar de Barrameda, por lo que Ignacio le remitió el asunto confiándolo a su buen juicio, y, para que hiciera con libertad lo que juzgare más conveniente, le enviaba una carta en blanco con su firma⁹⁸.

⁹² A. CIENFUEGOS, IV, XII.

⁹³ A. CIENFUEGOS, IV, X.

⁹⁴ Catalina Herrera de la Ceniza (1527) era natural de Villanueva de la Serena, conocida como Catalina de Miranda, pasó a Chile en 1560 y emparentó con Pedro de Valdivia.

⁹⁵ A. CIENFUEGOS, IV, XII.

⁹⁶ A. CIENFUEGOS, IV, XII.

⁹⁷ Cfr. M.P. ASTE, "Constantino Ponce de la Fuente, predicador "Evangelista" del siglo XVI, en E. RUGG-A.M. GORDON (coord.), *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas, 1977, Toronto*, Universidad de Toronto, 1980, 73-76.

⁹⁸ Polanco (ex comm.) a Oviedo. Roma, 27.09.1547, *Epp. Ign.* I, 592-593.

En 1554 partió de Granada a Sanlúcar el P. Juan Pablo Álvarez, y desde Sevilla, los PP. Basilio y Gonzalo González, y, según lo dispuesto por el P. Francisco, se alojaron en un hospital, hasta que se trasladaron a una casa provisional a la espera de tener vivienda propia. Aunque desde palacio los atendían procurándoles comida, los duques no promovían la erección del colegio, si bien se esperaba que lo hicieran una vez liberados de sus cuantiosas deudas, que ascendían a trescientos mil ducados. Se esperaba que la llegada del P. Francisco acelerase el proceso, en 1555, cuando se reunió con los duques, predicó en la ciudad y se entrevistó con Melchor Marco, catalán que había estado a su servicio, siendo duque de Gandía, como compositor de música, que después había sido enviado a su tía. Pero Borja recibió una carta de la princesa Juana, avisándole del empeoramiento de su abuela la reina Juana, desde primero de enero, por lo que hubo de partir, no sin antes pasar por Montilla. Melchor Marco, lo siguió a Sevilla para pedirle su admisión en la Compañía⁹⁹. Los jesuitas comenzaron a ejercer los ministerios con gran fruto, y cuando el P. González volvió a Córdoba dejó al P. Basilio con el P. Pertusa y el hermano Diego López, a los que acompañó el ya admitido Melchor Marco¹⁰⁰.

En 1556 murió la duquesa de Medina Sidonia con lo que no prosperó la residencia de Sanlúcar de Barrameda y se acabará cerrando hasta que se inaugure un colegio en 1627¹⁰¹.

Granada

En 1548 se produjo la ida de un granadino del colegio de Alcalá a su tierra, donde dio a conocer la Compañía e incluso algunos hombres doctos, pensaron en su ingreso a la Compañía, tanto que Ignacio envió copias de esas cartas a Borja, en Gandía, para que se viera lo que se pudiera hacer.

Posteriormente, el P. Juan Pablo Álvarez estuvo reiteradamente en Granada, desde 1550, para cuidar su salud con los aires natales. Con ello se dio a conocer y surgieron vocaciones a la Compañía así como el deseo de fundar allí un colegio, en 1551. Se podría contar con la casa que en la calle Abenamar tenía el jesuita Diego de Santa Cruz, antiguo discípulo de san Juan de Ávila, que residía en Portugal. Restablecida su salud, Juan Pablo viajó a Portugal a entrevistarse con Santa Cruz, que ofreció su casa y la intercesión ante su hermano Cristóbal Sánchez, copropietario del inmueble¹⁰².

Volvió a recaer en su enfermedad y fue, de nuevo enviado a Granada, a finales de 1553, ocasión en la que se afianzó la fundación. Llegó de Portugal a Córdoba el 4 de

⁹⁹ A. CIENFUEGOS, IV, XII.

¹⁰⁰ *Chronicon*, IV, 1554, nn. 996-998. Con el tiempo sería socio de Borja y, como tal, fue testigo de sus últimos momentos, procuró que se hiciera un retrato antes de morir, y le cupo la tarea de comunicar la muerte del santo a su hijo mayor Carlos, V duque de Gandía, por carta de 2 de octubre de 1572.

¹⁰¹ Cf. M. MOLINA MARTÍNEZ, "Los proyectos de una casa-residencia de los jesuitas en Sanlúcar de Barrameda", en AA.VV. *Sanlúcar y el Nuevo Mundo*, Sanlúcar 1990, 39-44; J.P. VELÁZQUEZ GAZTELU, *Fundaciones de todas las iglesias, conventos y ermitas de la muy noble y leal ciudad de Sanlúcar de Barrameda* ASEHA, Sanlúcar 1995, 383-415.

¹⁰² F. MEDINA, "El proceso fundacional...".

julio de 1554 el P. Santa Cruz, que, junto con su hermano, determinó ceder la casa y una renta de 100 ducados, fundación aceptada por el provincial Miguel de Torres. Así, partieron para Granada los dos hermanos, para preparar la llegada de los jesuitas Pedro Navarro y tres coadjutores, que tomaron posesión el 7 de septiembre de 1554. Posteriormente se trasladarían a unas casas alquiladas con dinero donado por el arzobispo Pedro Guerrero, cerca del convento de la Encarnación, en 1556.

Según Cienfuegos, Borja pasó por Granada en 1555, antes de volver a Castilla¹⁰³, viaje que no aparece reflejado en la “Historia del colegio de Granada”¹⁰⁴.

Montilla

Desde 1551 la marquesa de Priego deseaba fundar un colegio en Montilla¹⁰⁵, lo que se avivó cuando su hijo don Antonio de Córdoba entró en la Compañía al año siguiente, y, sobre todo, cuando cedió a su pariente el deán la fundación de Córdoba. Borja había estado en Montilla en octubre de 1553 para saludar a la marquesa y en febrero de 1554 para despedirse de ella. De nuevo la visitó por febrero de 1555 cuando se dirigía de Sevilla a Córdoba, llegando a Montilla con fuerte lluvia, el 11 de febrero, acompañado del P. Miguel de Torres. Permaneció allí 10 días; en ellos confesó y asesoró a la marquesa en el gobierno del estado de Priego y dejó asentados los primeros pasos del colegio de Montilla, según escribió al V conde de Feria don Gómez Suárez de Figueroa y Fernández de Córdoba, desde Montilla, el 18 de febrero de 1555¹⁰⁶. En este viaje ya se decidió la fundación pero no se pudo efectuar hasta principios de 1558, fecha en que seis sacerdotes y ocho hermanos entraron en la casa que les dio la marquesa de Priego, con gran júbilo de san Juan de Ávila, que pronunció un discurso inaugural. Los jesuitas comenzaron aquí unas clases nocturnas, para catecismo y alfabetización de adultos¹⁰⁷.

Astrain nos relata otro viaje a Montilla, de donde partió para Évora (Portugal), aprovechando una invitación del Cardenal-Infante don Enrique, arzobispo de Évora, a principios de 1559. Exteriormente se quiso dar a entender que era un viaje de tantos, pero se pudo interpretar como una huida disimulada de la Inquisición, por parte del

¹⁰³ A. CIENFUEGOS, IV, XII.

¹⁰⁴ *Historia del Colegio de San Pablo, Granada 1554-1765*, Facultad de Teología, Granada, 1991; R. LOARTE, “Fundación de los jesuitas de Granada”, *AHSI*, 45 (1976), 66 ss; S. MARTÍN GUERRERO, “El ajuar de los jesuitas (Bagaje material y cultural de los colegiales de San Pablo, Granada, entre 1565 y 1583), en *Comunicaciones presentadas al XI Congreso de profesores-investigadores en Palos de la Frontera (Huelva)*, Granada, Hespérides 1994, 131-143; L. GILA MEDINA, “Contribución al estudio del antiguo colegio de San Pablo de los jesuitas –hoy Facultad de Derecho– de Granada”, en A.L. CORTÉS PEÑA - M.L. LÓPEZ-GUADALUPE, (Eds.), *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Universidad, Granada 1999, 425-444; M. CÓRDOBA SALMERÓN, *El Colegio de la Compañía de Jesús en Granada: arte, historia y devoción*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2006.

¹⁰⁵ *Chronicon*, II, 1551, nº 319.

¹⁰⁶ Cf. B. COPADO, *La Compañía de Jesús en Montilla*, Gráficas Alcalá, Málaga 1944, 112-114; J. ARANDA DONCEL, “Bienes y rentas de la Compañía de Jesús en Montilla a mediados del s. XVIII”, en *Montilla: historia, arte, literatura. Homenaje a Manuel Ruiz Luque*, Córdoba, 1988, 17-35.

¹⁰⁷ A. ASTRAIN, II, 49.

santo, pues había sido incluido en el índice de libros prohibidos uno con obras del duque de Gandía que contenía algunas de otros autores, sin aclararse cuáles de esas obras eran sospechosas para la Inquisición. Algunos jesuitas lo interpretaron como desaliento por su falta de entendimiento con el P. Antonio Araoz¹⁰⁸.

Fundado el colegio, Francisco de Borja intervino especialmente en algunas decisiones, dados sus grandes vínculos con esta villa. El P. Antonio de Córdoba murió en Oropesa, y fue enterrado en el panteón de los condes de Oropesa, sus tíos, pero, muerta la marquesa de Priego, Francisco de Borja ordenó el traslado de sus restos a la iglesia del colegio de Montilla¹⁰⁹, y para ello escribió al IV conde de Oropesa Fernando Álvarez de Toledo. Finalmente fueron trasladados al convento de San Francisco, por influjo del hermano de Don Antonio, Lorenzo Suárez de Figueroa, O.P., obispo de Sigüenza. Respecto a la sepultura de san Juan de Ávila, en la iglesia de los jesuitas, san Francisco de Borja decide que

“basta que en la piedra de la sepultura del Padre maestro Juan de Avila se ponga un letrero honorífico, sin que se alce la piedra mas alla del suelo; aunque yo creo que, si él fuera vivo, no la consentiera”¹¹⁰.

Borja quedó siempre agradecido a la casa de Priego. Durante su generalato, el Visitador Juan Suárez detectó una serie de irregularidades que provocaban los estudiantes de la residencia habilitada para ellos, por lo que propuso su clausura, pues, además, era un espacio necesario para los novicios¹¹¹. No obstante esto, san Francisco de Borja ordenó que no se cambiase nada, de momento, para no incomodar al marqués de Priego. La misma sensibilidad mostró ante la propuesta de cambiar la clase de gramática por otra de casos de conciencia para los propios jesuitas. Borja no aprobó quitar los estudios de Montilla “*porque estas mudanças no se hazen sin nota de la religión*”, si bien autorizó el cambio con la condición de que se pudiera realizar sin grandes dificultades y contando con el consentimiento del marqués de Priego¹¹².

Otras fundaciones

Estando Borja en Portugal, fue amonestado por Laínez para que no dejara sus obligaciones, y posteriormente lo reclamó a Roma en 1561, a través del papa, para confiarle el cargo de asistente general, dejado vacante por Luís Gonçalves da Cámara. Hizo el viaje durante el verano de 1561 y llegó a Roma el 7 septiembre, pero no llegó a asumir de inmediato el cargo de asistente, sino el de vicario, por la ausencia de Laínez —para asistir al Coloquio de Poissy (Francia) y a Trento en 1562, al reanudarse las sesiones del

¹⁰⁸ A. ASTRAIN II, 117.

¹⁰⁹ Francisco de Borja al Rector de Montilla, Frascati 19.09.1569, *Borgia* V, 184.

¹¹⁰ Francisco de Borja a Juan de Cañas, Roma 04.09.1570, *Borgia* V, 488.

¹¹¹ Juan Suárez a Francisco de Borja, Burgos 27.03.1570, *Borgia* V, 370.

¹¹² Francisco de Borja a Juan de Cañas, Roma 04.09.1570, *Borgia* V, 487-490.

concilio— y Salmerón que había quedado como vicario, que en el mes de mayo fue destinado al concilio en calidad de teólogo pontificio. Terminado el concilio, en diciembre de 1563, Laínez emprende el viaje de regreso a Roma, adonde llega el 12 de febrero de 1564. Cuatro días después, Francisco de Borja asumió formalmente la función de Asistente general de España y Portugal. En este tiempo intervino en la fundación de otros colegios de Andalucía: *Trigueros* (Huelva) comenzó en 1562 por la iniciativa del clérigo Francisco de la Palma¹¹³; *Cádiz*¹¹⁴ se inició en 1564, como consecuencia de las misiones de los PP. Diego López y Gregorio de Mata en las almadrabas¹¹⁵.

También se había interesado Borja por un colegio en *Jerez*, siendo aún duque de Gandía, según indicaba el jerezano Cristóbal Mendoza en cartas dirigidas a san Ignacio y a Polanco desde Gandía el día 1 de septiembre y 22 de octubre de 1549¹¹⁶. A ese interés correspondió san Ignacio aprobando la fundación en 1549¹¹⁷, que fue gestionada por el P. Cristóbal Mendoza en 1550. Borja medió con el rey de Bohemia, Maximiliano II de Habsburgo, y su esposa María, hija del Emperador, regentes de España en ausencia de Carlos V, para que escribieran cartas de presentación y autorizaran la financiación municipal del colegio¹¹⁸. También intercedió ante Julio III para la unión de unos beneficios y llegó a disponerse de una casa en 1552, pero no prosperó este colegio, en parte por la penuria de recursos tanto personales como materiales, por lo que, a pesar del interés de san Ignacio por esta ciudad, no se pudo abrir casa en Jerez hasta 1577¹¹⁹.

4. Preósito General. Fundación de colegios

Tras la muerte de Diego Laínez, Francisco de Borja fue elegido vicario general, el 20 de enero de 1565 y, sin demora, convocó la congregación general en la que resultó elegido Preósito General en la primera votación, el 2 de julio de 1565, cuando contaba 54 años de edad.

Los colegios experimentaron un constante aumento, pues de los 50 existentes a la muerte de Ignacio (1556), se pasó a 163 en 1574, es decir, más del triple en un tiempo de 18 años. En este tiempo se fundó en Andalucía el *Oficio de Indias* (1566)¹²⁰. El colegio de Marchena (Sevilla) comenzó el 19 de enero de 1567 por iniciativa de los

¹¹³ A. ASTRAIN, II, 56.

¹¹⁴ A. ASTRAIN, II, 57; Cf. I. AZCÁRATE RISTORI, *Los jesuitas en la política educativa del Ayuntamiento de Cádiz (1564-1767)*, Facultad de Teología, Granada 1996.

¹¹⁵ P. ANTÓN SOLÉ, *Los pícaros de Conil y Zahara: estudio histórico sobre los jesuitas y las almadrabas del Duque de Medina Sidonia en la segunda mitad del siglo XVI*, Jerez Industrial, Cádiz, 1965.

¹¹⁶ *Epp. Mixtae*, II, 275-277.

¹¹⁷ F. MEDINA, "El proceso fundacional...".

¹¹⁸ *Chronicon*, II, 1550, nº 314-315.

¹¹⁹ Cf. H. SANCHO DE SOPRANIS, "El colegio de Jerez", en *Establecimientos docentes de Jerez de la Frontera en la segunda mitad del siglo XVI*, Centro de Estudios Jerezanos, Jerez de la Frontera 1959, 51-75.

¹²⁰ Cf. A. GALÁN GARCÍA, *El oficio de Indias de los jesuitas en Sevilla 1566-1767*, Fundación Fondo de cultura de Sevilla, Sevilla 1995.

duques de Arcos¹²¹, mientras que el de Segura de la Sierra (Jaén) perteneciente a la provincia de Toledo, fue fundado por el caballero Cristóbal Rodríguez Moya, en 1569¹²². En Baeza el maestro Juan de Ávila había ofrecido el colegio que había fundado allí, pero no se aceptó por la enorme carga lectiva que tenía. Finalmente, el colegio jesuita de Baeza (Jaén) se fundó con la herencia que dejó para ello Elvira Ávila, cuya donación fue aceptada por el provincial Juan Cañas el 31 de marzo de 1570¹²³.

El colegio de *Málaga* fue el último que aprobó Francisco de Borja, pero no consta como tal fundación de este generalato ni en Astrain¹²⁴ ni en la relación de colegios fundados por san Francisco de Borja que se exhibe en el palacio ducal de Gandía. Por esa razón nos detenemos más en su proceso¹²⁵.

Se debe a la iniciativa del obispo Francisco Blanco Salcedo, que logró el respaldo del Ayuntamiento y de la oligarquía local. Una primera solicitud fue realizada por el obispo el 4 de octubre de 1569¹²⁶. Como respuesta, el mes de agosto de 1570 el provincial Cañas envió a Málaga a los PP. Gonzalo Meléndez y Gaspar Sánchez para predicar una misión y tratar de la fundación con el Prelado, que, nuevamente se dirigió a Francisco de Borja con una segunda petición oficial, el 21 de agosto de 1570¹²⁷, secundada por el Cabildo municipal¹²⁸. Escribió también una representante de la oligarquía local, doña Ana Pacheco de Alarcón, hermana del P. García Girón de Alarcón Pacheco. En Roma fue admitida a estudio esta petición¹²⁹, pero el proceso se vio alterado por el viaje de Borja a la península Ibérica.

Pío V siempre vio con preocupación el avance turco, y, para frenarlo, promovió desde 1566 la creación de una liga, solemnemente proclamada en San Pedro el 25 de mayo de 1571. Para ratificarla y llevarla a la práctica, envió a España y Portugal una legación presidida por su sobrino nieto el Cardenal Bonelli, llamado Cardenal Alejandro. Quiso el papa que le acompañara el general de los jesuitas, Francisco de Borja, con la intención, también, de arreglar el matrimonio de don Sebastián de Portugal con Margarita de Valois (hermana de Isabel de Valois, mujer de Felipe II), para que no se casara con el hugonote Enrique de Borbón –futuro Enrique IV–, matrimonio que finalmente se llevó a cabo y fue seguido de la matanza de la noche de san Bartolomé. Otro objetivo del viaje era evitar que Catalina de Austria saliera de Portugal y moderar la

¹²¹ A. ASTRAIN, II, 239; Cf. J. J. LOZANO NAVARRO, *La Compañía de Jesús en el Estado de los duques de Arcos: el colegio de Marchena (siglos XVI-XVIII)*, Universidad, Granada 2002; RAMOS SUÁREZ, M.A., *El colegio de la Encarnación de Marchena. De la Compañía de Jesús al Colegio Santa Isabel*, Codexsa, Sevilla 2008.

¹²² A. ASTRAIN, II, 240. Cf. G. NAVARRO, “El colegio de jesuitas de Segura de la Sierra”, *Boletín de Estudios giennenses*, 65 (1970), 59-65.

¹²³ A. ASTRAIN, II, 240.

¹²⁴ A. ASTRAIN, III, 33-35, incluye la fundación de Málaga en el generalato de Mercurian.

¹²⁵ W. SOTO ARTUÑEDO, *La Fundación del colegio de San Sebastián, primera institución jesuita en Málaga*, Universidad Málaga 2003.

¹²⁶ ARSI, *Epp. Ext.* 11, 271, publicada en *Borgia*, V, 190-191.

¹²⁷ ARSI, *Epp. Ext.* 12, 36-37, publicada en *Borgia*, V, 476-478.

¹²⁸ ARSI, *Epp. Ext.* 24 (Epistolae Communitatum), 16-17: 20 de agosto 1570.

¹²⁹ Polanco a toda la Compañía, Roma, 31.12.1570, *Polanci Complementa*, Madrid 1917, II, 113.

presunta errónea dirección espiritual del jesuita Gonçalves da Câmara, confesor del rey don Sebastián¹³⁰. Por entonces era embajador de España en Portugal Juan de Borja, hijo de Francisco de Borja. La comitiva emprendió el viaje el 30 de junio de 1571, y el 15 de agosto Felipe II escribía una carta a Borja congratulándose por su venida a España, y se la enviaba con su hijo Fernando, a quien mandaba que le acompañara todo el viaje.

En Madrid Borja se ocupó del colegio de Málaga¹³¹, llamando al provincial de Andalucía para concluir el proceso de su fundación¹³². Polanco testificará más tarde que en este viaje es cuando fue aceptado dicho colegio:

“[...], como también en España se ha dado principio a los colegios de León y Málaga, y a una casa de probación en Villagarcía, las quales fundaciones aceptó en este camino que hizo nuestro Padre [...]”¹³³

La comitiva partió de Lisboa el 13 de diciembre de 1571, con Borja ya enfermo, trayendo España y llegando a Francia, para encontrarse con la reina madre Catalina de Médicis en Blois. En Lyon, donde Borja sufrió un notable agravamiento, se le unió su hermano Tomás, futuro obispo de Málaga. Se vio obligado a detenerse en Saint-Jean-de-Maurienne (Saboya) y Modane, hizo el trayecto de Turín a Ferrara en barco y allí se detuvo cuatro meses por la enfermedad. El 3 de septiembre partió de Ferrara, pasó por Loreto y, perdiendo la vida por el camino, llegó a Roma el 28, falleciendo el 30 de septiembre de 1572.

No hemos localizado la patente de fundación del colegio de Málaga¹³⁴, quizás por haberse aceptado por el mes de octubre de 1571, en mitad del que sería el último viaje del P. General, pues moriría a los dos días de regresar a Roma, por lo que, con la convocatoria de la congregación general y nombramiento de su sucesor, se interrumpió el proceso burocrático¹³⁵.

5. Devoción a san Francisco de Borja

El santo duque gozó en la Edad Moderna de cierta devoción fomentada por los jesuitas con motivo, sobre todo, de su beatificación y canonización, efectuadas por Urbano VIII el 23 noviembre 1624 y Clemente X el 12 abril 1671. Ambos acontecimientos

¹³⁰ Cf. E. GARCÍA HERNÁN, E., *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del Pontificado (1571-1572)*, Generalitat Valenciana, Valencia 2000; A. VILLACORTA BAÑOS-GARCÍA, *Don Sebastián, Rey de Portugal*, Ariel, Barcelona 2001, 63,84.

¹³¹ ARSI, Hisp. 141, 325: Carta cuatrimestral de 21.01.1572.

¹³² Borja a Nadal, Madrid 26.10.-08.11.1571, *Borgia V*, 633-634.

¹³³ Polanco a toda la Compañía, 31.12.1572, *Polanci Complementa*, Madrid, 1917, II, 180:

¹³⁴ ARSI, Inst., 252; Historia Societatis, 134, “Pattentes acceptionum collegiorum”: en este volumen, donde se conservan patentes de colegios de esta época no aparece la de Málaga.

¹³⁵ Santibáñez indica que la noticia de la aceptación canónica de la fundación no llegó a España hasta finales de 1573, por lo que Gonzalo Meléndez tomó el cargo de superior y no el de Rector, SANTIBÁÑEZ, JUAN DE, o.c., 3ª parte, cap. 3.

fueron muy celebrados, especialmente en las ciudades donde había colegio de la Compañía¹³⁶ y con ocasión de estas fiestas los mejores artistas andaluces pintaron o tallaron imágenes del santo. Se conservan bastantes de ellas salidas de las manos de Alonso Cano, Martínez Montañés, Valdés Leal, Duque Cornejo... Pedro de Mena también talló para el colegio de Málaga varias imágenes de medio cuerpo, entre ellas, una de san Francisco de Borja¹³⁷, que, después de la expulsión de los jesuitas fueron trasladadas a la parroquia de Santiago¹³⁸ y allí desaparecieron, pasto del saqueo y las llamas el 11 de mayo de 1931.

Otro motivo para la devoción a san Francisco de Borja fue su fama como protector contra los terremotos, especialmente con ocasión del seísmo llamado de Lisboa, entre las 10 y las 11 de la mañana del 1 de noviembre de 1755. En Málaga se acudió a su intercesión y se le hizo una novena fomentando la devoción a este santo como protector contra los terremotos. La Imprenta de la dignidad episcopal publicó la obra *Especial abogacía y patrocinio del Señor San Francisco de Borja para librar a sus devotos de los peligros de los terremotos*¹³⁹, en la que se explicaban las razones de ese patrocinio, remontándose a la estancia del santo en Baza en 1522 con su bisabuela María de Luna, ya que salió indemne de los varios movimientos sísmicos que sacudieron la zona. Posteriormente, un retrato suyo comenzó a sudar el 6 de mayo de 1627, como presagio de movimientos telúricos. La leyenda fue en aumento, y la ciudad de Nápoles lo nombró patrono contra los terremotos en 1695, después de sufrir una fuerte sacudida en septiembre de 1694.

El Cabildo de la ciudad de Málaga acordó el 19 de diciembre de 1755 nombrarlo copatrono y protector de Málaga contra los terremotos, y dedicarle una fiesta en el colegio jesuita, con asistencia del Ayuntamiento, que según acuerdo de enero del año siguiente se celebraría el 10 de octubre, dotándola con 330 reales¹⁴⁰. Expulsados los jesuitas, se acordó conmutar esta fiesta en la parroquia de los Mártires, sin cargo a las Temporalidades¹⁴¹.

Era normal que los colegios tuvieran fiestas en su honor, como la instaurada en 1678 en el colegio Santa Catalina, de Córdoba¹⁴², o la fundada por don Diego Daza Maldo-

¹³⁶ Ver la celebración en Málaga en W. SOTO ARTUÑEDO, *La actividad de los jesuitas en la Málaga Moderna (1572-1767)*, CajaSur, Córdoba 2004, 103-106.

¹³⁷ Cf. J.L. ROMERO TORRES, "Escultura barroca malagueña en el contexto andaluz", en J.M. MORALES FOLGUERA, (Dir), *Málaga en el siglo XVII*, 124.

¹³⁸ Archivo Municipal de Málaga (en adelante AMM), AA. CC., 208 (1816), 31-32: 10.01.1816.

¹³⁹ *Especial abogacía y patrocinio del Señor San Francisco de Borja para librar a sus devotos de los peligros de los terremotos. Dalo a luz pública para consuelo de los afligidos en la ocasión presente de los espantosos temblores, un devoto del santo. También se publicó la Novena al glorioso San Francisco de Borja, cuarto duque de Gandía y después tercero General de la Compañía de Jesús, singularísimo protector contra los terremotos*. Dalo a la luz un devoto del santo. Cf. A. LLORDÉN SIMÓN, *La imprenta en Málaga*, Caja de Ahorros Provincial de Málaga, 1973, 77-78.

¹⁴⁰ AMM, AA.CC., 146 (1755), 520; 147 (1756), 1 y 674; W. SOTO ARTUÑEDO, *La actividad de los jesuitas en la Málaga Moderna*, 378-379.

¹⁴¹ Archivo General Simancas (AGS), Gracia y Justicia, leg. 680 s/f.: "Relación de Trece Mem[oria]s ó Fundaz[ión]es ...".

¹⁴² "Memorias del colegio de la Compañía de Jesús de Córdoba, desde el año de 1553 hasta el de 1741. Dos volúmenes", Resumen de 1925 en el Archivo Histórico de la Provincia Bética SJ, Granada, 101.

nado en el colegio de Málaga con 600 ducados de censo que se redimió y se empleó en redimir otro censo que el colegio tenía sobre sus bienes y que, expulsados los jesuitas, se cumplía en la parroquia de San Juan por 198 reales de réditos de un capital de 6.600 reales¹⁴³. En Carmona fue Valeriana Cabrera quien dejó varias casas para celebrar la fiesta con su renta¹⁴⁴.

Trigueros (Huelva) también lo nombró protector de terremotos y edificios ruinosos en sesión celebrada el 21 de diciembre de 1755. El 25 de enero del año siguiente hicieron lo mismo conjuntamente los cabildos eclesiástico y secular de la villa de Huelva, nombrando patronos a San Felipe Neri y a San Francisco de Borja¹⁴⁵. Probablemente de esta época viene el patronazgo de Bonares (Huelva), por lo que una imagen suya preside el altar mayor de la iglesia parroquial.

Los jesuitas pusieron como titular de algunas de sus iglesias o colegios a San Francisco de Borja, como sucede con la iglesia jesuita de Las Palmas de Gran Canaria, en recuerdo de las primeras misiones que Borja, siendo general, ordenó llevar a cabo en las islas, a petición del obispo don Bartolomé de las Torres que en 1566 embarcó consigo a los PP. Diego López, Lorenzo Gómez y los HH. Luís Ruiz y Alonso Jiménez¹⁴⁶. También lo tuvieron por titular las iglesias jesuitas de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz) y Trigueros (Huelva).

6. Epílogo: reliquias borgianas

Como se ve, es mucha la historia vivida por san Francisco de Borja en Andalucía, fruto de la cual, los principales colegios jesuitas prestaron sus servicios a la sociedad andaluza. Nos recuerdan esa historia, además de los edificios —ya desprovistos de su original destino— y la abundante iconografía borgiana presente en nuestra tierra, algunas inscripciones, como la que figura junto al púlpito desde el que predicó en el sevillano Patio de los Naranjos. En la Comisión Municipal Permanente de Córdoba, del 27 de enero de 1956 se aprobó poner otra que recordara el lugar del primer edificio del colegio de Córdoba, donde vivió S. Francisco de Borja, en la casa que fue de los señores Baquerizo, actual “Mesón Bandolero”, frente a la puerta de los Deanes en la calle Torrijos, pero esta placa desapareció, si es que llegó a colocarse¹⁴⁷.

También nos ha legado la Historia algunas joyas que a modo de recuerdo, casi de reliquias, nos retrotraen a Borja, como son algunos objetos del inventario artístico

¹⁴³ AGS, Gracia y Justicia, leg. 680 s/f.: “Relación de treinta y una Memorias o Fundaz[ion]es que se están cumpliendo de Cuenta del Caudal de Temp[oralidade]”, Juan Antonio Archimbaud y Solano, Madrid 08.03.1785

¹⁴⁴ F. PIZARRO ALCALDE, “El Colegio de San Teodomiro, de la Compañía de Jesús en Carmona, (1619-1767)”, *Carel. Revista de Estudios Locales* 6 (2008), 2.583-2.672, 2.653.

¹⁴⁵ D. ROPERO, “La expulsión de los jesuitas”, *Revista de S. Antonio Abad*, Ayuntamiento de Trigueros, 1991: <http://www.trigueros-web.com/Jesuitas.htm>

¹⁴⁶ Cf. J. ESCRIBANO GARRIDO, *Los jesuitas y Canarias, 1566-1767*, Facultad de Teología, Granada 1987.

¹⁴⁷ Debo este dato a D. Juan Galán, del Archivo Municipal de Córdoba.

de la Provincia Bética que la tradición vincula con el santo noble. El antiguo colegio de Montilla recibió un libro de horas y lo guardó hasta la expulsión de los jesuitas “*con reverencia [...] por haber sido de San Francisco de Borja*”. Después pasó a manos del vicario y cura de Montilla, Pedro Fernández de Villar, y a su sucesor Pedro Ruiz de Toro, a cuya muerte fue entregado por los albaceas con cargo de misas, al sacerdote Juan de Astorga Baquerizo, junto con otro más pequeño, también de Borja, que después regaló a su hermano José, abogado de la Chancillería de Granada. Juan Astorga lo mandó encuadernar, dado el deterioro del forro anterior que no era el original¹⁴⁸.

En la Comunidad de Cartuja (Granada) se conserva una casulla usada por san Francisco de Borja, de 110 x 62 cm, a juego con un cubre cáliz y bolsa de corporales, de seda bordada en hilo de color, del siglo XVI, procedente del traslado de la casa de formación de San Jerónimo (Murcia) al constituirse en 1894 el Colegio Máximo de Cartuja en Granada.

Por su parte, la comunidad del Sagrado Corazón de Sevilla posee el que puede ser uno de los primeros retratos del santo, en óleo sobre lienzo, de escuela sevillana, del s. XVI. Tiene un tamaño de 67 x 56 cm, y su antigüedad queda atestiguada por un rótulo que dice “P. Francisco de Borja”, sin más tratamiento de Venerable, beato o santo, que recibiría después. En Cartuja hay otro retrato, de buena factura y posterior, en el que muestra la aureola de santo. Es un óleo sobre cobre, de la escuela madrileña, del s. XVII, de 45 x 34 cm.

Finalmente, un objeto particular es una espada de hoja ancha, calada en su parte más cercana a la empuñadura, que se muestra en el museo de la parroquia prioral de Santa María de Gracia en Carmona, si bien equivocan sus datos al atribuirla a San Ignacio. Apoyamos nuestra asignación en una anotación de la “Historia del colegio de Carmona” referida al tiempo del primer rector Juan Muñoz de Gálvez¹⁴⁹ (julio 1622-mayo 1626), en el cap. 5º:

“Por este mismo tiempo entró el colegio en posesión de una singular reliquia de San Francisco de Borja, y es una espada ancha jineta¹⁵⁰ con guarnición dorada y buena hoja de que el santo usó en vida. Dióselo a su hijo y heredero en el estado¹⁵¹, a un caballero amigo suyo llamado Mansilla de

¹⁴⁸ Certificado de Juan de Astorga Baquerizo, de 20 de junio de 1782, añadido en el mismo libro.

¹⁴⁹ El P. Muñoz de Gálvez intervino en la fundación en 1519, siendo el primer superior, con nombramiento del Provincial, sin patente del P. General. Algunos años después volvió a Carmona para ser el primer rector con patente del General en julio de 1622.

¹⁵⁰ La espada jineta es de origen nazarí, aunque adoptada por los cristianos, que corresponde a un tipo de espada recta, de doble filo con canal hasta la mitad, de empuñadura huesiforme y con pomo redondo, de una sola mano, y cuyos arriaces de forma redondeada caían hacia la hoja dejando un mínimo espacio entre sí. Tiene dos variantes muy bien diferenciadas: la de armas, y la de “parada” u “oficialía”, siendo la mayoría de estas últimas, armas de corte, para llevarla en el arzón del caballo.

¹⁵¹ Carlos de Borja Aragón y Castro, V duque de Gandía (1530-1592), embajador extraordinario de SM ante la Serenísima de Génova y pacificador de Génova en 1575.

Lugo, guardajoyas de la majestad de la señora emperatriz doña María¹⁵², cuando habiendo enviudado en Alemania se volvió a Madrid, asegurando la había ceñido su santo padre y dicho caballero con la misma aseveración se la dio en Madrid a don Juan Barrientos Villafuente, regidor de Carmona y alguacil mayor de su cabildo, el cual por lo mucho que estimó a la Compañía dio tan preciosa joya a este colegio afirmando todo lo referido y por el dicho caballero tan grande siempre en Carmona se ha tenido y tiene por prenda del santo la dicha espada digna de toda veneración, mayormente de nuestros religiosos soldados jesuitas para que armados y alentados con la espada de su general, peleen animosos las batallas de Dios de los ejércitos contra el demonio, su declarado enemigo”¹⁵³.

No parece figurar este objeto entre los que pasaron a la iglesia de Santa María de Gracia después de la expulsión de los jesuitas de 1767, por lo que es probable que fuese adquirido por otra parroquia y llegara a ésta después de la supresión de parroquias de 1911¹⁵⁴.

¹⁵² María de Austria (1528-1603) casó con su primo Maximiliano II de Habsburgo en 1548, enviudó en 1576 y regresó a España en 1582, retirándose al Convento de las Descalzas Reales de Madrid con su hija Margarita. Dejó una donación en 1589 para fundar el Colegio Imperial de Madrid.

¹⁵³ Historia del Colegio de Carmona (Agosto de 1620 a 1754) escrita por el P. Juan B.^a de Algaba, Archivo Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, Alcalá de Henares, C-198 (126), cap. 5.

¹⁵⁴ J. GONZÁLEZ ISIDORO, “Memoria de los edificios”, en *Carmona ciudad y monumentos*, Carmona, 1993, 223-231.

***EL DIVORCIO EN LAS PRIMERAS COMUNIDADES
CRISTIANAS: UNA INVITACIÓN AL IDEAL Y COMPRENSIÓN
FRENTE AL FRACASO***

Gustavo A. Morales López

Sumario: Las primeras comunidades cristianas tuvieron distintas lecturas a un mismo problema: el divorcio. En efecto, resulta novedoso el modo cómo se abordó este tópico en los escritos bíblicos del Nuevo Testamento. La novedad se verifica, por una parte, en que si la ley de Moisés admitía el repudio dado a la mujer, Jesús dejará de manifiesto que aquello fue sólo “por la dureza de vuestro corazón”, puesto que “en el principio” (en el proyecto original de Dios) esto no estaba contemplado. La oferta de Dios al hombre siempre es tendente hacia el ideal, cuestión que Jesucristo deja claro a sus interlocutores. Sin embargo, frente a ese ideal sugerido se deja ver la realidad de la vida misma, en la que la fragilidad humana aparece con fuerza dañando el proyecto matrimonial. En las afirmaciones de Mateo y Pablo se sugiere una atención a problemas concretos que las primeras comunidades debieron enfrentar al respecto. El presente escrito analiza lo anterior y sugiere que, sin rebajar la propuesta del ideal del matrimonio indisoluble, habrá que poner mayor atención en el presente ante la realidad dolorosa que viven quienes han fracasado en el matrimonio.

Summary: The first Christian communities developed different ways of facing the same problem: divorce. In fact the novel aspect is the way this topic was treated in biblical writings of the New Testament. Moses’ Law admitted female repudiation whereas, Jesus stated that it was only because of “the coldness of your heart”; since “in the beginning” (in God’s original project) all this was not contemplated. The offer that God makes to man is always aimed at the ideal, an issue that Jesus Christ explains clearly to his disciples. However, in front of that ideal suggested, we can clearly see the reality of life itself, in which human fragility strongly appears to be damaging the marital project. Special attentions to specific problems that first communities had to face in relation to that subject are suggested in Matthew’s and Paul’s statements. This essay analyses everything mentioned above and suggests that without diminishing the proposal of an indissoluble marriage, we should pay more attention to the present, especially in relation to the painful reality of those who have failed in marriage.

Palabras clave: Indisolubilidad del matrimonio, divorcio, Iglesia primitiva, fracaso conyugal.

Key words: Indissoluble marriage, divorce, primitive church, marital failure.

Fecha de recepción: 10 junio de 2009

Fecha de aceptación y versión final: 15 mayo de 2010

1. Introducción

El divorcio es un tema complejo de abordar por las muchas cuestiones implicadas en el mismo. La realidad muestra que la ilusión inicial del paso dado en el sí matrimonial en ocasiones se deteriora, se diluye, dando con ello paso a la fuerte experiencia de la ruptura, a la cual en no pocas ocasiones se asocia el sufrimiento para los implicados y sus familias. Por eso, también se dice que estamos frente a un tema especialmente controvertido y de dolorosa actualidad, que afecta por igual a creyentes y a no creyentes. No por casualidad, las cifras son verdaderamente alarmantes en el mundo occidental¹, y el análisis de su causa es tan amplio que realmente se torna inabarcable.

¿Cómo hacer frente a esta verdad difícil de abordar? Hoy como ayer son muchos los que dedican sus mejores esfuerzos a tratar esta problemática. Hay que reconocer, además, que para las religiones ha supuesto un desafío buscar alguna forma de mitigar el impacto que produce este problema en los afectados y en el conjunto de la sociedad. Así, en relación con ello cabe preguntarnos: ¿Cómo resolvió este tema el cristianismo en sus inicios? ¿Hubo una sola respuesta o, atendiendo a la realidad, debió mostrar senderos a explorar para responder a una cuestión tan real como compleja?

Resulta novedoso, en efecto, captar la forma cómo se abordó el tema en los textos bíblicos del Nuevo Testamento. La novedad se expresa, por una parte, en que si la ley mosaica admitía el repudio dado a la mujer, esto será solamente “por la dureza de vuestro corazón”, como lo expresará Jesús, dado que “en el principio” (en el proyecto original de Dios) lo que se contemplaba era otra cosa. Sin embargo, frente a ese ideal sugerido, se deja ver el impacto de la realidad que viven personas concretas de las comunidades destinatarias de los escritos y en los que se generan los mismos. Cuestión que introduce ya en los propios autores bíblicos la forma novedosa con que el divorcio es tratado.

Ahora bien, nuestro trabajo lo que intenta es mostrar lo anterior. En efecto, en el presente estudio abordamos el análisis del divorcio tratado en los evangelios y en san Pablo. En un primer momento revisamos el contenido que se observa desde la perspectiva de Marcos y Lucas; en un segundo momento revisamos la cláusula de excepción que aparece en Mateo y también la situación excepcional que Pablo considera; luego aludimos a una realidad que subyace en las rupturas matrimoniales, y que a nosotros nos desafía, que es el fracaso como elemento constitutivo de la experiencia humana. Postulamos que la propia realidad actual del divorcio, especialmente algunos casos dolorosos en el interior de la comunidad eclesial (como situaciones excepcionales), han de ser atendidos a la luz de la experiencia de la comunidad primitiva. Entendemos que el ideal sigue siendo la propuesta que hay que intentar subrayar y animar a vivir en la co-

¹ “Los datos estadísticos sobre separaciones y divorcios que vamos conociendo cada día nos muestran cómo las rupturas de pareja están aumentando en las sociedades occidentales... Aunque es un acontecimiento al que nos estamos empezando a acostumbrar por la frecuencia con la que ocurre, no por ello deja de ser, en muchos casos, una experiencia muy traumática para la pareja que se separa o divorcia y para sus hijos” R. M. BOAL HERRANZ, “Separación y divorcio: de la desolación al autocrecimiento”: *Moralia* 31 (2008) 481-497. Aquí, 481-482.

tidianeidad, pero también hay que considerar que ese ideal está tensionado fuertemente por la debilidad humana y el fracaso asociado a ella en el proyecto conyugal.

Realizadas las precedentes reflexiones, finalizamos con algunas consideraciones que nos parecen relevantes para abordar este tema.

2. Perspectivas de Marcos y Lucas

Apuntamos los textos² que aparecen en Marcos y Lucas, entendiendo que en el primero Jesús es “retado” con probable mala intención, mientras que el texto lucano es una afirmación taxativa y sin previa discusión. Hemos de decir, además, que las discusiones que Jesús mantiene con los fariseos muestran en el trasfondo que los interlocutores son conocedores de un texto de la ley mosaica, que es clave (Dt 24, 1-4) y sobre el cual se darán dos claras (¿y contradictorias?) interpretaciones.

Dt 24, 1-4 afirma: “Si un hombre toma a una mujer y se casa con ella, y resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrada, le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa. Si después de salir y marcharse de casa de éste, se casa con otro hombre, y luego este otro hombre le cobra aversión, le redacta un libelo de repudio, lo pone en su mano y la despide de su casa (o bien, si llega a morir este otro hombre que se ha casado con ella), el primer marido que la repudió no podrá volver a tomarla por esposa después de haberse hecho ella impura. Pues sería una abominación a los ojos de Yahveh, y tú no debes hacer pecar a la tierra que Yahveh tu Dios te da en herencia”³.

A este respecto resulta clave leer con atención el documento de la Misná, recogiendo precisamente las interpretaciones sobre el mandato de Moisés contenido en el Deuteronomio. En efecto, sostiene el documento de divorcio (Guitín 9, 10): “La escuela de Shammai afirma: nadie se divorciará de su mujer a no ser sólo si encuentra en ella indecencia, ya que está escrito: *porque encontró en ella algo ignominioso*. La escuela de Hillel enseña: incluso si lo deshonoró, ya que está escrito: *porque encontró en ella algo ignominioso*. R. Aquiba dice: incluso porque encontró a otra más hermosa que ella, ya que está escrito: *si no encuentra gracia a sus ojos*”⁴.

Se entiende que en el tiempo de Jesús la gran discusión en torno al divorcio radicaba en la interpretación que se hacía sobre el mandato de la ley mosaica (Dt

² Seguimos la versión de la BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.

³ El subrayado es nuestro.

⁴ Cf. C. DEL VALLE, (ed.), *La Misná*, Sígueme, Salamanca 2003², 615. El subrayado es del autor.

24,1). Tal como lo explica el segundo texto citado, las escuelas tenían distinta forma de entender tal mandato; mientras la escuela de Shammai, de talante rigorista, admitía restrictivamente el adulterio y la mala conducta como causa de divorcio, los rabinos de la escuela de Hillel, que eran más laxos, consideraban prácticamente cualquier cosa una razón para divorciarse. “La escuela de Hillel, más indulgente y laxa en este punto, interpretaba la problemática expresión del Deuteronomio -24,1- (“algo vergonzoso” – *erwath dabar*–) en el sentido de que cualquier cosa desagradable al hombre (por ejemplo, ¡dejarse quemar la comida!) podía ser motivo de divorcio. La escuela de Shammai, más rígida, entendía lo “vergonzoso” en un sentido moral, esto es, como inmoralidad o adulterio”⁵.

2.1. *Pregunta Capciosa*

Ahora bien, citando el evangelio de san Marcos vamos a observar la hondura de la respuesta de Jesús ante la prescripción de Moisés. No es difícil captar que aquí se trata de poner a Jesús en la disyuntiva de “adherir” con su respuesta a una determinada línea interpretativa y quedando, por tanto, en mal pie respecto de la otra.

Mc 10, 1-12: “Y levantándose de allí va a la región de Judea, y al otro lado del Jordán, y de nuevo vino la gente donde él y, como acostumbraba, les enseñaba. Se acercaron unos fariseos que, para ponerle a prueba, preguntaban: ‘¿Puede el marido repudiar a la mujer?’ Él les respondió: ¿Qué os prescribió Moisés?’ Ellos le dijeron: ‘Moisés permitió escribir el acta de divorcio y repudiarla’. Jesús les dijo: ‘Teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón escribió para vosotros este precepto. Pero desde el momento de la creación, Él los hizo varón y hembra. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y los dos se harán una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió no lo separe el hombre’. Y ya en casa, los discípulos le volvían a preguntar sobre esto. Él les dijo: ‘Quien repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra aquélla; y si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio’.

La autoridad de Jesús para enseñar se torna indiscutible y se diferencia de los líderes religiosos de su tiempo; esto se observa claramente en este relato. Siguiendo el análisis que hace Gnilka⁶, en esta perícopa, que es autónoma, hay que considerar a Marcos como autor, y esto se deduce de su intención teológica: Jesús va camino a Jerusalén. El relato que nos ocupa tiene dos partes bien diferenciadas. En la primera (vv. 2-9), el

⁵ R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Rialp, Madrid 1965, 111-117. Aquí, 111.

⁶ Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, v. II, Sígueme, Salamanca 1986, 79-91.

adoctrinamiento del pueblo, la discusión con los fariseos está centrada en la posibilidad del divorcio dada por Moisés. Formalmente, es una disputa que no pretende mostrar la reacción de quienes interrogan, sino adoctrinar a la comunidad. En la segunda parte, en tanto (vv. 10-12), las enseñanzas van dirigidas hacia los discípulos.

De ese modo, se observa en este texto el debate que la comunidad mantuvo con interlocutores judíos y también, probablemente, con personas de la misma comunidad que manifestaban sus dudas al respecto. Estamos hablando de una comunidad judeocristiana, con rasgos helenistas, puesto que el caso de una mujer que despide a su marido y vuelve a casarse alude claramente al derecho romano.

Con la pregunta capciosa se intenta poner a Jesús en contradicción con Moisés, esto es, con la ley. Frente al viejo orden judío, aquí se muestra con claridad el nuevo orden que Jesús explica en su doctrina; de hecho, frente a la concesión (o permisión) que aparece en el Antiguo Testamento (Dt 24,1), Jesús apela al proyecto original de Dios, que está “al principio” y que es, por tanto, anterior a Moisés. En efecto, Jesús, citando las expresiones aparecidas en Gn 1,27 y 2,24, sostiene la indisolubilidad del matrimonio, puesto que ella responde a la voluntad originaria de Dios. Por ello, “el ‘precepto’ de Moisés fue dado a los judíos solamente en atención a la ‘dureza de su corazón’ y debe ahora quedar suprimido, para dar lugar al restablecimiento del orden de la creación. Tal es la declaración que hace Jesús en nombre de Dios: Lo que Dios ha unido, no lo debe separar el hombre”⁷.

Lo anterior, como expresa Pérez Herrero⁸, muestra a Jesús situando la discusión correctamente: es decir, sin dejarse atrapar en una casuística absurda, como tampoco en la disputa de las distintas escuelas, deriva la solución del problema a su raíz, esto es, a la intención original del Creador. Por eso muestra que el adulterio es la ruptura de una relación no considerada simplemente como un contrato legal, sino como una alianza estable, muy similar a la que el mismo Dios ha hecho con Israel. Esa alianza será siempre animada y sostenida por el amor y no por la ley.

2.2. *La mujer, propiedad del marido*

Lc 16, 18: “Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio; y el que se casa con una repudiada por su marido, comete adulterio”.

Hay que señalar, contextualmente, que Lucas en todo el capítulo 16 pone en boca de Jesús una serie de dichos que, como es de suponer, son “materia obligada” para sus seguidores. Respecto a la indisolubilidad del matrimonio, la expresión de Jesús está situada inmediatamente después de aludir a la ley (vv. 16-17), si bien en el contexto to-

⁷ R. SCHNACKENBURG, *o. c.*, 112.

⁸ Cf. F. PÉREZ HERRERO, “Marcos”, en S. GUIJARRO OPORTO– M. SALVADOR GARCÍA (eds.), *Comentario al Nuevo Testamento*, PPC-Sígueme-Verbo Divino, Madrid 1995², 162.

tal del capítulo los juicios aparecen un tanto inconexos. Precisamente la devoción farisea a la Ley proporciona al autor la introducción de los dichos siguientes, tomados de Q, sobre el divorcio. Cabe preguntarse entonces la relación existente entre la expresión de Jesús sobre el divorcio con las expresiones anteriores sobre la Ley. Aquí se muestra con claridad que la prohibición que Jesús pronuncia sobre el divorcio no está de acuerdo con la licencia que se le concede al hombre para divorciarse, contenida en Dt 24,1-4⁹. Si bien Marcos y Mateo hacen alusión a la realidad primigenia de Gn 1,27 y 2,24, Lucas no menciona estos contenidos¹⁰.

A este respecto, hay quien reconoce¹¹ que la redacción lucana refleja sin duda la mentalidad judía, basada en una concepción veterotestamentaria, que centra su atención en la actuación del marido en caso de divorcio, de nuevas nupcias o de un posible matrimonio posterior con una divorciada. Esto tiene su raíz en la idea de que la mujer forma parte de las posesiones del hombre, en concreto del marido (así se ve, por ejemplo, en Éx 21,3,22; Jr 6,12; Nm 30,10-14; Est 1,20-22; Eclo 23, 22-27); de hecho, a éste (al marido) se le permite divorciarse de su mujer (Dt 24,1-4; Eclo 7,26; 25,16; 42,9).

La máxima de Jesús es rotunda en Lucas: prohibición absoluta (sin excepción) de divorcio, incluyendo la valoración negativa de un matrimonio posterior, al que considera como adulterio, delito condenado por el Antiguo Testamento. Así, Jesús radicaliza la legislación del AT estableciendo “como norma la monogamia y condena toda sucesividad poligámica, fundada en subsiguientes divorcios. Sus exigencias chocan directamente contra la práctica habitual del judaísmo palestinese de su época”¹².

Visto lo anterior, conviene atender entonces la significación de la excepción que aparece en san Mateo, puesto que ella muestra un punto crítico frente a la radicalización antes insinuada.

3. Las cláusulas de excepción

Probablemente, en el evangelio de Mateo se encuentran las cláusulas de excepción en el tema del divorcio que más problemas traen a la hora de explicitar el contenido aquí implicado. El tratamiento de las cláusulas sobre la *porneia*, que aparece en los dos textos que veremos, insinuará los problemas propios de los destinatarios del evangelio.

⁹ No hay duda que hay aspectos de la ley en que la enseñanza de Jesús se amplifica y va más allá de una aplicación y/o lectura restrictiva. Por eso se muestra que “en esta nueva etapa de la historia salvífica, el mensaje de Jesús aparece como más exigente que la ley del Antiguo Testamento” L. F. GARCÍA-VIANA, “Lucas”, en S. GUIJARRO OPORTO, – M. SALVADOR GARCÍA (eds.), *Ibid.*, 236.

¹⁰ Cf. R. E. BROWN, *Introducción al Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2002, 341.

¹¹ Cf. J. A. FITZMEYER, *El Evangelio según San Lucas*, III, Cristiandad, Madrid 1987, 737-745.

¹² *Ibid.*, 740.

3.1. *La cláusula mateana*

En Mateo dos son los lugares en los que aparece la cláusula de excepción. La primera está en el contexto del capítulo programático del evangelio, y cuyas afirmaciones estarán confrontando lo dado (la ley mosaica) con lo nuevo que aporta Jesús; la segunda afirmación, en tanto, se da en el contexto de la predicción sobre el Reino de Dios.

Mt 5, 31-32: “También se dijo: *El que repudie a su mujer, que le dé acta de divorcio*. Pues yo os digo: Todo el que repudia a su mujer, excepto el caso de fornicación, la hace ser adúltera; y el que se case con una repudiada, comete adulterio”.

Mt 19, 3-9: «Y se le acercaron unos fariseos que, para ponerle a prueba, le dijeron: “¿Puede uno repudiar a su mujer por un motivo cualquiera?” Él respondió: “¿No habéis leído que el Creador, desde el comienzo, *los hizo varón y hembra*, y que dijo: *Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne*? De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió no lo separe el hombre”. Dícenle: “Pues ¿por qué Moisés prescribió dar acta de divorcio y repudiarla?” Dícele: “Moisés, teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fue así. Ahora bien, os digo que quien repudie a su mujer —no por fornicación— y se case con otra, comete adulterio”».

3.2. *Diferentes miradas*

A juzgar por los escritos consultados, no ha sido fácil para la Iglesia interpretar los textos de Mateo que traen la cláusula sobre el divorcio. Es evidente que hay que poner atención a su contenido, sin desvirtuar la prohibición del divorcio presentada por Jesús en Marcos y Lucas. Según Schnackenburg¹³, en efecto, tres son las razones por las que debemos poner atención a la “excepción” de Mateo. Primero, el contexto de los lugares en que aparece. En el capítulo cinco, en el marco de las antítesis, Jesús muestra que quiere superar la ley vigente o darle una nueva categoría. Si admite como excepción la fornicación, no superaría a la escuela de Shammai, y cuando sostiene que “lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre” (19,6), expresa en sentido absoluto la no licitud del divorcio. Segundo, siendo tan importante esta cláusula, no se entiende que Marcos y Lucas la omitan. Y tercero, la prohibición absoluta del divorcio (salvo la separación sin nuevo matrimonio) viene atestiguada por Pablo.

Es necesario comprender que Jesús no rebaja el ideal de un amor indiviso y total, y para siempre, que pertenece al proyecto original de Dios. Sin embargo, la cláu-

¹³ Cf. R. SCHNACKENBURG, *o. c.*, 113.

sula que aparece en los textos de Mateo introduce una auténtica novedad. No se debe olvidar que en la mentalidad judía el varón dominaba de tal modo que sólo él podía disolver el matrimonio¹⁴, pero no cometer adulterio contra su matrimonio. En 5,32 la mujer es inducida al adulterio por culpa del marido, por lo que Jesús, por principio, cuestiona la legitimidad de su separación¹⁵.

Ahora bien, cabe preguntarse si con esta excepción el evangelista está indicando que está permitido el divorcio incluso a los cristianos, cuando en uno de los cónyuges se produce el adulterio. Veamos. Schillebeeckx afirma¹⁶ que lo que se observa en la praxis apostólica y post-apostólica muestra que no se ve en las dos cláusulas de Mateo una excepción a la ley de la indisolubilidad matrimonial. Más aún, la cláusula en Mateo es secundaria. No estamos hablando, según este autor, de una interpolación posterior, pero ello no obsta para creer que el autor del evangelio ha vuelto a tratar un *logion* de Cristo, en razón de un problema propio de la comunidad judeo-cristiana, del que Marcos y Lucas no dan cuenta en sus respectivos textos.

En la perspectiva precedente, cabe mencionar que las expresiones de Jesús referidas al divorcio muestran claramente su preocupación sobre el matrimonio como la defensa de un valor que tiene indiscutible consistencia en la realidad humana, aun cuando sea sometido fuertemente a los avatares epocales y culturales. Pero también se ha de admitir que los dichos sobre el divorcio tienen un sentido preciso, que responde a una cuestión anclada culturalmente. Por lo mismo, estamos ante una palabra “de defensa de los derechos de la mujer, que en aquella sociedad estaba continuamente amenazada de ‘expulsión’ de su propia casa por parte de su marido. Se prohíbe aquí que los maridos puedan ‘despedir’ a sus mujeres, limitando así su poder y protegiendo a la parte más débil”¹⁷.

No debemos olvidar, en efecto, que en la comunidad de Mateo el divorcio era lícito, asumiendo la excepción a la que hacemos referencia, por una cuestión de fondo que hay que considerar. ¿De dónde viene tal licitud? Según un estudioso¹⁸, es probable que estemos frente a una concesión hecha a los cristianos de origen judío, para que el marido de una mujer infiel pudiera casarse con otra, dado que la infidelidad de la pri-

¹⁴ Si bien la mayoría de los autores consultados coincide en esta afirmación, sin embargo, ella no es absoluta ni mucho menos, pues “se ha demostrado también la existencia en Palestina y el Oriente de una tradición jurídica desviada de la tradición mayoritaria; a tenor de la misma, las mujeres podían tomar la iniciativa del divorcio, como consta en los papiros de Elefantina, en los casos de separación de mujeres herodeas y, posiblemente, en actas de divorcio del wadi Muraba’at..., en pseudos Filón, ant. 42; indicios en el Talmud” G. THEISSEN - A. MERTZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 2000, 406, nota 34.

¹⁵ Cf. M. THEOBALD, “Jesús habla sobre el divorcio: ¿Ley o Evangelio?”: *Selecciones de Teología* 35 (1996) 223-240. Aquí, 228.

¹⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*, Sígueme, Salamanca 1968, 144-169.

¹⁷ A. DE MINGO, “Pluralismo ético en el Nuevo Testamento: El caso de la moral familiar”: *Moralia* 29 (2006) 405-415. Aquí, 408.

¹⁸ Cf. S. GUIJARRO OPORTO, “Mateo”, en S. GUIJARRO OPORTO - M. SALVADOR GARCÍA (eds.), *o. c.*, 48.

mera esposa convertiría la unión en ilegal. También se debe considerar que pudiéramos estar aquí ante una referencia a las uniones incestuosas¹⁹, cuestión a la que alude Lv 18, por lo que su finalidad sería permitir el divorcio a los paganos que se encontraran en esa situación al ingresar en la comunidad.

Por eso, según Hoffman²⁰, cuando Jesús insiste, en el diálogo con los fariseos, en que la concesión dada por Moisés se opone a la intención originaria del Creador, lo que está haciendo es supeditar la ley de repudio al orden primigenio. Y así la disputa en Mateo tiene una función teológico-hermenéutica: el orden de la creación es el criterio de interpretación de la ley. La explicación novedosa de Jesús (“... pero yo os digo”) muestra que su enseñanza se presenta como una interpretación más fiel a la voluntad de Dios, verdadero criterio normativo de los miembros de la comunidad cristiana.

Pero hay un apunte que debe ser considerado en la reflexión. En relación al inciso sobre la fornicación –sigue el autor– no hay duda hoy de que se trata de una excepción, cuyas explicaciones serían dos: la significación del término *porneia*, y también la alusión a la ruptura de un matrimonio válido.

3.3. La “porneia”²¹

Esta expresión, que traduce el término hebreo *zenût*, no significa sólo el adulterio de la mujer (por ejemplo, Nm 5, 11-33) o las relaciones sexuales contra natura, como tampoco la unión conyugal entre un israelita y un pagano. La significación se sitúa más bien en la unión que ha sido contraída en oposición a las exigencias que aparecen en el Levítico (18, 1-20). Esto probablemente es a lo que se refiere la situación contextual del conflicto de la Iglesia naciente. De hecho, las determinaciones del concilio de Jerusalén para solucionar la discusión con los gentiles convertidos (Act 15, 20-29; 21, 25) indican que los fieles deben abstenerse de cuatro cosas básicas: lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de “la impureza”. En este contexto, *porneia* “parece que no puede significar otra cosa... que los ‘matrimonios incestuosos’, concretamente entre hermanos (hijos del mismo padre, aunque no de la misma madre) que sabemos no eran raros en el mundo gentil donde eran tenidos como legítimos, pero que para la mentalidad judía de la última época eran nefandos”²².

¹⁹ “Uniones de éstas, contraídas legalmente entre paganos o toleradas por los mismos judíos entre los prosélitos, debieron de causar dificultades, cuando estas persona se convertían, en medios judeo-cristianos legalistas como el de Mt: de ahí la consigna de disolver semejantes uniones irregulares que en definitiva no eran sino matrimonios nulos” BIBLIA DE JERUSALÉN, Mt 19,9 nota.

²⁰ Cf. P. HOFFMANN, “Las palabras de Jesús sobre el divorcio y su interpretación en la tradición neotestamentaria”: *Concilium* 55 (1970) 210-225.

²¹ Distintos son, según Hoffmann, los significados dados al vocablo *porneia*, entre los que destacan: «adulterio o fornicación en general, “una sensualidad salvaje y quizá perversa”, una falta cometida por la mujer con anterioridad al matrimonio y descubierta luego en el matrimonio, o bien la prostitución» *Ibid.*, 218.

²² J. ALONSO DÍAZ, “La indisolubilidad del matrimonio hoy vista por escrituristas y teólogos”: *Razón y Fe* 948 (1977), 22.

A ello hay que añadir que, como Mateo escribe para cristianos que venían del judaísmo (Palestina y Siria), *porneia* significaría el matrimonio contraído en oposición a las leyes judías violando las normas de consanguinidad²³. Esto se explica, según Baltensweiler²⁴, puesto que algunos prosélitos judíos, un poco laxos, habían contraído matrimonios ilegítimos. Si bien al principio la comunidad cristiana impuso la ruptura de esos matrimonios, porque no estaban permitidos, Mateo, con su cláusula para tales casos, deroga la prohibición de divorcio impuesta por Jesús. Con todo, “no se trataría de una limitación de esta prohibición de divorcio, sino de una intensificación de la ley judía, como es característico de Mateo en otros lugares”²⁵.

Aun cuando *porneia* se puede entender de modo amplio, sin embargo, en el contexto de Mateo sólo puede significar una relación extramarital. Además, el hecho de que aparezca la expresión “porneia” y no “moicheia” muestra el trasfondo de la cláusula que indica que la fornicación es una vergüenza que profana a Israel. Así, la comunidad de Mateo estaría pensando en clave cultural-ritual, pues “adulterio y fornicación son una mancha que destruye el matrimonio. Por el adulterio, el matrimonio ya está destruido”²⁶. Dicho lo cual, se puede concluir que, según este planteamiento, el divorcio por razón de adulterio es un deber que contempla la pureza ritual en el judaísmo.

Lo anterior no hace más que corroborar su complejidad. En efecto, Luz explica²⁷ que la cláusula de Mateo sobre la *porneia* deja abierta la discusión de si en caso de fornicación tiene, o sólo puede, disolverse un matrimonio. Parece ser que el trasfondo de la mentalidad judía como los estudios de la historia de la exégesis de las primeras comunidades cristianas se inclinan a pensar que tiene que disolverse la unión matrimonial, por el hecho de que ya quedó destruida por la situación adúltera de la esposa. En cualquier caso, “en la comunidad de Mateo se practicaba el principio de Jesús, de forma que el divorcio sólo era lícito en caso de *πορνεία*”²⁸.

3.4. La praxis paulina: 1 Cor 7, 10-16

Lo primero que hemos de hacer es recordar que en la experiencia del cristianismo primitivo, especialmente en su introducción y posterior desarrollo en el Imperio Romano, la sociedad era fuertemente patriarcal y controlada por varones. Se privilegiaba en la estructura social, en efecto, al *paterfamilias*, que tenía la autoridad sobre el conjunto de los miembros de la familia: mujer, hijos, esclavos, etc.

²³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, o. c., 150.

²⁴ Cf. H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuem Testament*, Zurich-Stuttgart 1967, citado en P. HOFFMANN, a. c., 217.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ M. THEOBALD, a. c., 228.

²⁷ Cf. U. Luz, *El evangelio según san Mateo*. Mt 1-7, v. I, Sígueme, Salamanca 1993, 384.

²⁸ *Ibid.*, 381.

Asimismo, la jurisprudencia romana no reconocía el tema de la patria potestad a las mujeres, puesto que ellas vivían siempre dependiendo de un varón, fuera éste su esposo, su padre o un pariente²⁹.

San Pablo en su predicación se encontró con diversas situaciones que enfrentaban las nacientes comunidades, y a las que debía dar respuesta. Ahora bien, “la Primera Carta a los Corintios contiene más instrucciones concretas sobre el comportamiento de los cristianos que cualquier otro documento del Nuevo Testamento”³⁰, cosa que es corroborada de modo muy evidente en 1 Cor 7. En este texto, el testimonio escrito más antiguo del NT, Pablo da distintas orientaciones sobre materias como el matrimonio y la virginidad. En ese marco se encuentra el texto que nos ocupa, cuyo contenido se puede dividir en dos partes: los vv. 10-11 y 12-16.

vv. 10-11: “En cuanto a los casados, *les ordeno, no yo sino el Señor*: que la mujer no se separe del marido, mas en el caso de separarse, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con su marido, y que el marido no despida a su mujer”.

vv. 12-16: “En cuanto a lo demás, *digo yo, no el Señor*: Si un hermano tiene una mujer no creyente y ella consiente en vivir con él, no le despida. Y si una mujer tiene un marido no creyente y él consiente en vivir con ella, no la despida. Pues el marido no creyente queda santificado por su mujer, y la mujer no creyente queda santificada por el marido creyente. De otro modo, vuestros hijos serían impuros, mas ahora son santos.

Pero si la parte no creyente quiere separarse, que se separe, en ese caso el hermano o la hermana *no están ligados*: para vivir en paz os llamó el Señor. Pues, ¿qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido? Y ¿qué sabes tú, marido, si salvarás a tu mujer?”³¹

Hoffmann sostiene que las expresiones precedentes muestran que la palabra original de Jesús se adaptó a la jurisprudencia greco-romana, pues era usada cuando colocaba la fuerza en el acento contractual del matrimonio. Por eso, quizás el Apóstol sugiere no entender de manera rígida el mandamiento del Señor sobre la prohibición absoluta de la separación de los cónyuges, como lo expresa, por ejemplo, Mc 10, 9. Ahora bien, “tanto si Pablo admite aquí una excepción en términos generales como si –lo cual es más probable– alude simplemente a un caso particular, en el que la mujer se ha separado ya de su marido, en ambos casos el Apóstol modifica en su interpretación el mandamiento absoluto, incluyendo la situación concreta de un individuo”³².

²⁹ Cf. A. DE MINGO, “San Pablo y las mujeres”: *Moralia* 26 (2003), 9.

³⁰ *Ibid.*, 19.

³¹ Los subrayados son nuestros.

³² P. HOFFMANN, *a. c.*, 221.

Es interesante observar cómo el Apóstol de los gentiles “baja” a la realidad que enfrentan cristianos concretos que, en medio del devenir cotidiano de la comunidad, viven el tema de la separación. En el caso de la segunda parte del texto, el Apóstol asume una posición personal frente a los matrimonios que formaban un cristiano y una pagana. Lo que se pregunta aquí es qué ocurre si en un momento la parte “no cristiana” desea anular el matrimonio. La parte cristiana no debe retenerle, y en tal caso el cristiano “no está ligado” y queda libre. ¿Para qué? El texto no lo dice, pero se puede inferir de la apertura a una nueva unión conyugal.

A lo anterior se puede agregar que el hecho de que Pablo aborde el tema hace suponer que en las primeras comunidades cristianas constituyó un verdadero problema. Respecto a las segundas nupcias, el Apóstol parece introducir una distinción clave: “La parte inocente en un matrimonio entre cristianos o la parte cristiana en un matrimonio de religión mixta quedará libre para casarse de nuevo, si el otro consorte exige el divorcio. [Curiosamente], al considerar el llamado privilegio paulino... como una excepción y un caso especial, el derecho canónico ignora la importancia hermenéutica de esta respuesta: que el Apóstol intente resolver problemas matrimoniales concretos de su comunidad en el sentido de la ‘palabra del Señor’, en libertad... tiene un valor ejemplar”³³. Es correcto afirmar, entonces, que el “privilegio paulino” es una verdadera excepción para la indisolubilidad del matrimonio en el camino de la Iglesia naciente.

Se constata, en consecuencia, una nueva interpretación o lectura del matrimonio, incluso el que se ha consumado. Convendría plantearse si aquí no existiría una “pista” para entender que las palabras de Jesús respecto de la indisolubilidad no han de ser interpretadas tan absolutamente que de hecho no admitan alguna excepción. En coherencia con ello, por lo tanto, “es lícito preguntarse si la razón básica que aduce san Pablo para admitir esta concreta excepción en la indisolubilidad matrimonial (1 Cor 7,15) es una razón válida únicamente para el caso mencionado o es más bien un principio general aplicable a otras situaciones humanamente insostenibles”³⁴.

Al menos de las afirmaciones paulinas se deducen unas consecuencias que bien vale la pena considerar, aun cuando la hermenéutica aplicada a estos textos sea básicamente restrictiva. Pero, ¿en qué se puede apoyar una nueva mirada a la realidad de la experiencia conyugal que ha conocido situaciones dramáticas de ruptura? ¿Cómo hacer, a partir de las consideraciones y orientaciones dadas por el propio san Pablo, una nueva lectura del matrimonio cuyos cimientos se han visto deteriorados, cuando no rotos radicalmente, sin rebajar el ideal al que la propia realidad del vínculo conyugal ha de tender?

Cualquier consideración en relación a lo anterior ha de tener en cuenta que el matrimonio indisoluble como proyecto peculiar y originario, querido por Dios, sigue siendo la propuesta plenificadora para la humanidad. Pero con igual claridad hay que

³³ M. THEOBALD, *o. c.*, 226.

³⁴ M. SALVADOR GARCÍA, “Primera Carta a Los Corintios”, S. GUIJARRO OPORTO– M. SALVADOR GARCÍA (eds.), *o. c.*, 463.

reconocer que ese proyecto original del Señor se ve muchas veces tensionado por la propia experiencia dolorosa del fracaso en la vida matrimonial. De todos modos “reconocer lo tajante del principio ideal afirmado por Jesús no debe impedirnos el ver la aplicación concreta, matizada pero real, de ese principio en la práctica de las primeras comunidades que ha quedado cristalizada y escrita también, y no menos, como palabra de Dios”³⁵.

4. Una realidad en tensión

4.1. *Invitación a un ideal*

La verdad íntima del matrimonio expresa una experiencia tensional entre el ideal cristiano y la fragilidad humana³⁶, en la que se juegan las opciones concretas. La realidad que expresa Jesús con el mandato de la indisolubilidad del matrimonio viene a situarnos de cara a la experiencia de total e indivisa entrega a la que están invitados los que participan en la alianza conyugal. Pero esa realidad originaria no ha tenido una sola interpretación a lo largo de la historia. De hecho, las expresiones del NT en relación con la indisolubilidad matrimonial muestran que el cristianismo, ya en sus inicios, tuvo claramente dos lecturas de un mismo hecho. Si Marcos y Lucas recogen el *logion* de Jesús que afirma taxativamente la indisolubilidad, Mateo y Pablo muestran las experiencias novedosas y comprensivas (¿adaptativas?) que tuvieron que hacer las comunidades frente al problema del divorcio.

En la actualidad, tres son las formas de interpretar el tema en el cristianismo. Primero, las Iglesias orientales (ortodoxas) afirman que está permitido volverse a casar después del adulterio de uno de los esposos; segundo, las Iglesias de la Reforma –casi todas– ven en los incisos de Mateo una auténtica excepción y, por tanto, aceptan las nuevas nupcias; y tercero, la Iglesia católica mantiene que un matrimonio rato y consumado es indisoluble³⁷.

Ahora bien, una cosa es el ideal y otra el impacto real de los acontecimientos de la vida. En efecto, la realidad que viven muchos matrimonios nos lleva necesaria y respetuosamente a preguntarnos si en aras de acentuar la exigencia del ideal, esto es, de vivir la profunda fidelidad a un proyecto común en el que el amor nace, crece y se desarrolla, la Iglesia católica ha puesto suficientemente atención a una cuestión que es inherente a la vida humana: el fracaso³⁸. Si en los distintos ámbitos de la realidad el ser

³⁵ G. RUIZ, “Indisolubilidad del matrimonio en la Biblia. Afirmación de un principio-ideal que admite interpretaciones”: *Sal Terrae* 64/11 (1974), 789.

³⁶ Cf. M. VIDAL, *El matrimonio. Entre el ideal cristiano y la fragilidad humana*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003.

³⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *o. c.*, 147.

³⁸ Greeley afirma que el fracaso es parte integrante de la condición humana, puesto que es algo tan obvio como que el sol sale cada mañana o que un día moriremos, y tan real como que inspiramos aire y espiramos dióxido de carbono. Dicho de otro modo, “fracasamos porque somos finitos y mortales. No podemos hacerlo todo, no podemos serlo todo, no podemos saberlo todo, no podemos verlo todo. Sentimos hambre de lo infinito y lo absoluto; lo perseguimos. Tropezamos y caemos por la torpeza de nuestros pies... nos cansamos, somos presa del desaliento, nos sentimos frustrados, caemos enfermos” A. GREELEY, “Fracaso y mundo exterior”: *Concilium* n. 113 (1976) 346-358. Aquí, 347.

humano avanza entre luces y sombras, entre gracia y pecado, y frente a ellos la Iglesia se muestra llena de misericordia, expresando el amor de Dios al hombre, no es extemporáneo interrogar por qué no se busca una solución evangélica a tantos matrimonios fracasados, atendiendo al sufrimiento de personas concretas.

En tal sentido, no hemos de olvidar que para los cristianos ser discípulos del Señor Resucitado no es salvaguardar un cuerpo cerrado doctrinalmente hablando, sino realizar la experiencia viva del Espíritu Santo que transforma y hace nueva la realidad. Así, esa vitalidad en el Espíritu motiva a los creyentes a encontrar nuevos caminos para hacer avanzar el proyecto de comunión y basado en el amor, fundado por Jesucristo, que es la Iglesia. De hecho, la acción creativa, en el dinamismo del anuncio de esta Buena Noticia y de la denuncia de todo lo que no está en coherencia con ella, es lo que distingue la vida ética de los cristianos³⁹. Y cuando las realidades nuevas interpelan, será la propia comunidad eclesial la que, asistida por el mismo Espíritu de Jesús, habrá de articular precisamente respuestas nuevas, manteniendo la fidelidad al mensaje recibido. Por eso un estudioso afirma que “una reflexión renovada sobre la teología y la ética de la pareja humana deberá abrir caminos nuevos y lanzarse a la búsqueda de nuevas respuestas al problema del fracaso conyugal. Será tarea no sólo de la jerarquía y de los teólogos, sino de toda la comunidad. Incluso aquellos que han saboreado la amargura del fracaso pueden ofrecer con su experiencia una válida colaboración”⁴⁰.

4.2. Tomar el fracaso con seriedad

Parece ser que cuando se describen los sufrimientos que entraña la separación y/o el divorcio, se toma mayor conciencia de la experiencia de fragilidad que vivimos los seres humanos⁴¹, y el fracaso en el que nos vemos envueltos. Por muchos ejercicios teóricos que se realicen en torno a la ruptura conyugal, se está ante un drama humano de profundas causas y consecuencias. Por lo tanto, hay que considerar que, “cualesquiera que sean los condicionamientos sufridos y las responsabilidades personales que les hayan abocado al divorcio, esas personas han sufrido un fracaso y una muerte: el fracaso de su primer matrimonio y la muerte de su primer amor. Independientemente de la pureza de sus intenciones, de su relativa inocencia y de los posibles progresos realizados, sobre ellos pesa la ruptura de una alianza y nada ni nadie puede ofrecer soluciones tan simples que olviden las consecuencias personales y sociales de este fracaso y de esta ruptura”⁴².

³⁹ Cf. A. DE MINGO, “La vida moral y el misterio trinitario en el Nuevo Testamento”, en AA.VV., *Trinidad y vida moral*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 45-67. Aquí, 64.

⁴⁰ J. S. BOTERO, «El “fracaso conyugal” en una nueva perspectiva. Breve reflexión teológica para nuestros tiempos»: *Studia Moralia* 38/1 (2000) 154-155.

⁴¹ Cf. J. HOSIE, *Con los brazos abiertos. Católicos, divorcio y nuevo matrimonio*, Sal Terrae, Santander 2001.

⁴² G. GONZÁLEZ, “Incapacidad para entender. Imposibilidad para cumplir”: *Ciencia Tomista* 108 (1981) 237-346. Aquí, 337.

Diethar Mieth sostiene⁴³ que el realismo con que se analiza el fracaso exige partir de tres cuestiones básicas. Primero, la experiencia del fracaso, que debe considerarse a éste como la ruptura irrevocable de un proyecto, la idea del éxito posterior, la impene-trabilidad de tal experiencia, los sentimientos de culpabilidad, la conciencia de que el fracaso no se cura y hay que aprender a vivir con él. Segundo, las claves para asumir la experiencia de fracaso. Aquí cabe asumir que cada uno es limitado, que se puede renacer del arrepentimiento, que se debe aprender a vivir (las cualidades positivas reaparecen en la personalidad) y la conciencia de estar necesitado de salvación. Y tercero, asumir con esperanza la idea de una nueva vida; esto debe incluir reflexiones, tales como: La situación de la que se parte es diferente y las posibilidades que se tienen también lo son, la nueva situación que se vive puede entrar en conflicto con las normas institucionales y, finalmente, poner la propia existencia ante Dios.

La experiencia frustrante que conlleva el fracaso supone no sólo bucear en las profundidades del impacto psíquico que produce, sino considerar cómo se da también en el ámbito religioso. El autor antes mencionado cita unas expresiones de Dorothee Sölle, quien, al compartir su dolorosa vivencia, dice:

“Esta muerte (se trata de la muerte de la relación) fue para mí la destrucción completa de un primer proyecto vital. Todo sobre lo que yo había edificado, lo que había esperado, creído, querido, había quedado reducido a la nada. Es probablemente una experiencia parecida a la de la muerte de un ser querido. Sólo que en la historia de un matrimonio y de una separación el momento de la culpa desempeña necesariamente un papel mayor, y la conciencia de haber olvidado algo, haberlo perdido y haberlo hecho irrevocablemente mal no se puede tranquilizar con ninguna forma de fe en el destino. Me pasé más de tres años no para hacerme a la idea, sino para superar los deseos imaginarios de suicidio que me acompañaban constantemente. Querer morir: ésta era la única esperanza, la única idea”⁴⁴.

4.3. *El fracaso conyugal, ¿no tiene salida?*

Si en no pocas ocasiones la experiencia del fracaso en la vida matrimonial se encuentra con la tentación de ser banalizada o condenada, esto indica que la comunidad eclesial necesita tomar en serio tal fracaso como lo haría Jesús. No es fácil sin caer en lugares comunes. No por casualidad hay que considerar que, si el fracaso matrimonial no está fuera del plan salvífico de Dios, ello es simplemente porque la realidad muestra que muchas veces el hombre en su empeño vital fracasa, tanto en el proyecto de tanta

⁴³ Cf. D. MIETH, «“Ethos” del fracaso y de la vuelta a empezar. Una perspectiva teológico-ética olvidada»: *Concilium* 231 (1990), 243-259.

⁴⁴ D. SÖLLE, *Die Hinreise*, s. e., Stuttgart 1975, 42, citado en *Ibid.*, 246.

envergadura como es el matrimonio, como también en distintos proyectos que se plantea realizar.

Intentando explicitar un cambio de actitud de la Iglesia en la búsqueda de una salida a este doloroso problema, Botero insinúa⁴⁵ que el fracaso conyugal muestra que éste no es ajeno al plan de Dios, por lo que se manifiesta en una doble faceta; por una parte, Dios que es fiel mantiene en pie su fidelidad como oferta salvífica y, por otra, también aquí se revela la miseria humana que siempre estará necesitada de la paciencia de Dios.

Frente al fracaso del proyecto conyugal el mismo autor sugiere⁴⁶, en una perspectiva personalista, una triple alternativa: prevenir, acompañar y resolver. La prevención tiene que ver con la necesidad de educar a las nuevas generaciones respecto al valor del matrimonio y sus implicancias. Es necesario insistir que aquí hay “una urgencia educativa y pastoral siempre renovada. La educación para la percepción y la vivencia del amor no se detiene en finalidades penúltimas: tiende a integrar la dimensión sexual y afectiva de la persona en la plenitud de una vocación de amor, por la que la persona se entrega libre y generosamente”⁴⁷.

La exigente actitud de acompañar muestra que es necesario ayudar a las parejas a que comprendan que en medio de los signos de la postmodernidad, que no valora ni tiene en alta estima el compromiso para toda la vida, la fidelidad conyugal sigue siendo un reto realizable, plenificador y profundamente humanizador. Y la tercera alternativa, finalmente, dice relación con el firme empeño en resolver la situación que enfrentan quienes han fracasado en el matrimonio, en una triple disposición: antropológica, eclesial y teológica.

5. Consideraciones finales

El estudio que realizamos en las páginas precedentes nos muestra que estamos ante un tema de enorme complejidad, por la forma cómo fue abordado por Jesús y/o las primeras comunidades, como también considerando la gran actualidad que tiene. Algunas cuestiones que nos parecen fundamentales, tanto para la reflexión como para la praxis pastoral, son las que anotamos para finalizar.

Hermenéutica bíblica. La reflexión realizada nos ha situado, de nuevo, ante una cuestión clave en el estudio bíblico: la hermenéutica. Ello, porque la lectura atenta de los textos referidos al tema del divorcio nos muestra que se escribieron en un contexto determinado, con unas claves culturales que necesitamos desentrañar para entender qué se está diciendo. Y esto confirma el dinamismo que se encuentra en la elaboración del dato revelado y puesto por escrito, lo cual a nosotros nos exige superar la lectura ingenua que podamos hacer en nuestros contextos eclesiales.

⁴⁵ Cf. J. S. BOTERO, a. c., 157; ID.,

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 158-160.

⁴⁷ J.-R. FLECHA A., *Moral de la sexualidad. La vida en el amor*, Sígueme, Salamanca 2005, 347-348.

Esfuerzo ante situaciones concretas. Nos parece una cuestión de primera importancia que Jesús, desde la perspectiva de Marcos y Lucas, no deja lugar a dudas frente al ideal del matrimonio indisoluble, lo que vuelve a proponer como realidad original dada por el Creador para la vida de la humanidad. Esto nos lleva a pensar que la Iglesia, en cuanto realiza el anuncio gozoso del Evangelio con fidelidad al Maestro, ha de seguir proponiendo el ideal a cuantos quieran acoger este mensaje, por cuanto la vivencia de un matrimonio fiel e indisoluble es la meta en la que muchos están pensando cuando dan el paso de la alianza conyugal.

Situaciones nuevas. Los textos de Mateo y Pablo muestran la forma original de abordar situaciones nuevas que se dieron al interior de las comunidades nacientes. Es cierto que la verdad propuesta por Jesús es el proyecto querido por Dios de la vivencia matrimonial indivisa y total, pero también es cierto que hay situaciones en las que ese ideal no se vive, sino, por el contrario, se quiebra o rompe. ¿Y, entonces, qué hacer? Los incisos de excepción que aparecen en los autores citados sugieren también un reto para la tarea eclesial en relación con la vivencia de muchos matrimonios hoy que han conocido la ruptura total y se ven sometidos a la presión psíquica, familiar y social del fracaso.

No debemos olvidar aquí que la praxis pastoral ha sido rigurosa con quienes han fracasado en su primer matrimonio (sacramental y consumado) y han reiniciado una experiencia diferente con un nuevo matrimonio. Pensando en que son hijos fieles de la Iglesia católica y verdaderos creyentes, Díaz Moreno, con respeto sincero, pregunta: “¿Está plenamente justificada la prohibición de recibir los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía, padeciendo –de por vida– una especie de permanente excomunión? Con toda sinceridad aceptamos la actual normativa y praxis..., pero, con la misma respetuosa sinceridad, nos preguntamos si en este punto está cerrado totalmente el horizonte de una posible evolución”⁴⁸.

Pedagogía de hoy al estilo de ayer. Muchas son las consideraciones que aquí se podrían hacer para revitalizar con fuerza el acompañamiento a los matrimonios. No hay duda que son loables los esfuerzos que en la praxis se realizan para estructurar formas evangelizadoras que animen, acompañen y preparen a quienes deciden unir sus vidas para siempre. La forma de actuar de Jesús, que no rebaja el ideal, sino que lo propone con claridad, pero que acoge, sana, libera y renueva a quienes han caído, es un referente obligado de actuación pastoral. Y si a ello añadimos la propia actuación de las comunidades cristianas primitivas frente al fracaso de algunos de sus miembros, entonces hemos de repensar la realidad, pues es verdaderamente dolorosa y desafiante. Son muchos hoy los que conocen esa experiencia, por lo que en nuestro contexto y aprendiendo de las vivencias de los primeros cristianos para armonizar el anuncio del ideal matrimonial con la realidad, también estamos desafiados a buscar fórmulas nuevas.

Crisis de la institución familiar. Es evidente que esta constatación es casi un tópico en la vida de la sociedad actual. Lamentablemente debemos reconocer que hace

⁴⁸ J. M. DÍAZ MORENO, “Interrogantes éticos del matrimonio”, en M. VIDAL (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, 586-587.

rato la familia fundada en el matrimonio indisoluble pasa por una crisis muy fuerte, y cuyos componentes son muchos y muy variados. Si bien las estadísticas no son criterio de verdad, pues el valor moral no depende del criterio de las mayorías, tan fuertemente acentuado en las democracias modernas (“la mitad más uno no justifica la bondad o malicia de una acción”⁴⁹), hay que reconocer, sin embargo, que intentan recoger “fotográficamente” la realidad, esto es, indican que en el mundo de hoy hay un alto porcentaje de personas que han dejado de creer en el matrimonio para siempre⁵⁰, por lo que se ve debilitada esa opción en muchas personas. Esto es tanto más grave cuanto se verifica que hay un buen número de cristianos que en no pocas ocasiones manifiestan sus dudas respecto a la entrega conyugal para toda la vida.

La vivencia alegre y animada del matrimonio. La realidad dolorosa de muchos que hoy fracasan en la relación conyugal no ha de restar importancia a quienes viven en el día a día la vivencia del matrimonio, que se vive en el marco de un nuevo paradigma para nuestro tiempo⁵¹. Esto supone un reto. Son los cristianos, en efecto, los que habrán de presentar y testimoniar con su vida que la familia fundada en el matrimonio indisoluble es don y riqueza para el mundo. Viviendo con audacia y creatividad la entrega cotidiana, los matrimonios cristianos dirán, sin palabras, que vale la pena vivir en el ideal al que invita Jesús, superando actitudes individualistas y renovando permanentemente la conciencia del nosotros conyugal⁵², de modo de ir manteniendo en el tiempo y madurando la opción amorosa que hicieron el uno por el otro un día, siendo así “sal de la tierra y luz del mundo” (Mt 5, 13-14).

⁴⁹ E. LÓPEZ AZPITARTE, “La Evangelium vitae: Texto y contexto de la encíclica”: *Stromata* 53 (1997), 194.

⁵⁰ Como sabemos, existe hoy una ‘cultura ambiente’ que favorece y da categoría de valor a lo efímero, a lo fugaz y superficial, considerando que los compromisos para toda la vida no son más que ilusiones ópticas. Ese tipo de cultura lo que hace es aplicar un criterio subjetivo y laxo para juzgar y valorar la realidad material; de ahí que considere verdadero aquello que muestra la realidad, en la que lo material es desechable, es decir, si algo no sirve se tira, y, acto seguido, se compra algo nuevo. Si todo puede llegar a ser desechable, entonces este mismo criterio lo aplica al amor humano.

⁵¹ Cf. J. S. BOTERO, “Un nuevo paradigma en la teología del matrimonio y de la familia”: *Burgense* 42/2 (2001) 421-440.

⁵² ID., «Hacia una conciencia del “nosotros conyugal”»: *Moralia* 14 (1992), 177-194.

LA UTOPIA JESUITICA EN LAS MISIONES DE LA CHIQUITANIA

Carlos Vara Thorbeck

Sumario: La evangelización llevada a cabo por los jesuitas en el actual Paraguay mediante las reducciones es muy conocida, no así las misiones del Beni boliviano. Estas reducciones entre los indios chiquitos y moxos permanecen aún vivas. Las Iglesias de sesenta y seis metros de largo construidas fundamentalmente con madera de "cuchi" están proclamadas hoy día Patrimonio de la Humanidad, después de la reconstrucción dirigida por el arquitecto suizo, hermano jesuita Hans Roth. Los misioneros supieron captar la afición y la dotación especial de los indios para la música y formaron coros y orquestas, construyeron instrumentos y nos han dejado un archivo musical, recientemente descubierto, de más de 5.000 páginas de música barroca, que cada año puede oírse en los "Festivales Internacionales de Música Barroca y Renacentista" en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia).

Summary: The Jesuit's evangelization of Paraguay by means of the Indian Reductions is very well known, not of the Bolivian Beni. Paraguayan reductions fell down after Jesuit's expulsion, on the contrary the reductions of "Chiquitos" and "Moxos" Indians are still working. The sixty six meters long Churches, constructed on "cuchi" wood have been proclaimed Humankind Heritage after the reconstruction carried out by the Swiss Jesuit Brother and architect Hans Roth. The missionaries were sensitive to the native fondness and special capacity of the Indians for music; they founded chorus and orchestras, making different instruments. Very recently a baroque musical archive of more than 5.000 pages was found and every year its music is performed in the "Festivales Internacionales de Música Barroca y Renacentista" in Santa Cruz de la Sierra (Bolivia).

Palabras clave: Misiones jesuíticas, reducciones, Chiquitanía, música barroca.

Key words: Jesuit's missions, reductions, Chiquitanía, baroque music.

Fecha de recepción: 13 de octubre 2009

Fecha de aceptación y versión final: 15 marzo 2010

1. Introducción

Es de todos conocida la evangelización por parte de la Compañía de Jesús de las tribus guaraníes, que se asentaban en el actual territorio del Paraguay, especialmente

te después de la producción de aquella maravillosa película titulada: “La Misión”. La película terminaba de una forma muy lamentable: los jesuitas eran desterrados de los reinos de España y los guaraníes volvían a la selva. Creo recordar que una de las últimas imágenes era una partitura junto a un instrumento musical flotando en un charco. De aquellas misiones cercanas a Trinidad tan sólo quedan unas ruinas de lo que fue una magnífica iglesia, ruinas que forman parte de un *tour* que las empresas turísticas paraguayas ofrecen al viajero. Sin embargo, muy pocos conocen que la labor misionera de los jesuitas se extendió más al norte siguiendo el curso del río Paraguay, en el actual territorio de Bolivia, en las regiones de Chiquitos y Moxos, dentro de los Departamentos de Santa Cruz y el Beni boliviano.

Quisiera llamar la atención sobre estas misiones que, gracias a Dios, han perdurado vivas hasta nuestros días y hoy pertenecen al Patrimonio de la Humanidad. La evangelización del continente americano puede dividirse en cuatro periodos. El primero abarca desde 1493 hasta la Real Célula del Patronato indiano en 1574, en esa primera etapa, fueron los misioneros franciscanos, los responsables de la evangelización de los nuevos territorios. El segundo periodo de evangelización abarca hasta 1646 fecha en la que llegan los capuchinos; el tercero periodo se extiende desde 1646 hasta la expulsión de los jesuitas de los dominios españoles; y el último, desde la expulsión de la Compañía de Jesús hasta la independencia de los pueblos americanos. Según Borges¹, la evangelización americana durante la época española corrió a cargo de seis Órdenes religiosas. Estas Órdenes eran la de San Francisco, en su rama Observante, la de La Merced, la de Santo Domingo, la de San Agustín, la Orden Capuchina y la Compañía de Jesús. La Corona española no permitió la llegada de algunos conventuales a los nuevos territorios por considerarlos poco celosos en el espíritu reformador de la época y por tanto menos aptos a las difíciles exigencias de las Indias.

2. Las Fundaciones

La entrada de los Jesuitas en esta región, que en sí misma es mayor que la Península Ibérica, se debió al patrocinio del gobernador de Santa Cruz de la Sierra, D. Agustín Arce de la Concha, quien por iniciativa de los propios indios chiquitos, solicitó en el año 1690 a los Superiores de la Compañía que mandaran misioneros a la zona². Los indios que poblaban dicha región al oriente de Santa Cruz eran de diversas etnias: chiriguano, payahuas, zamucas, puysockas y sobre todo los chiquitos, llamados así por los españoles, porque las puertas de sus chozas eran muy bajas con el fin de evitar las molestias producidas por las moscas y mosquitos que abundan en la región, especialmente en tiempo de lluvias.

¿Cuáles fueron las causas por las que los propios indios solicitan ser evangelizados? Fundamentalmente por las pestes y enfermedades que reinaban en la región, y el perma-

¹ P. BORGES, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1977, 35-57.

² J. P. FERNÁNDEZ, *Relaciones históricas de las misiones de los indios que llaman chiquitos*, Editorial UPSA, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) 2004, 20-21.

nente asedio de los cruceños y de los mamelucos brasileños con el fin de obtener esclavos, lo que originaba una gran pérdida de vidas indígenas. Los jesuitas del Perú contestaron negativamente a la solicitud del gobernador cruceño, pero éste, sin desánimo, aprovechando la visita del Provincial del Paraguay al recientemente inaugurado Colegio Imperial de Tarija, expuso nuevamente su petición al P. Diego de Orozco. Vio el Provincial con buenos ojos la propuesta y sirviéndose de la llegada de nuevos miembros de la Compañía desde España, mandó siete misioneros quienes, remontando el río Paraguay, debían alcanzar la región.

La expedición fluvial fracasó, debido al acoso de los portugueses y de ciertas tribus indígenas, y los jesuitas tuvieron que volver a Asunción. La ruta del río se intentó en repetidas ocasiones, y sólo después de muchos años, la sexta expedición, llevada a cabo en el año 1715 por los PP. Francisco Arce y Bartolomé de Blende, cuando ya estaban fundadas las primeras reducciones, tuvo éxito; después de tantos sacrificios la vía fluvial, fue cerrada por real orden emitida por la Audiencia de Charcas.

La ruta de ingreso desde entonces fue la terrestre; desde los puertos de arribo, Buenos Aires o Montevideo, se dirigía a Córdoba de Tucumán, hasta aquí llegaban en carretas después de recorrer 120 leguas; en Córdoba acababa el camino real, debiéndose seguir el viaje en mulas hasta Tarija que distaba de la anterior 118 leguas, para finalmente afrontar unas 86 leguas hasta Santa Cruz de la Sierra. Pero este penoso viaje no amilanó el espíritu del jesuita canario Francisco de Arce, que acompañado del Hermano Antonio de Rivas, fundó el último día del año de 1691 la primera reducción de San Francisco Javier, a 45 leguas de Santa Cruz, entre la tribu de los piñocas. Al poco tiempo, llegó el P. Diego Centeno quien introdujo el primer contingente de vacas en toda la región, lo cual fue la base de la gran riqueza ganadera actual. El P. Arce, tres años después de descubrir la fracasada ruta del río, murió a manos de los indios payahuas.

En 1695 se funda San Rafael por los PP. Juan Bautista de Zea y Francisco Herbas. La tercera reducción, San José, fue fundada por el P. Felipe Suárez en los primeros días de agosto de 1697. San Juan Bautista se funda en 1699 por el ya conocido Juan Bautista de Zea y el P. Patricio Fernández. Pero este pueblo se extinguió diez años después por no llegar nuevos jesuitas debido a la guerra de Sucesión española (1701-1713).

A partir de estas primeras reducciones se realizaron diversas excursiones a etnias diversas de los chiquitos y así el P. Lucas Caballero funda Concepción en el año 1709 entre los tapacuras. El P. Felipe Suárez fundó en 1721 San Miguel, reuniendo nativos de lengua chiquita y de lengua otuqui. En el año 1748, por abandono de San Ignacio de Zamucos, el P. Miguel Streicher fundó San Ignacio de Velasco. Por indicación del P. Suárez, cuando era Superior de Chiquitos; los Padres Gaspar Troncoso y Gaspar Campos fundaron Santiago en 1755. Aquel mismo año se funda Santa Ana por el P. Julián Knogler, y en esta reducción se unificaron pueblos de lengua chiquita, como los tabicas y basorocas, con otros de lenguas distintas como los xarays, curuminas y ecorabes. Por último, en un intento de comunicar la región con la del Paraguay por medio del río los padres Antonio Guasp y José Chueca fundaron la reducción del Santo Corazón en el año 1760.

Los jesuitas observaban cuidadosamente los terrenos que servirían para construir los pueblos, situándolos cerca de caudales de agua, pero no tanto para que fueran anegados en la época de lluvias. Todas las reducciones, lo que actualmente llamaríamos pueblos misionales, seguían un mismo patrón urbanístico: una gran plaza cuadrada, en cuyo centro se levantaba una gran cruz. La plaza se cerraba por uno de sus lados por la iglesia, junto a la cual se situaban las escuelas, los talleres comunales, la casa de misericordia, la oficina parroquial, y el depósito común. Las casas de los caciques formaban los otros tres lados de la plaza, mientras que las viviendas de los indígenas estaban separadas entre sí por huertos y se distribuían de forma geométrica en segunda línea, de tal manera que el pueblo era un gran cuadrado en cuyos vértices exteriores se levantaban nuevas cruces.

Este magnífico plan urbanístico, que contrastaba con el hacinamiento de las ciudades europeas de la época, se mantiene actualmente en todas las fundaciones de la Chiquitanía. Especial esmero pusieron los misioneros en la construcción de las iglesias, las más grandes y peculiares de América. Hay que destacar, en este aspecto, la figura del jesuita suizo Martín Schmid, que edificó las más hermosas. Todas, salvo Concepción, que es algo mayor, miden 66 metros de largo, 20 de ancho y 12,5 de altura. Cada una de las dieciséis columnas de la nave central están constituidas por una sola pieza: es el tronco de un árbol gigantesco (el *cuchi*) cuya madera es la más dura que existe. Se extraía con todas sus raíces que servían como cimientos al hundirlas en el suelo del templo. Cada columna pesaba entre ocho y diez toneladas y debían transportarse por la selva con la ayuda de treinta yuntas de bueyes. Estos troncos se tallaban primorosamente, lo mismo que las vigas. Las tijeras que sostenían el techo y las vigas se unían entre sí ensamblándolas con clavos y cuñas de la misma madera. La decoración interior era suntuosa, en un estilo barroco peculiar, con predominio de los dorados, conseguidos con pan de oro, al que se añadían cristales de mica, que con la iluminación de las velas producía un efecto de gran luminosidad y colorido que aún hoy día impacta.

3. A Dios rogando...

La vida en las reducciones empezaba de madrugada. La campana convocaba a la iglesia, en la que los niños recitaban y cantaban las oraciones para después concentrarse en la escuela anexa. Los adultos salían a cultivar los campos comunales o trabajaban en el taller. A última hora se rezaba el rosario y se retornaba al hogar. Desde Europa se enviaron a las reducciones los suministros indispensables para su funcionamiento, pero con el tiempo sus propios talleres fueron autosuficientes y llegaron a producir todo tipo de herramientas. Incluso en la lucha contra los bandeirantes portugueses se construyeron cañones llamados *taguaras*, con troncos de naranjos vaciados y reforzados con pieles de vacas; aunque eran efectivos solo se podían disparar tres veces, pues al cuarto intento solían reventar. La producción local fue la fuente más importante de financiación de las reducciones, cuyos excedentes especialmente los productos manufacturados de algodón y cuero, así como cera de alta calidad eran exportados a Santa Cruz. La ganadería aumentó considerablemente en el transcurso de las distintas fundaciones, así por ejemplo en el año 1736 se contabilizaban entre las reducciones de San Ignacio, San José, San

Juan, San Rafael, San Miguel, San Xavier y Concepción 25.937 vacas, 3.732 yeguas, 1507 caballos, 754 mulas, y 48 burros³.

En cada comunidad existían diversas chacras o campos comunales donde se cultivaba maíz, porotos, yuca, algodón, y otros frutos de la tierra. Los jesuitas lograron aclimatar en la región el arroz y la caña de azúcar. Estos bienes de la comunidad, estancias y campos de cultivo eran necesarios para la manutención de los jesuitas, los pobres, enfermos, impedidos y viudas.

4. La Evangelización de las misiones

Un factor, que se considera clave del éxito de las reducciones, fue sin duda, la distinta procedencia de los jesuitas. Si bien en los primeros años predominaron los españoles, pronto se vieron reforzados por jesuitas belgas, italianos, alemanes, suizos, austriacos y húngaros. Esta diversidad les facilitó adaptar e integrar aquellas costumbres nativas consideradas en sintonía con los cánones dogmáticos cristianos. En total fueron cuarenta y tres jesuitas españoles, siete jesuitas criollos y dieciséis jesuitas extranjeros los que en el transcurso de aquellos años trabajaron en el proyecto de evangelización de los Chiquitos, muchos de ellos murieron en aquellas selvas, algunos mártires, como después veremos, y otros a consecuencia de enfermedades allí contraídas.

5. Factores negativos para la Evangelización

Las costumbres y formas de vida de los chiquitos influyeron en la evangelización; unas, de forma negativa, y otras, de forma positiva. Las mayores dificultades para la evangelización se debieron a las propias características étnicas de los chiquitanos; cabría señalar fundamentalmente:

5.1. *El nomadismo*

Muchas tribus eran nómadas cazadores que deambulaban por la selva en constante lucha con tribus rivales. Se alimentaban de la caza y pesca abundante en la región, para lo cual manejaban con destreza el arco de madera de ichio, una especie de palmera, muy abundante en la zona, con la que también fabricaban y aun hoy fabrican los techos de sus chozas. Las flechas, hechas de la misma madera tienen diversas formas, según su aplicación. En la guerra emponzoñaban las puntas con un veneno tan activo que las heridas más leves eran mortales. El P. Bartolomé Ximénez lo expresaba literalmente en 1703:

“Otro no pequeño motivo les retrae de ser cristianos, y es que esta nación es vagabunda, jamás firme muchos días en

³ R. TOMICHÁ CHARUPÁ, *Las primeras evangelizaciones en Chiquitos*, Verbo Divino, Cochabamba (Bolivia) 2003, 192-193.

un lugar, hoy están en tierra firme y mañana en alguna isla, ni pueden de otra suerte vivir, porque sustentándose de caza y pesca no se puede hallar ésta en un mismo lugar”⁴.

5.2. *Las costumbres sociales de los indios*

Las relaciones sociales entre los chiquitos eran muy diferentes a las europeas, en armonía con el entorno geográfico y natural. Los indios, por ejemplo, consideraban normal la embriaguez a base de chicha. El enfrentamiento de los jesuitas contra esta costumbre, en muchos casos dio lugar a una reacción violenta por parte de los indios. Y así perdió la vida el italiano Antonio Fedele (1702) por derramarles la chicha y quebrarles los cantaros. Sin embargo, para ellos la embriaguez no representaba un vicio, pues, a raíz de la muerte del P. Fedele, los neófitos de San José dejaron por completo de embriagarse. Gracias a la persuasión y convicción personal de los jesuitas adaptadas a la mentalidad indígena, este vicio fue totalmente erradicado, y así en 1738 Streicher señalaba, que en la reducción de Concepción, ”el emborracharse o beber en exceso se puede decir o que se acabó i que se va acabando a grandes passos”⁵.

Era habitual la poligamia de los caciques de la tribu; esta práctica cumplía una función social dentro de la cultura chiquitana, por lo que no era considerada como una forma de adulterio. Como no lo son en el momento actual en otras culturas. Los jesuitas para erradicar dicha costumbre apelaron al orgullo personal de ser cacique y a la necesidad de dar ejemplo para ganarse el respeto de todo el pueblo. El viajero español Ciro Bayo, que visitó a los chiquitos en el siglo XIX, afirmaba que entre los rasgos distintivos de los chiquitos se encontraba la hospitalidad, en aras de la cual ofrecían a los extranjeros las vírgenes de su tribu. Los abusos sexuales eran castigados por los propios caciques quienes, después de hacer confesar al culpable públicamente en la iglesia su pecado, lo azotaban públicamente en la plaza.

5.3. *La diversidad de lenguas indígenas*

Fue la diversidad de lenguas de las distintas tribus una verdadera dificultad con que se encontraron los misioneros. El dialecto tao lo hablaban los taus, los boros, los tabicas, los tañequipas los suberecas, los xamuras, los purasis, los quiviquicas, los penicas, los boocas, los tubasis y los arupurés. El piñoco lo hablaban los piñocos, los piococas, y los guapas. El dialecto penoquí era tan diferente a los otros, que motivó al P. Felipe Suárez⁶ a escribir en esta lengua un vocabulario especial. Lo hablaban los llamados piñotos

⁴ B. XIMÉNEZ, *Relación del camino y viaje de los PP para los chiquitos y su vuelta*, Biblioteca Nacional de Río de Janeiro. Ms. 508 (27), doc 793 (I-29, 5, 97).

⁵ P. MIGUEL STREICHER, *Estado del Pueblo de San Miguel de Indios Chiquitos en el año 1743*, Archivo General de la Nación, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, leg. 367, doc. 6467.

⁶ F. SUÁREZ, *Textos sobre liturgia, plática de confesionario y catecismo, para uso de los jesuitas en las misiones de Chiquitos de Concepción y San Miguel: escritos en lenguas latina, castellana y chiquita de los dialectos boro y tau*. Biblioteca Nacional de España. Ms. 20612: f. 1-62.

que fue uno de los siete grupos fundadores de San José y San Rafael. Los manasicas se expresaban en otro dialecto, el manasí, que también lo hablaban los zibacas, los cusicas, los quimomecas, los yucarrés y los yirurucas.

Aparte de estos dialectos chiquitanos señalados por Lorenzo Hervás⁷ existían otras tribus que hablaban lenguas totalmente distintas como la arawaca que según Mason⁸ es probablemente la más grande e importante familia lingüística de Sudamérica, la lengua chapacura, la guaraní, la otuqi, la zamuca. La particularidad de la lengua chiquita, que era la que mayor número de indígenas hablaba, radicaba en su misma estructura gramatical: a saber, la conjugación de los verbos; además, existía una lengua para los hombres y otra para las mujeres. Un jesuita estudiante del idioma decía, –supongo desesperadamente–:

“la Gramática es difícilísima y el artificio y definición de los verbos es increíble. No hay paciencia para haber decir con diferente verbos y conjugaciones: yo amo: yo amo a Pedro; yo lo amo; yo le amo; por esto amo; y con tal inconsecuencia en las conjugaciones, que aprovecha poco saber conjugar un verbo para poder hacer lo mismo con otro ”

El mismo jesuita añadía: “¿Qué diré de la pronunciación? De cuatro en cuatro echan las palabras de la boca y nada se entiende, como si no pronunciasen nada”. Aún así Joaquín Camaño⁹, jesuita criollo, compuso la Gramática en lengua Chiquitana y el P. Felipe Suárez elaboró los primeros apuntes para el estudio del idioma, siendo uno de los primeros jesuitas que logró un buen dominio del idioma chiquito. Los jesuitas tuvieron un gran acierto al elegir como idioma común el chiquito, ya que eran el que hablaba el mayor número de tribus, no se pretendió que dicho idioma común fuera excluyente de las otras lenguas minoritarias, sino que sirviese simplemente de medio para la transmisión del mensaje cristiano a los nativos. Las distintas etnias se fueron inculturizando en dicho idioma, aun sin perder su propia identidad. En concreto, el sistema reduccional de los jesuitas logró integrar las diversas etnias dispersas, estableciendo pueblos organizados bajo criterios comunes.

5.4. Los enfrentamientos entre las distintas tribus

Las guerras entre las distintas etnias eran un gran escollo para lograr la conversión al cristianismo; por ello el P. Lucas Caballero¹⁰ hacía hincapié que en primer lugar

⁷ L. HERVAS, *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas*. Madrid 1800, vol. I

⁸ J. ALDEN MASON, “The languages of South American Indias” en J. STEWARD, *Handbook of South American Indias*, cuatro volúmenes, Smithsonian Institution, Washington 1946-1950.

⁹ J. CAMAÑO, *La Gramática de la Lengua de los Yndios llamados Chiquitos pertenecientes al Gobierno de Chuquisaca en el Reyno del Perú*, Catálogo manuscritti esteri, n CXXVI, Biblioteca Estense de Modena, Bolonia.

¹⁰ J. P. FERNÁNDEZ, *Relación historial de los indios que llaman Chiquitos, que están á cargo de los Padres de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay. Escrita por los Padre Juan Patricio Fernández de la misma Compañía*. Sacada a la luz por el Padre JERÓNIMO HERRÁN, Procurador General de la misma Provincia, Madrid 1726, 141-149.

era necesario poner en práctica el precepto evangélico de la paz. Los chiquitos habían alcanzado una especie de supremacía sobre las demás etnias, posiblemente por su valentía, coraje y por el empleo de flechas envenenadas. Decía el P. Diego Eguiluz “llamados así porque son tan belicosos y valientes que nunca an podido ser prisioneros de otros sino de poca edad de quienes recibieron el nombre de Chiquitos”¹¹.

5.5. *La antropofagia*

Según Fernández¹², los manasicas “eran caribes o comedores de carne humana”. En la práctica sólo se tienen noticias fidedignas de los cozocos. Pero no se descarta que algunas etnias chiquitas, que tenían contacto con las naciones arawaca o guaraní, practicara la antropofagia.¹³ Esa práctica fue abandonada por los Guarayos en el siglo XIX.

6. Factores positivos que influyeron en la evangelización

Pero si estos factores dificultaban la evangelización, también es cierto que hubo otros que la favorecieron; unos, debidos a la idiosincrasia de las distintas tribus, y otros, producto de la capacidad de adaptación de los propios jesuitas. Los chiquitos se comunicaban más bien de modo simbólico que con las palabras, así la hospitalidad, el regocijo, el sentido de la familia y la capacidad de compartir sus bienes con otras personas fueron destacados por los jesuitas como grandes valores de aquellas tribus, valores que siguen perdurando entre el pueblo chiquitano actual, por lo que se podría hablar de una herencia cultural y religiosa.

Otro factor positivo y determinante en la evangelización fue la sensibilidad artística de los indígenas. La música y el canto como atracción de la curiosidad indígena y método de acercamiento al evangelio fueron usados por los religiosos. El P. Lucas Caballero lo refiere en múltiples ocasiones. Así decía que los zibacas expresaban su amor a la Virgen y Jesucristo “con gran fiesta y alegría y danzas, guiadas más de la devoción que del arte”¹⁴. La utilización de la música como una forma de evangelización y la predisposición de los nativos dieron lugar a la aparición de la música barroca chiquitana o, según la denominación de Pior Nawrot, del *barroco misional*. Las primeras partituras llegaron en el equipaje de Pietro Comentali (1595-1664), del francés Claude Royer y del belga Vaisseau (1583-1623); éste último había sido músico en la Corte de los Austrias.

Pero el que puso en marcha el barroco misional fue Domenico Zipoli (1688-1726), músico reconocido, compañero de academia de Scarlati y Pasquini. Entró en la

¹¹ “Letras Anuas de la provincia del Perú desde 21 de octubre de 1690 hasta fin de Julio 1696”, *Archivum Romanum Societatis Iesu, Peruana XVII*: f. 169-169v.

¹² J. P. FERNÁNDEZ, *Relación historial de los indios que llaman Chiquitos*. op. cit. 267

¹³ L. CABALLERO, *Diario y quarta relación de la quarta misión hecha en la nación de los Manazaicas y en la nación de los Paunacas año de 1707, con notiçia de los Pueblos de las dos naçiones, y de paso notiçia de otras naçiones*, San Xavier 24 de enero de 1708, Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, leg. 350, doc.6013:f.1-14v

¹⁴ *Ibidem*

Compañía de Jesús, siendo ya un músico consagrado, después de un desengaño amoroso. El hermano Zipoli residía en el colegio de la Compañía en la Asunción, pero su música se copió y distribuyó por todas las misiones jesuíticas. Con la llegada de Martin Schmid y Julián Knogler, sus composiciones, en parte modificadas en Chiquitos y moxos, sirvieron de base a ese nuevo y exclusivo estilo chiquitano. Según el P. Cardiel¹⁵ “en cada pueblo hay una música de 30 a 40, entre tiples tenores altos, contraltos violinistas y de los otros instrumentos”. M. Schmid mandó construir un órgano en Potosí que usará después en la enseñanza de la música a los chiquitos; él decía “la experiencia enseña que la música no solo ayuda a convertir infieles, sino que contribuye también a educarlos en una mayor constancia y fervor religioso”¹⁶.

Entre los motivos que favorecieron esta “conquista espiritual” jesuítica por medio de la música hay que destacar la aceptación e incorporación en los ritos cristianos tanto de los instrumentos nativos como de la misma música chiquitana. Schmid, catorce años después de su llegada a las misiones cantaba, tocaba e incluso bailaba las danzas nativas y así escribía en sus cartas: “Vivo y gozo de buena salud; llevo una vida alegre y hasta alborozada, pues canto, a veces la tirolesa, toco instrumentos que me gustan y bailo también en rueda, por ejemplo la danza de las espadas”¹⁷. Esta carta revela que los jesuitas no sólo toleraron ciertas costumbres antiguas, sino que las incorporaron en el culto cristiano. Los misioneros lograron cambiar su rigurosa mentalidad dogmática para comprender a los indígenas. La música autóctona se incorporó a los acordes europeos y el resultado fue una nueva cultura musical propia de las reducciones, ya que tanto los maestros de capilla como los músicos eran indígenas. Este hecho favoreció la pervivencia de la música tras la expulsión de los jesuitas. Veinte años después para celebrar la boda real del futuro Carlos IV y María Luisa de Parma, los indios incluyeron música profana en su repertorio.

Los chiquitos, además de buenos músicos, fueron expertos artífices en la fabricación de sus propios instrumentos. Cuando, tras la expulsión, fue inventariado cuánto había en cada misión se hallaron: órganos, claves espinetas, salterios, arpas, bandurrias, carillones, flautas, chirimías, oboes, fagotes, fagotillos, bajones, clarines, cornetas, cornos, trompas marinas y de caza, violines, violas, violoncelos y tímpanos.

No sólo fue la música, sino también la pintura y la escultura, muy ligadas a la arquitectura, fueron la expresión artística chiquitana. Las iglesias, construidas por los religiosos en diversos pueblos y llamadas en lengua nativa *Ipoosi Tupa* (casa de Dios)¹⁸, son actualmente testigos elocuentes de dicha expresión artística. Esta inclinación cultural de los

¹⁵ J. CARDIEL, *Breve Relación de las Misiones del Paraguay*, Archivo Histórico de Loyola, Azpeitia, Sección 2 n° 18 cap 7.

¹⁶ *Carta del P. M. Schmid a su hermano Francisco Silvano en Baar Chuquisaca*, 18 de mayo de 1730.

¹⁷ *Carta del P. M. Schmid al R. P. Schumacher S.J. en Suiza*, San Rafael de Chiquitos, 10 de octubre 1744^a 14.1 en W. HOFFMANN *Vida y Obra del P. Marti Schmid*, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires 1979.

¹⁸ H. ROTH, *Urbanismo y Arquitectura en Chiquitos desde los testimonios materiales en Las Misiones Jesuíticas de Chiquitos*, Ed. Querejazu, La Paz 1955.

chiquitos hacia el arte facilitó a los jesuitas la transmisión de las verdades un tanto abstractas de la religión católica en formas más concretas y más asequibles a la mentalidad de los mismos. Según Tomichá¹⁹, este método de comunicación de las profundas verdades cristianas por medio del arte formaba parte del patrimonio cultural y misional de la Compañía de Jesús en sus misiones con otros indígenas del continente americano. En Chiquitos se sumó la formación artística de los propios misioneros, en especial del Suizo Martin Schmid, del bohemio Juan Messier y del bávaro Julián Knogler. Sin embargo, todos estos factores no habrían dado sus frutos si los chiquitanos no hubieran tenido esa inclinación natural hacia el arte. Pero, si bien, estos caracteres de los indios chiquitos favorecieron la evangelización, sin duda fue necesario y tan fundamental como lo anterior el proceso de adaptación de los religiosos. Julián Knogler, lo expresaba de esta forma:

“No hay manera más útil y fructífera de convertir a los infieles que ir a su país, confiando en Dios y en el Evangelio, sin interés y sin miedo a las molestias y peligros, dispuestos a aprender su idioma, a conocer su carácter y sus costumbres y, de acuerdo con todo esto, a predicarles el Verbo Divino con mucho trabajo y paciencia; así hemos llegado con la ayuda de Dios a convertir a los chiquitos”²⁰.

Así, por ejemplo, los jesuitas no se oponían a que en determinadas fiestas, se celebraran banquetes en los que el cacique al final concluía con un discurso. Ya comentamos más arriba la importancia que dieron los jesuitas al conocimiento de las lenguas indígenas, pues esto permitía el diálogo con los caciques y los principales indígenas. Hubo misioneros que llegaron a conocer varias de las lenguas como el P. Lucas Caballero e Ignacio Come. Este se sentía en la necesidad de “*parler continuellment trois langues barbares*”.

Un factor de vital importancia era el carácter personal del misionero. El P. Lardin, visitador de la Orden, hacía hincapié en que el misionero tuviera *buen modo*, pues los castigos no ayudaban mucho para ganarse la simpatía de los indígenas. Las instrucciones de los superiores muestran, pues, un profundo conocimiento de la psicología indígena. Fueron, sin duda alguna, el contacto personal y el ejemplo de vida de los misioneros pilares fundamentales para la evangelización. El método propiamente misional se basó, primero en enseñar a los indígenas a comportarse como hombres civilizados, y sólo después a ser cristianos. Era necesario el abandono de las costumbres bárbaras denominadas por los jesuitas, “*feritas*”, como: los sacrificios humanos, la poligamia, los incestos, la embriaguez, el entierro de la viuda con el cacique muerto; conservando por el contrario las buenas costumbres, como: manteniendo las jerarquías sociales prehispánicas, el respeto a los caciques, el respeto y fomento de las relaciones sociales.

¹⁹ R. TOMICHÁ CHARUPÁ, *op. cit.*, 430 – 431.

²⁰ J. KNOGLER, *Relato sobre el país y la nación de los chiquitos en las Indias Occidentales o América del Sud y en las misiones en su territorio, redactado para un amigo*, 1769, La versión original se publicó 1769, *Verhandlungen des XXXVIII International Amerikanisten Kongresses*, Stuttgart, München, 12 bis 18 August, 1689.

No debemos olvidar el papel fundamental que tuvieron en la evangelización los propios chiquitanos convertidos. Su ejemplo encendía el deseo de conversión de muchos grupos vecinos²¹. Así los catecúmenos y neófitos, independientemente de los jesuitas, hacían con frecuencia excursiones misioneras en busca de otras tribus de etnias chiquitanas. De modo que la aportación indígena, en la conversión de etnias vecinas, se hizo efectiva a nivel numérico, lingüístico, cultural y religioso, usando métodos misionales propios. Gracias a la participación de los propios chiquitanos en cuanto misioneros fue posible que surgiera una nueva expresión cultural religiosa en la Chiquitanía que, después de la expulsión de los jesuitas, pervivió durante más de 80 años sin ayuda de nuevos misioneros.

Los chiquitanos convertidos fueron misioneros dispuestos a hacer frente a muchos peligros, incluyendo el martirio, e incluso muchos de ellos lo sufrieron. Durante el periodo reduccional, al menos seis jesuitas fueron asesinados. El primero de ellos fue el P. Lucas Caballero asesinado el 18 de septiembre de 1711 por los pizocas junto a 26 conversos acompañantes. En septiembre de 1715 murió en manos de los payaguas el P. Bartolomé de Blende en compañía de algunos recién convertidos entre los que se encontraba Francisco Guarayo su ayudante²². En diciembre de aquel mismo año cae en manos de los temibles payaguas el primer misionero de los chiquitos el P. José Francisco Arce del que ya hemos hablado; pereció en compañía de muchos chiquitanos y guaraníes que se dejaron matar sin la menor resistencia, cuando se podían haber defendido con los mosquetes que llevaban. Pocos años después, el primero de octubre de 1791, cae entre los zamucos, junto con doce neófitos el misionero español y candidato a la Compañía Alberto Romero, El 15 de septiembre de 1744 sufrió el martirio el jesuita criollo el P. Agustín Castañares, fundador de San Ignacio de Zamucos. Por último, en agosto de 1763, el P. Antonio Guasp, junto con nueve indígenas acompañantes, murieron en manos de los guaicurús a siete leguas del pueblo Sagrado Corazón. Pero todavía fue mayor el número de chiquitanos muertos por propagar la fe. Podemos concluir que la primera evangelización en Chiquitos se llevo a cabo gracias al trabajo conjunto y continuado de jesuitas e indígenas. Este trabajo conjunto entre religiosos e indios chiquitos, con la confianza total en la capacidad de los laicos nativos en llevar adelante la empresa, es una enseñanza para la evangelización actual.

7. La utopía continúa

La utopía de las reducciones, autentica experiencia comunitarista, que conjugó religión, educación, trabajo, poder y libertad, acabó con la expulsión de los jesuitas. Durante muchos años los chiquitanos contaron con la ausencia u oposición de las autoridades eclesiásticas. La expulsión de los jesuitas dio lugar a un expolio de los bienes reduccionales por parte de los españoles; desaparecieron todas las bibliotecas misionales, cuyos fondos no se limitaban a obras religiosas, sino también a históricas y literarias. En

²¹ J. P. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 267-275.

²² *Ibidem*, 223-224.

el momento de la expulsión, la Corona inventarió más de 5000 volúmenes. Ninguna biblioteca de Cochabamba, Oruro o La Paz contaba entonces con tan importante fondo; gran parte se perdió. El viajero Ciro Bayo en 1897 fue testigo de cómo los corregidores y curas seculares cambiaban estos libros por cajas de cerveza. Los colonos de Santa Cruz invadieron las reducciones y se adueñaron de las tierras. Los Cabildos indígenas escondieron durante más de dos siglos el archivo musical. Pero gracias a la integración de la fe cristiana en las expresiones religiosas indígenas se formó una nueva identidad cultural especialmente cristiana.

Esta cultura propia de Chiquitos en el momento actual ha vuelto a resurgir gracias al esfuerzo de otras personas, como los franciscanos, que ochenta años después de la expulsión de la Compañía de Jesús, volvieron a misionar aquella tierra, o más recientemente, el arquitecto suizo Hans Roth²³, la religiosa Eva María Staller (franciscana Misionera) o el misionero polaco Piort Nawrot. La ingente labor de Hans Roth y de la Madre Eva María ha permitido recuperar las maravillosas iglesias chiquitanas, declaradas en 1991, por la UNESCO, Patrimonio de la Humanidad.

Piort Nawrot ha publicado un archivo musical de más de 5000 páginas escritas en latín, castellano y chiquito. La asociación *Pro Arte y Cultura* de Santa Cruz de la Sierra ha organizado los Festivales Internacionales de Música Renacentista y Barroca de América, reconocidos mundialmente hasta el punto de que Holanda ha concedido el Premio Príncipe Olaus a su promotor Marcelo Araúz. Este resurgimiento de la música misional ha dado lugar a la creación de nuevos conjuntos musicales, como la Orquesta y Coro de Santa Ana, el Coro de Santa Cecilia, la Orquesta y Coro de Urobichá y la orquesta y Coro de Hombres Nuevos (fundación de Mgr. Nicolás Castellanos). La decadencia económica que siguió a la desaparición de las reducciones aún persiste, entre otras cosas, porque gran parte de las tierras son gigantescos latifundios de más de 20.000 hectáreas. Con todo, se está operando un cambio gracias a los movimientos solidarios y organizaciones religiosas de todo el mundo, comprometidas en ayudar a los indígenas, creando escuelas, centros sanitarios y cooperativas agrarias.

Este es el mejor apoyo al legado que los chiquitos han conservado durante más de doscientos años, y ello se ha debido a esa religiosidad popular chiquitana, que no es otra cosa que la herencia religiosa actual de aquella única experiencia reduccional emprendida por los jesuitas. Los jesuitas construyeron una de las utopías de la historia; una utopía que supo conjugar la tecnología, la organización, la educación, el poder y la libertad. Una utopía, en fin, que quizá sea la única utopía posible²⁴.

²³ HANS ROTH MERZ compartía con el célebre sacerdote suizo MARTIN SCHMID el lugar de nacimiento, Zug, y la orden religiosa de los jesuitas. Su obra de restauración en la Chiquitania se extendió durante 30 años. HANS ROTH no se ordenó de sacerdote, pero permaneció como hermano jesuita. Aunque es poco conocido en Suiza, su obra en la selva chiquitana es invaluable, porque rescató lo hecho por el sacerdote suizo MARTIN SCHMID en las Misiones Jesuíticas en el siglo XVII.

²⁴ M. MARZAL, *La utopía posible, indios y jesuitas en la América colonial*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1992.

EUTANASIA: ASPECTOS ÉTICOS, JURÍDICOS Y PASTORALES

Eduardo López Azpitarte, sj

Sumario: Más bien antes que después, el tema de la muerte digna se planteará en la sociedad española. Muchos aceptan que la eutanasia es un derecho de todo ciudadano. Más vale morir con dignidad que vivir lamentablemente. Otros creen que nunca debería permitirse. ¿Qué puede decimos una visión exclusivamente ética y cómo se valora desde una perspectiva religiosa?

Summary: Rather sooner than later, the issue of mercy killing will be discussed in Spanish society. Many accept that euthanasia is a right of every citizen. Better die with dignity than live regrettably. Others believe that it never should be permitted. Is there anything an exclusively ethical perspective could teach us, and how is it to be evaluated from a religious point of view?

Palabras clave: eutanasia, muerte digna, religión, ética, derecho.

Key words: euthanasia, mercy killing, religion, ethic, right.

Fecha de recepción: 15 enero de 2010

Fecha de aceptación y versión final: 23 julio de 2010

1. Un tema discutido antes y ahora

El problema de la eutanasia, aunque con otros términos y prácticas, está ya planteado en épocas muy antiguas. En el famoso Juramento de Hipócrates ya se impone la obligación médica de no provocar ni ayudar a la muerte de ningún enfermo, otros grandes filósofos, como Platón, Séneca, Epícteto o Marco Aurelio se muestran favorables a esta práctica¹. La eutanasia infantil era casi una obligación para evitar la supervivencia de seres inútiles. En Esparta, una de las ciudades más importantes de Grecia, existía un comité de ancianos que, en el momento de nacer, examinaban al niño para ver si portaba alguna deformación o patología que lo convirtiera en un lastre para la familia o la ciudad, en cuyo caso lo despeñaban por el monte Taigeto. Y el mismo Aristóteles no tenía inconveniente en afirmar “En lo que se refiere a matar o criar a los hijos, la ley debe prohibir que se cree cosa alguna tarada o monstruosa”².

¹ Cf. D. GRACIA, “Historia de la eutanasia”, en AA.VV., *La eutanasia y el arte de morir*, Comillas, Madrid 1990, 14-32. J. DRANE, “Eutanasia y suicidio asistido en las culturas antigua y contemporánea”: *Humanitas* 1 (2003) 23-32.

² ARISTÓTELES, *Política*, 1335 b. Cf. Ediciones Orbis S.A, Barcelona 1985, vol. II, 124.

El argumento de fondo ya estaba presente: la muerte es mejor que una vida sin sentido y con sufrimiento. Lo que se llamó después el tiro de gracia, para que un fusilado no se quedara con vida, tomó su nombre del favor que se le hacía a los heridos de guerra para que no se quedaran sufriendo en el campo de batalla. Cuando Tomás Moro –recientemente canonizado– dibuja la imagen de una sociedad ideal, en ella aconsejan al enfermo que es perjudicial y molesto para los demás y pesado para sí mismo “a que se decida a no consentir más esa pestilente y dolorosa enfermedad Y viendo que su vida no es para él más que una tortura, que no sea reacio a morir sino mejor que cobre buenos ánimos y se desembarace a sí mismo de esta dolorosa vida como de una prisión o de un potro de tormento, o permita de buen grado que otro lo libre de ella”³.

En nuestra cultura moderna, el derecho a morir con dignidad se ha universalizado en todas partes. La calidad de vida que hoy se exige para que la existencia se considere digna; y la autonomía de la persona para que cada uno pueda decidir con su libertad responsable son los argumentos que se utilizan con mayor frecuencia. Que se busque la forma de vivir y morir de la mejor manera posible es un objetivo digno y aceptable, que nadie se atreverá a negar. El problema radica en ponernos de acuerdo sobre lo que significa una muerte digna y con qué medios es posible conseguirla.

Cualquiera que conozca un poco los debates actuales capta de inmediato la enorme ambigüedad del lenguaje que se emplea. Bajo un mismo término, como el de eutanasia, se encierran múltiples comportamientos que merecen una valoración ética diferente. Yo creo sinceramente que se trata de una confusión pretendida, pues así, cuando con ese nombre se hace referencia a prácticas razonables, sensatas y éticamente aceptables, se demuestra con extraordinaria facilidad la conveniencia y justicia de su legalización, sin explicitar tan claramente otras conductas que pueden ser condenables⁴. Incluso en la antigüedad se utilizaba esta misma palabra para designar una muerte rápida e indolora. Suetonio, autor del siglo II después de Cristo, al hablar del Emperador Augusto, decía: “En efecto, casi siempre cuando oía que alguien había tenido una muerte rápida y sin fuertes dolores, pedía para sí y los suyos una eutanasia parecida”⁵.

2. Aclaración de términos

Por ello, antes de hacer una valoración ética y superar muchas discusiones actuales, habría que aclarar, en primer término, el significado auténtico de la palabra eutanasia.

³ T. MORO, *Utopía*, Ediciones Orbis, Barcelona 1984, 163. No hay que recordar que su canonización está motivada mucho más por su martirio, al no aceptar el divorcio de Enrique VIII, que por sus ideas filosóficas.

⁴ El modelo de *Testamento vital* propuesto por la ASOCIACIÓN DERECHO A MORIR DIGNAMENTE, podría firmarse sin ningún inconveniente ético, pues nunca explicitan con claridad la admisión jurídica de lo que nosotros definiremos como eutanasia, aunque en la explicación del texto se hable de ella, se acepte en la propia ideología e implícitamente, por tanto, se suponga en la declaración. Este documento puede encontrarse en J. GAFO, *La eutanasia. El derecho a una muerte digna*, Temas de Hoy, Madrid 1990, 162-164. J. C. SIURANA, *Voluntades anticipadas. Una alternativa a la muerte solitaria*, Editorial Trotta, Madrid 2005.

⁵ C. Suetonio TRANQUILIO, *Vida de los doce césares*, L. II, 99,2, en *Obras completas*, Editorial Gredos, Madrid 1992.

En su *sentido estricto* es la actuación que provoca la muerte del enfermo, pedida por él mismo, ante un dolor inevitable y realizada por personal médico.

Suicidio asistido: se limita a proporcionar los medios al paciente.

La limitación del esfuerzo terapéutico: es la retirada o no inicio de medidas terapéuticas porque el profesional sanitario estima que son inútiles o fútiles ya que tan sólo consiguen prolongar la vida biológica, sin ningún beneficio

Sedación paliativa: para aliviar los dolores, aunque acelere la muerte.

Suspensión de atención médica por fallecimiento: Cuando se ha constatado la muerte de la corteza cerebral.

Creo que la aclaración de los diferentes significados, que pueden encerrar el término de eutanasia, ayuda mucha a clarificar la valoración de las distintas situaciones que se dan en este campo. Habría que eliminar, para superar cualquier confusión, las adjetivaciones de voluntaria-involuntaria, activa-pasiva, directa-indirecta... y otras expresiones que pueden causar mayor confusión⁶.

Intentaré exponer, en primer lugar, aquellos puntos en los que todos estamos de acuerdo, para analizar después aquellos otros que están más controvertidos.

3. Conductas aceptables

Todos estaríamos también de acuerdo en que, cuando llega el momento final, la supresión de ciertas prácticas quedan por completo justificadas. Si los medios que se utilizan solo sirven para prolongar una situación sin futuro y con un coste humano excesivo, o únicamente ayudan a mantener una vida que definitivamente ha perdido su condición humana, nadie pone reparos en esas omisiones. Diferir un poco más la muerte, en esas circunstancias, no tiene ninguna justificación, a no ser que se conservaran las constantes cardio-respiratorias para un posible trasplante, o el mundo de los sentimientos afectivos pretendiera, sin apoyo justificable, agotar todas las esperanzas. Excluir la obstinación terapéutica es una verdad que no entra en discusión. Si son lícitas semejantes omisiones, aunque aceleren el proceso de la muerte, es porque, precisamente en esas circunstancias, no se da ninguna obligación ética de utilizar aquellos medios que serían obligatorios en otras ocasiones diferentes⁷.

⁶ Cf. El trabajo de P. SIMÓN- F. ALARCOS, *Ética y muerte digna*, Junta de Andalucía, Sevilla 2008, especialmente 27-60.

⁷ M. ICETA, *Futilidad y toma de decisiones en medicina paliativa*, CajaSur, Córdoba 1998. J. GARCÍA FÉREZ, *Ética de la salud en los procesos terminales*, San Pablo, Madrid 1998. J. VIELVA ASEJO, "La eutanasia y el debate entre matar y dejar morir": *Miscelánea Comillas* 58 (2000) 397-425. J. BÁTIZ, "Limitación del esfuerzo terapéutico al final de la vida: de lo teórico a lo práctico en cuidados paliativos": *Labor Hospitalaria* 281 (2006) 21-32. J. DE LA TORRE (ed.) *La limitación del esfuerzo terapéutico*, Comillas, Madrid 2006. F. J. ELIZARI, "Teología y final de la vida; muerte digna", en *Teología de la vida: comienzo y final*, PPC, Madrid 2009, 241-269.

Reconocer la licitud jurídica de estas prácticas, que no incluyen la eutanasia en su sentido más estricto, no suscita ninguna dificultad, ni siquiera desde el punto de vista ético, pues alcanzan una valoración positiva y unánime. Sería, incluso, una defensa del personal sanitario, como ya se ha pedido en ocasiones, contra posibles denuncias por delitos de acción u omisión como causantes de muerte o negligencia en el cumplimiento de sus deberes.

Lo que muchos no comprenden es por qué se condena una acción que provoca la muerte y, sin embargo, se permite una omisión que produce el mismo efecto, como en la limitación del esfuerzo terapéutico o en la sedación paliativa. Tan culpable sería el asesino que mata a una persona para robarle, como el que la dejara morir, pudiendo salvarla, para apoderarse de sus bienes. La distinción entre el hacer y el omitir no parece tener mayor relevancia, cuando las consecuencias en ambos casos terminan siendo las mismas: inducir a una muerte contra la que no vale la pena luchar por motivos razonables.

Aunque produzca el mismo resultado, todo el mundo comprende y capta la diferencia entre inyectar una dosis de morfina para producir la muerte del enfermo, o emplearla sólo como un analgésico, para el alivio de sus dolores, que supondrá también un desenlace más rápido. Así pues, no prestar una ayuda cuando existan razones graves para esa omisión, aunque de ahí se derive una muerte, no es lo mismo que atentar directa y voluntariamente contra una vida humana, por muy buenos que sean los motivos que se tengan. La omisión sólo será culpable en el caso de que semejante ayuda constituyese una verdadera obligación a la que no se puede renunciar.

La pregunta más exacta para tales planteamientos no sería si es lícito abandonar determinadas técnicas, cuya omisión acelera sin duda la muerte, sino si existe la obligación de actuar, cuando ello va a suponer una serie de inconvenientes y perjuicios mayores que la prolongación hipotética de una vida precaria y en condiciones lamentables. Es, en el fondo, un conflicto de valores entre los que habrá que discernir cuál es el más importante y preferente: una muerte tranquila, a la que no se opone ninguna resistencia para que siga su curso normal, o una lucha encarnizada contra ella, que impide precisamente la consecución de aquel objetivo. No existe una solución ideal y única en todas las situaciones, pues habrá que valorar bien, en cada caso concreto, los diferentes factores, circunstancias y condiciones del paciente para adoptar una decisión sensata, que no se puede imponer en abstracto. El mismo individuo, si conserva todavía su capacidad de discernimiento, o sus familiares y el personal médico, en última instancia, serán los responsables de esta compleja elección.

4. Complejidad de otras situaciones

Hay que reconocer, sin embargo, que la solución de ciertas situaciones se hace más oscura y complicada. Si algunas no provocan ninguna duda o vacilación en cuanto a su licitud ética –como desligar el aparato respirador de los enfermos clínicamente

mueertos, o no exigir una operación arriesgada y sin muchas posibilidades de éxito a un anciano—, otras, más complejas y comprometidas, dejarán siempre una sombra de inquietud e incertidumbre, al no saber con certeza qué sería lo mejor, o si se trata de una solución ética y acertada.

No es fácil responder con claridad a todas las preguntas que podrían realizarse. ¿Se puede suprimir la insulina a un diabético canceroso terminal para no prolongar su agonía y sufrimiento? ¿Es obligatorio operar a un hidrocefálico de sus lesiones cardíacas que lo llevarían a la muerte, para que siga viviendo en trágicas condiciones? ¿Hay que emplear todas las técnicas posibles para salvar a los niños completamente anormales que, al nacer, presentan graves dificultades que no podrían superar sin esas ayudas? ¿Es lícito interrumpir la alimentación artificial a un enfermo en estado de coma irreversible o en sus momentos finales?

El problema se agudiza, sobre todo, cuando entra en juego la anormalidad del paciente. Si el único motivo, para no prestar una ayuda médica y salvarlo de la muerte, fuera la existencia de una malformación determinada —mongolismo, espina bífida, parálisis, retraso mental, demencia, inutilidad, etc.—, semejante actitud sería un insulto a todos los que la padecen, porque significa que no los consideramos dignos de vivir entre nosotros. Y la dignidad de la vida no depende de la existencia o no de determinadas cualidades, que no constituyen o eliminan su valor y dimensión personal. La omisión, en tales casos, supondría un manifiesto atentado y una confesión explícita de que lo que se busca es precisamente su eliminación, que se justifica por esas anomalías. Si no existiera la obligación de esa terapia en sujetos normales, tampoco se daría, como es lógico, en estas otras circunstancias. Pero ¿qué pensar del que intentara mayores esfuerzos, a los que no está obligado, cuando se trata de un ser normal, que no aplica, sin embargo, a los deficientes y tarados?

La comparación, sin embargo, no es del todo exacta. El hecho de ser anciano, por ejemplo, es un factor condicionante y de importancia para omitir una operación quirúrgica, que alargaría un poco la vida, pero a costa de muchas molestias que sería mejor ahorrarle; mientras que resultaría obligatoria para un joven que se encuentra en otras condiciones muy diferentes. ¿En qué grado la anormalidad es una circunstancia que también condiciona cualquier intervención? Si, por otra parte, tales medidas terapéuticas hay que tomarlas con urgencia y rapidez, el diagnóstico para el futuro no es siempre fácil ni cierto en esos momentos, y si la decisión se adopta en un clima lógico de nerviosismo y complejidad, ¿quién estará seguro de que su opción es la única y la más ética? En cualquier caso, sólo la honradez y la sinceridad harán posible una búsqueda satisfactoria y equilibrada entre todos los valores que entran en juego.

El tema de la alimentación e hidratación artificial, cuando el enfermo, en estado de coma, ha perdido la capacidad de alimentarse por sí mismo, es motivo de mayor discusión. Hoy se insiste mucho en distinguir con claridad un estado de coma, que no puede considerarse como definitivo, de aquel otro en que la condición vegetativa se hace crónica e irreversible. Determinar cuándo se da el salto de una situación a otra es

un problema que pertenece al campo de la medicina. Es evidente que, mientras exista la posibilidad de una recuperación, el tratamiento se hace obligatorio. La discusión surge cuando la condición vegetativa del enfermo, según criterios científicos, se hace irrecuperable.

Algunos autores, partiendo de la distinción entre *cuidados* y *tratamientos*, afirman que es lícita la interrupción de estos últimos, que tienen como efecto una curación que se ha hecho imposible, pero que no se debe renunciar a los primeros por tratarse de ayudas que el enfermo necesita, como son la alimentación y la hidratación artificial⁸. Juan Pablo II, en un discurso de 2004, insiste en mantener estas ayudas, partiendo del presupuesto de que no se puede diagnosticar con certeza la imposibilidad de que se pueda recuperar la conciencia⁹.

Otros, sin embargo, se preguntan por qué, en una situación como la apuntada, no se van a poder retirar estas ayudas artificiales, cuando es lícito suprimir otros recursos que también adelantan la muerte, para evitar una prolongación absurda de la vida en esas condiciones. De la misma manera que a un individuo que no puede ya respirar se le desconecta de su aparato, que también lo necesita para sobrevivir, a otro, incapaz de comer, se le podría suprimir su alimentación artificial, que, como en el caso anterior, sólo sirve para prolongar su agonía, sin ningún otro beneficio, según la opinión de la medicina. Frente a los que dicen que omitir estas técnicas es provocar una muerte más dolorosa e inhumana, existen también pruebas de que se facilita un tránsito más benéfico y tranquilo, con otro tipo de ayudas que no dilatan indefinidamente esa situación.

Algunos documentos, incluso del mismo magisterio de la Iglesia, no dan un rechazo categórico¹⁰, y son bastantes los moralistas actuales que aceptan esta interrupción, como una forma de evitar el encarnizamiento terapéutico. Solo sería obligatorio aquello que se juzgara necesario para evitar todas las molestias que se puedan. En cualquier caso, ambas opciones serían éticamente aceptables.

⁸ M. FAGGIONI, "Stato vegetativo persistente": *Studia Moralia* 36 (1998) 523-552 y 37 (1999) 371-411. N. COMORETTO, - A. F. D'AGOSTINO, "La nutrizione e l'idratazione artificiali nei lavori del Comitato Nazionale per la Bioetica": *Bioetica e Cultura* 34 (2007) 61-71. AMCI MILANO, "Sull'alimentazione e idratazione artificiali": *Aggiornamenti Sociali* 60 (2009) 450-452.

⁹ Cf. G. MARCHESI, "Giovanni Paolo II e i malati in 'stato terminali": *La Civiltà Cattolica*, 155, II (2004) 163-172. G. DE ROSA, "Nutrire le persona in stato vegetativo": *La Civiltà Cattolica*, 158, IV (2007) 380-383, comenta la respuesta de la Doctrina de la Fe a los Obispos de los EE.UU., el 1 de agosto de 2007, donde se repite lo dicho por el Papa. El Documento puede verse en *Ecclesia* 3381 (2007) 34-36. El mismo Papa, en el discurso al que se hace referencia, afirma que lo dicho por él hay que mantenerlo "en línea de principio".

¹⁰ Pueden verse, por ejemplo, la *Declaración* de los Obispos católicos de Pensilvania, o el *Documento* del Comité pro-vida de los Obispos católicos de EE.UU. Publicados en *Medicina e Morale*, 42 (1992) 739-783. F. ABEL, "El debate bioético en el estado vegetativo": *Bioética & Debat*, 35 (2004) 1-4. Ver también J.-R. FLECHA, *Bioética. La fuente de la vida*. Sígueme, Salamanca 2005, 372-374. R. L. VIDAURRETA, "Bioética y estado vegetativo permanente": *Labor Hospitalaria* 280 (2006) 24-38, y 281 (2006) 33-78. Un buen resumen de los diversos planteamientos: J. A. SARACÍBAR, "Alimentación artificial", en F. J. ELIZARI (dir) *10 palabras claves ante el final de la vida*, Verbo Divino, Pamplona 2007, 303-343.

5. Rechazo de la muerte no pedida

La eutanasia, en su sentido más estricto, es provocar la muerte del enfermo terminal, que él mismo pide, con la intención de evitarle mayores sufrimientos. No hay, por tanto, eutanasia involuntaria, pues habría que calificarla como un homicidio. Nadie, por el momento, se atreve a permitir la provocación de la muerte, sin tener para nada en cuenta el querer del propio enfermo. Es un aspecto en el que, por ahora, existe también un convencimiento generalizado. Y es que aceptar que alguien tiene capacidad para dar la muerte sin ningún tipo de justificación, sino por el simple hecho de aplicarla a una persona vieja, inútil, anormal o moribunda, sería suficiente para destruir la base de aquellas relaciones humanas más fundamentales, como las que deberían de existir con la familia y el médico, las dos instancias más comprometidas en la defensa y protección de la vida. Sobre cada anciano o enfermo grave pesaría siempre la sospecha y el miedo de que el personal sanitario o los familiares cercanos, en lugar de ayudarle a morir con dignidad, se convirtieran en ejecutores de su muerte.

El acuerdo, por ahora, es suficientemente mayoritario, pero el riesgo de avanzar también por ese camino está presente dentro de nuestra cultura de bienestar. El simple hecho de existir no parece digno ni apetecible, si no va acompañado de otra serie de cualidades que lo hagan justificable. Y como la posibilidad de una vida mejor irá cada día aumentando, el nivel mínimo para vivir se pondrá también en cotas más altas. Lo cual llevaría a descartar de la existencia a toda persona que no supere las condiciones exigidas.

Es verdad que el lenguaje que se utiliza está lleno de otros eufemismos más suaves y generosos, como si lo único que preocupara fuera la felicidad que deseamos para el otro, pero la realidad es mucho más dura y dramática: nos cuesta dejar espacio en nuestro mundo a todo aquel que, por un motivo u otro, no responda al proyecto que le hemos trazado. Y frente a este ambiente que subrepticamente se propaga, habría que defender con fuerza que la dignidad de la persona no radica en las cualidades de cada sujeto, sino en el hecho de su existencia. Ninguna limitación o deficiencia despoja de los derechos fundamentales que dimanar de su ser¹¹. Pero ¿debería aceptarse la eutanasia voluntaria, pedida por el mismo enfermo?

6. Desde una visión secular y humana

Si, por el momento, prescindimos de la dimensión religiosa, la misma tradición jurídica occidental ha insistido siempre en que la vida es un bien social y que, por ello, nadie puede atentar contra la ajena, ni siquiera disponer de la suya propia. No solo el asesinato sería un crimen, sino también el suicidio aparece como acto condenable que

¹¹ Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, "La minusvalía psíquica: implicaciones éticas": *Revista de Fomento Social* 55 (2000) 85-104. Sobre la dignidad ver el número monográfico de *Concilium* 300 (2003). Y AA.VV., *Ser humano, persona y dignidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005. F. TORRALBA TORELLÓ, "Calidad de vida", en J. ELIZARI, o. c. (n. 10), 115-153. M-J. THIEL "La dignité humaine. Perspectives éthiques et théologiques", en *Le corps, le sensible et le sens*, PUS, Paris 2004, 131-164.

el Estado debería evitar, cuando le fuera posible. Se trataría de una norma más bien paternalista que busca evitar cualquier atentado contra ella, como un bien inalienable del que nadie puede disponer, ni siquiera el propio individuo como responsable y propietario de su existencia¹².

Sin negar la conveniencia o necesidad de ciertas normas paternalistas, son cada vez más los que propugnan el derecho a la libre disposición de sí mismo, como el valor prioritario en el campo de la vida. La autonomía personal, como principio básico de toda filosofía jurídica, quedaría enormemente limitada si no se permitiera esta decisión en personas conscientes y responsables. En este sentido, el suicidio lúcido y razonable debería aceptarse con naturalidad, en una sociedad que defiende con ahínco la autonomía de cada persona.

Desde este planteamiento, la ética se siente sin recursos eficaces para probar que el ser humano no puede disponer de su vida, ni siquiera en aquellas circunstancias en las que, con serenidad y lucidez, llega a la conclusión de que no vale la pena vivir y, en lugar de esperar a unos procesos biológicos irreversibles, prefiere acelerar su muerte, como una decisión responsable y, en ocasiones, hasta altruista. Darse la muerte no tiene por qué ser siempre una reacción enfermiza o un gesto de cobardía. Los que trataron de vivir dignamente también quieren morir con dignidad. Aunque el amor a la vida sea una querencia natural y tampoco pueda negarse la dimensión social de la existencia, tales argumentos no resultan aplicables y convincentes en todas las circunstancias, ni a todas las personas.

Por eso, cuando la vida ha perdido esta característica, el derecho a morir se convierte para muchos en una alternativa aceptable. Una opción que si no se debe imponer a nadie, por tratarse de un gesto muy personal y responsable, tampoco debería prohibirse a ninguno que desee libremente tomar esta posible alternativa, aunque necesite una ayuda para poner fin a su existencia. Reconocer con realismo estas dificultades me parece un camino mejor que insistir en la obligación ética de conservarla como un bien social. Sería absurdo que la ley condenase a quien ayuda a morir, cuando el propio individuo lo pide y lo demanda, porque prefiere la muerte antes que vivir en condiciones indignas. Esta es la argumentación básica que se alega para quitarse la vida o pedir la colaboración para que otros consigan este objetivo¹³.

Ya hace tiempo, antes de que comenzaran las discusiones actuales, algunos personajes importantes, entre ellos varios distinguidos con el premio nobel, habían insis-

¹² Como simple ejemplo de los que así piensan: "El derecho a la vida... no comprende la facultad de libre disposición de la propia vida de modo que pueda consentirse la muerte", J. M. SERRANO ALBERCA en AA.VV., *Comentarios a la Constitución española*, Civitas, Madrid 1982, 278. Un resumen de los argumentos tradicionales para condenar el suicidio puede encontrarse en N. BLÁZQUEZ *Bioética. La nueva ciencia de la vida*, BAC, MADRID 2000, 353-366, y J.-R. FLECHA (*o. c. n. 10*) 289-294.

¹³ S. PÁNIKER, "La Eutanasia, un derecho de libertad": *Iglesia Viva* 215 (2003) 73-74. E. RIVERA LÓPEZ, "Eutanasia y autonomía": *Humanitas* 1 (2003) 79-86. L. PESSINI-M. JUNKER-KENNY, "En nombre de la dignidad: Argumentos a favor y en contra de la eutanasia voluntaria": *Concilium* 300 (2003) 133-138. COMITÉ CONSULTIVO DE BIOÉTICA DE CATALUÑA, *Informe sobre la eutanasia y la ayuda al suicidio*, Generalitat de Catalunya, 2006, 137-145.

tido en que “es cruel y bárbaro exigir que una persona sea mantenida con vida contra su voluntad, rehusándole la liberación que él desea, cuando su vida ha perdido todo: dignidad, belleza, significado, perspectivas de futuro. El sufrimiento inútil es un mal que debería ser evitado en las sociedades civilizadas”¹⁴

7. Desde una perspectiva religiosa

La aceptación de Dios, como el único dueño y señor de la vida, ha sido la razón primera y más fuerte para la condena del suicidio y de todo atentado contra la vida. Por eso la mayoría de los teólogos piensan que la única prueba hay que buscarla en una argumentación específicamente teológica¹⁵. Una argumentación que se ha venido repitiendo hasta los últimos documentos de Juan Pablo II. Provocarse la muerte sería un atentado contra la soberanía del creador, el único que puede determinar cuándo comienza y en qué momento termina la existencia de cada criatura.

Semejante argumento, sin embargo, tiene dos serias dificultades. En primer lugar, solo resultaría eficaz para aquellos que tengan fe en su existencia. Utilizar esta justificación en un mundo agnóstico y cerrado a la trascendencia no tendría ninguna eficacia. Y en segundo lugar, son cada vez más los moralistas católicos que aceptan la autonomía del ser humano, recibida como regalo de Dios, para tomar decisiones sobre su propia vida. La imagen del creador quedaría demasiado empobrecida, si el obsequio que nos hace para existir, no lo entregara por completo a nuestra disposición, sino que se reservara la propiedad de la que no podemos disponer.

No entro ahora en la discusión de este argumento. Creo que semejante postura, a la que personalmente me siento más inclinado, no es incompatible con los datos de la revelación, ya que no niega ninguno de aquellos que aparecen como fundamentales. Aceptar, sin embargo, este poder no exime de la responsabilidad para descubrir lo que Dios puede querer en cada situación.

Es verdad que, a partir de esta premisa, algunos aceptan la licitud del suicidio, incluso entre autores católicos, cuando la vida quedara despojada, por diferentes circunstancias, de toda significación¹⁶. La conclusión me parece, sin embargo, un poco exagerada, si el problema se analiza desde una visión profundamente religiosa. Es un punto en el que yo creo que la fe aporta un plus que va más allá de la razón.

¹⁴ “Manifeste en faveur de l’euthanasie”, publicado por Le Figaro el 1 de julio 1974. Tuvo un eco muy fuerte en toda la prensa de aquel tiempo.

¹⁵ Así lo explicita D. BONHÖFFER: “No hay otra razón concluyente que convierta en censurable el suicidio fuera del hecho de que hay un Dios por encima del hombre. El suicidio niega este hecho”, *Ética*, Estela, Barcelona 1968, 117.

¹⁶ Por citar solo algunos, Cf. H. KÜNG - W. JENS, *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*, Trotta, Madrid 1997. A. BERISTAIN, “La eutanasia ayer, hoy y mañana”: *Selecciones de Teología* 37 (1998) 283-296. S. PÁNIKER, (a. c. n. 13). J. POHIER, *La mort opportune. Les droits des vivants sur la fin de leur vie*, Paris, Du Seuil 2004. Ver también bibliografía n. 13.

8. El gran regalo de la esperanza cristiana

No se trata de construir una imagen de Dios, demasiado infantil y gratificadora, para vincularlo de una manera directa con todos los hechos que nos afecten, tanto positivos como negativos. La providencia de Dios es universal, pero misteriosa, pues actúa a través de múltiples mediaciones humanas. Él no es el responsable inmediato de todo lo que acontece, ya que su gobierno providente respeta las leyes de la naturaleza, que explican muchas catástrofes, y la libertad de los hombres, que determina otras muchas tragedias. Esto no significa que sea un Dios lejano e indiferente a todos los sucesos que inquietan al hombre, pero tampoco es un simple hechicero, con artes de magia, que interviene con su poder para impedir su actuación a todas las causas segundas. En algunas mentalidades cristianas existen ciertas imágenes que guardan muy poca relación con el Dios de la Biblia, como si fuera el responsable directo de cualquier acontecimiento, sin ningún espacio para todas las otras leyes que El mismo ha creado.

El Dios de la revelación tampoco es un ser sádico que disfrute con el dolor y sufrimiento humano, o lo exija como el único camino para otorgar su gracia y salvación. Una falsa interpretación de la muerte vicaria de Cristo ha dado lugar a exponer con un cierto sadismo el valor cristiano del sufrimiento. Y la imagen del Padre que Jesús nos revela tiene otras características muy diferentes¹⁷. Cristo mostró su mesianidad realizando múltiples signos para liberar al hombre de toda clase de males, y todo su mensaje nos abre a un nuevo horizonte de esperanza que convierte en una dicha inaudita a la pobreza, persecución y al mismo sufrimiento. Con ello no promete una simple felicidad humana, como si el cristiano se viera libre de todas las amenazas y calamidades que pesan sobre la humanidad. Como cualquier otro ser, sentirá también, en múltiples ocasiones, la angustia del vivir.

Pero sí es verdad que el Dios que acogió el fracaso y la muerte de Jesús, para resucitarlo del sepulcro, nos enseña que la cruz no fue su palabra definitiva. Desde ese momento hace posible, aunque no lo comprendamos fácilmente, que ninguna realidad, por muy negativa que sea, termina siendo estéril e infecunda. El cristiano auténtico sería, entonces, aquel a quien nada ni nadie le pueden despojar de esta enorme esperanza. No quiere el dolor, bajo cualquiera de sus múltiples rostros, pero es capaz de reconciliarse con él y hasta convertirlo en una bienaventuranza, porque siempre le queda una salida para esperar, un estímulo para continuar adelante, sin dejarse vencer por la amargura o desesperación. La fe puede llenar de contenido lo que, desde una simple perspectiva humana, resultaría absurdo e insensato¹⁸.

¹⁷ Recomiendo la lectura de F. VARONE, *El Dios "sádico". ¿Ama Dios el sufrimiento?*, Sal Terrae, Santander 1988. H. SCHÖNDORF, "¿Por qué Jesús tuvo que sufrir?", *Selecciones de Teología* 42 (2003) 243-260. J. C. BERMEJO, *Sufrimiento y exclusión desde la fe. Espiritualidad y sufrimiento*, Sal Terrae, Santander 2005. E. ANRUBIA, *La fragilidad de los hombres. La enfermedad, la filosofía y la muerte*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008. H. VORGRIMLER, "La cruz de Jesús y las experiencias humanas dolorosas"; *Selecciones de Teología* 47 (2008) 193-199. F. CASTELLI, "Il silenzio di Dio dinanzi alla sofferenza" *La Civiltà Cattolica* 160 (2009/4) 213-226. E. GÓMEZ NAVARRO, *¿Por qué a mí? ¿Por qué ahora? Y ¿por qué no? Sentido del sufrimiento* Desclée de Brouwer, Bilbao 2009

¹⁸ Más ampliamente he abordado el tema en *Envejecer: destino y misión*, San Pablo, Madrid 1999.

Por eso sigo creyendo que, desde esta óptica sobrenatural, no existe ninguna razón para que el creyente abandone voluntariamente la vida, a no ser que fuera la única alternativa para que otra persona pudiera vivir. Aún en la circunstancia más terrible le queda siempre una salida para esperar, un estímulo para continuar adelante, sin dejarse vencer por la amargura y la desesperación. Lo difícil, en estos casos, es alcanzar y sentir la hondura y profundidad de esta experiencia religiosa.

El creyente, por tanto, puede encontrar en su fe una fuerza impresionante para enfrentarse con cualquier problema o dificultad. Comprendo que, sin esta motivación de fondo, sea posible aceptar, de manera lúcida y altruista, que existen circunstancias en las que es mejor morir, en lugar de quedar condicionado por unos procesos biológicos irreversibles que conducen también a una muerte inevitable. Elegir esta opción no es siempre una reacción enfermiza o un gesto de cobardía. Los que trataron de vivir dignamente también quieren morir con dignidad.

9. La eutanasia querida y voluntaria

Todos los partidarios de la eutanasia basan su justificación en el derecho a una muerte digna para evitar unos momentos finales demasiado dolorosos e inhumanos. La respuesta de los que defienden también este objetivo, junto a otras muchas instituciones sanitarias, busca la solución por otros caminos diferentes a través de la medicina paliativa. Una forma intermedia que impide caer tanto en el absurdo de la obstinación terapéutica como en la práctica de la eutanasia. Su único objetivo es mejorar la calidad de vida en la etapa final, buscando la respuesta más adecuada a las múltiples necesidades físicas, psíquicas, sociales y espirituales del paciente y de su mismo entorno familiar¹⁹.

Reconozco que, si no existiera otra posibilidad que dejar al enfermo morir en medio de atroces suplicios, negar la licitud de la eutanasia sería incomprensible y cruel. Decir, como hoy se repite, que se demanda para precaver una muerte poco menos que insostenible, es una afirmación falsa²⁰. La medicina está capacitada para eliminar o, al menos, hacer perfectamente tolerable el dolor de estas situaciones. Incluso, sin buscarla como una solución inmediata y más cómoda, la sedación que llevara a una pérdida de

¹⁹ J. ELIZARI, "Dignidad en el morir": *Moralia* (2002) 397-422. COMITÉ "SAN JOAN DE DEU SERVEIS DE SALUT MENTAL", "Protocolo de atención a pacientes en situación terminal": *Bioética & Debat* 27 (2002) 25-45. J. C. BERMEJO, *Qué es humanizar la salud. Por una asistencia sanitaria más humana*, San Pablo, Madrid 2003. J.-R. FLECHA, "Humanización del dolor en el cuidado de la salud: acogida y compasión": *Salmanticensis* 50 (2003) 201-223. AA.VV., "El acompañamiento espiritual del enfermo": *Labor Hospitalaria* 278 (2005). A. CORNAGO SÁNCHEZ, *El paciente terminal y sus vivencias*, Sal Terrae, Santander 2007. F. PRAT, *Bioética en residencias. Problemas éticos en la asistencia a la persona mayor*, Sal Terrae, Santander 2008. J. C. BERMEJO, *Acompañamiento espiritual en cuidados paliativos*, Sal Terrae, Santander 2009.

²⁰ Es la razón que apunta M. BOLADERAS *El derecho a no sufrir. Argumentos para la legalización de la eutanasia*, Lince Ediciones, Málaga 2008

la conciencia, si no hubiera otra alternativa, sería un tratamiento aceptable²¹. Prestar una atención mayor al enfermo desde el punto de vista médico, psicológico y afectivo, para que su muerte sea serena y tranquila, me parece una alternativa mucho más razonable y humanizante que responder a su demanda inmediata.

Cuando un enfermo expresa de alguna forma su deseo de morir, no es la muerte lo que primariamente busca, sino acabar con esa serie de condicionantes –dolor, soledad, incapacidad propia, sentimientos de molestia y estorbo, miedos interiores, depresiones normales, agotamiento, y un largo etcétera– que le hacen la vida demasiado dura e insoportable. Por debajo de su petición, hay otras demandas más profundas a las que habría que responder con un sentido prioritario. Si el deseo no desaparece, habría que preguntarse si se le presta la ayuda y, sobre todo, el afecto que en tales circunstancias necesita con mayor urgencia. No quiero afirmar que el que lo solicita esté siempre privado de este clima afectivo, pero habrá que plantearse, por lo menos, si las atenciones y cuidados no condicionan su petición.

El dolor físico no es siempre el más importante, ni el más difícil de curar²². La existencia entera está llena de múltiples heridas, que requieren por parte de los que están más cercanos la delicadeza y preocupación para aliviar tantas penas y soledades. Aunque el objetivo no se consiguiera, la obligación por responder a sus necesidades nunca desaparece.

10. El miedo a convertirse en un estorbo

Cualquiera que haya tratado con personas que se acercan hacia el final, constata el profundo miedo interior que existe ante la posibilidad de ser un estorbo, una carga difícil de soportar para todos aquellos que le rodean. Muchas veces, el dolor de reconocerse como un peso muerto, dependiente para todo de la buena voluntad ajena, es más hondo y humillante que cualquier otro sufrimiento. La imagen empobrecida de la propia dignidad les resulta demasiado hiriente para poder soportarla. He oído en esos momentos a bastantes personas que, aunque no pidan que se les ayude a morir, están deseando la muerte. Creo, sin embargo, que hay una explicación más profunda sobre la que conviene reflexionar. El manifestar sus deseos de que todo termine cuanto antes pudiera ser también una demanda, más o menos inconsciente, para buscar una respuesta positiva a su angustia: constatar si su vida, aun en las condiciones más deficitarias, sigue siendo una riqueza y un valor humano para aquellos que le rodean.

²¹ DOCUMENTO, “Aspectos éticos de la sedación en Cuidados Paliativos: Sedación Paliativa/ Sedación Terminal”: *Cuadernos de Bioética* 14 (2003) 152-160. A. COUCEIRO (ed), *Ética en cuidados paliativos*, Tricastela, San Sebastián 2004. N. COMORETTO- A. SPAGNOLO, “La sedazione palliativa nella fase finales della malattia”: *Medicina e Morale* 55 (2005) 1341-1346. Número monográfico sobre Los cuidados paliativos: *Dolentium Hominum* 58 (2005). M^a. C. VIÑA RODRÍGUEZ, “La legislación sobre la atención terminal y los cuidados paliativos”: *Nivaria Theologica* 7 (2008) 527-532. J. A. LEITE DOS SANTOS, “Cuidados paliativos”, en C. BERMEJO- F. ÁLVAREZ, *Pastoral de la Salud y Bioética*, San Pablo, Madrid 2009, 371-395.

²² J. BOSCH BARRERA, “Análisis de los motivos de petición de la técnica eutanásica por parte de los enfermos”: *Cuadernos de Bioética* 14 (2003) 61-68.

Es cierto que el cuidado de estas personas puede producir sentimientos de cansancio, hartura, pena, compasión, angustia, que el propio paciente capta a través de múltiples mensajes implícitos. Lo que perciben con esos gestos significativos reafirma y acrecienta la idea de que son completamente inútiles y que sus vidas ya no tienen sentido para nadie. El deseo de morir surge, porque sienten que ya están, de alguna manera, muertos y rechazados en su ambiente. Si piden la muerte real es por el dolor que experimentan al descubrir que, simbólicamente, la sociedad ha firmado ya el acta de defunción. Es como si la dignidad que aun resta por dentro les impidiera reaccionar contra la sentencia que le han dictado y contra la que no cabe ningún recurso. A un enfermo sostenido por este ambiente humano, rodeado de cariño y aliviado en sus dolores con las técnicas apropiadas, que vivencia la alegría con que se les atiende en sus necesidades y siente que su vida tiene aún significado para lo que le rodean, no suele pedir que le anticipen el momento final.

Una ley tolerante, por mucho que se diga lo contrario, irá creando y favoreciendo un estado de opinión en el que todos aquellos que sospechen no alcanzar el nivel de vida, que se valora como indispensable, tendrán la certeza fundada de que la sociedad preferiría excluirlos, como seres que no merecen compartir la existencia, aunque no se atreva a eliminarlos por su propia iniciativa. Existirá, sin embargo, una presión psicológica latente para pedir su eliminación y no sentirse cargas insoportables para los demás.

Nadie debería, entonces, extrañarse de que el cristiano desee esta buena muerte, serena y tranquila, y la busque también para los demás, como la opción más humana, aunque no se tenga el consuelo de la fe²³. Pero comprendo que permanece sin resolver el problema de fondo. Si existen personas que, desde la honestidad de su conciencia e, incluso, de su fe, están convencidas de que poner fin a su existencia es una opción honrada, altruista y hasta generosa, ¿por qué no permitir que actúen en coherencia con su visión personal?

11. El problema de la legalización

Ya he dicho antes que sería absurdo e inútil penalizar a la persona que, de forma lúcida y razonable, toma la decisión de quitarse la vida. Es más, a no ser que existiera el convencimiento razonable de que semejante opción es consecuencia de un serio desajuste psicológico, o de una presión externa que elimina su libertad, nadie debería impedirle la consecución de su objetivo. El testigo de Jehová, por motivaciones religiosas, o el que opta por una huelga de hambre, aunque las razones aducidas no se compartan ni parezcan razonables, merecen que se respete la resolución que para él está justificada. Ir contra su voluntad deliberada y honesta sería un atentado contra su autonomía personal, como si se tratara de un niño sometido a la autoridad paterna.

²³ De ello he tratado en *o. c.* (n. 18), 139-200. MONBOURQUETE- D. L. RUSSEL, *El precioso tiempo del final. Aprender a morir*, Sal Terrae, Santander 2005. J. ARIZONDO SARACIBAR, "Vivir la muerte como auténticos hombres y mujeres de hoy: un propósito cristiano": *Lumen* 54 (2005) 177-246 y 377-396. J. M. CABIEDO TEJERO, "Desentrañar el significado teológico de la muerte para construir responsablemente la vida": *Almogaren* 39 (2006) 109-138. J. CABODEVILLA, *La espiritualidad en el final de la vida*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2007. G. URÍBARRI, "Sentido cristiano de la muerte: apuntes pastorales": *Estudios Eclesiásticos* 82 (2007) 85-118. P. M. SARMIENTO, "Miedo a la muerte y sociedad actual": *Vida Religiosa* 88 (2008) 14-20.

Como, por otra parte, se trata de una decisión libre y voluntaria, a la que nadie debe sentirse obligado, no existe ningún motivo serio para que la ley no respete esta decisión responsable, a no ser –repito– que pueda dudarse de su equilibrio psíquico o esté condicionado gravemente por otros factores internos o externos. Luchar contra su tolerancia jurídica es más bien, como algunos afirman, un signo de intransigencia y una falta de respeto a otras ideologías diferentes.

Ciertamente que la ética civil, en una sociedad pluralista, ha de respetar, por una parte, el derecho inalienable de cada ciudadano para actuar conforme a su conciencia, siempre que su ejercicio no vaya contra el bien común; y que la búsqueda, por otra, del mayor bien posible en cada situación puede permitir y tolerar lo que no está de acuerdo con las exigencias de una moral concreta. Ante una persona que, con honestidad, lucidez y reflexión, prefiera morir antes que mantenerse al final de su vida en unas condiciones que le resultan inaceptables, no existen argumentos convincentes para negarle su petición²⁴. Aunque otras, en las mismas o peores circunstancias, por motivaciones humanas o religiosas, prefieran esperar tranquilamente el último momento.

Es evidente, por tanto, que ayudar a morir al que lo haya demandado con todas las garantías no puede compararse con un asesinato, aunque a veces se utilice ese término. Pero este respeto a la decisión democrática que un día se tome no impide exponer y fundamentar las razones que otros tienen para rechazar la legalización de la eutanasia. Y aquellos que se oponen a su tolerancia civil no lo hacen sólo por motivos religiosos o fanatismos intolerantes, sino que aportan también datos y reflexiones que no conviene olvidar en un debate público²⁵.

El argumento de la pendiente deslizante, cuando se abre la puerta a una primera excepción, no deja de ser ambiguo, pues trata de atemorizar más que de convencer con razones²⁶. Pero, sin dramatismos excesivos, el peligro de ir más allá de lo que, por el momento, se pretende, no es ninguna exageración. Ya hay autores que no quieren hablar de persona humana, mientras que ésta no posea la autoconciencia, la racionalidad, el sentido moral, aunque en grado mínimo, y la posibilidad de que estas cualidades puedan consta-

²⁴ EDITORIAL, “Eutanasia y derecho a morir con dignidad”: *Razón y Fe* 245 (2002) 403-410. E. LÓPEZ AZPITARTE, “La moral cristiana en un mundo pluralista”, en *La ética cristiana hoy: Horizontes de sentido*. Homenaje a Marciano Vidal, Madrid, Perpetuo Socorro, 2003, 933-951. INSTITUT BORJA DE BIOÈTICA, “Hacia una posible despenalización de la eutanasia”, *Bioètica & Debat* 39 (2005) 1-7. F. J. ELIZARI, “Final de la vida. Cuestiones disputadas”: *Moralia* 29 (2006) 159-181. L. SANDRÍN, “La demanda de la eutanasia provoca nuestra pastoral”: *Selecciones de Teología* 48 (2009) 327-336. F. J. RIVAS, “Eutanasia”, en C. BERMEJO- F. ÁLVAREZ, *o. c.* (n. 21), 668-681.

²⁵ Puede verse M. FALLA GUIRAO, “La cuestión de la eutanasia: Respuesta al debate entre dos filósofos”: *Revista Teológica Limense* 39 (2005) 220-224. E. BUSQUETS, – J. MIR TUBAU, “Eutanasia y suicidio asistido: ¿por qué sí por qué no?”: *Bioètica & Debat* 39 (2005) 8-10. F. J. ELIZARI, “La hora de la eutanasia” Reflexiones para el debate social”: *Moralia* 31 (2008) 383-421.

²⁶ J. ELIZARI, “El argumento de la pendiente resbaladiza”: *Moralia* 24 (2001) 469-49. J. L. DE LEÓN AZCÁRATE, “Los problemas éticos y la pendiente resbaladiza de la eutanasia”: *Labor Hospitalaria* 36 (2005) 5-14. Sobre la pendiente resbaladiza cf. AA. VV., “Efectos de la eutanasia”: *Cuadernos de Bioética* 18 (2007) 71-104. E. SEZZANTINI, “Aspectos biojurídicos sobre la legalización de la eutanasia en Holanda”: *Labor Hospitalaria*, 291 (2009) 29-34.

tarse empíricamente²⁷. Si la vida no merece un profundo respeto y se considera una carga absurda y molesta, cuando no alcance determinadas condiciones socialmente aceptadas, eliminarla por *compasión* para evitar sufrimientos, gastos inútiles y excluir a seres que perdieron su perfil humano, será también una opción coherente. El paso de la eutanasia que se pide y desea a una muerte que se impone, sobre todo cuando el individuo no tenga capacidad para intervenir en la decisión, se haría casi inevitable. De hecho, en los mismos proyectos de regulación, esta práctica se considera con una serie de eximentes que favorecerían su tolerancia penal.

12. Conclusión

En nuestra sociedad progresa imparablemente la mentalidad anti-vida, por la que se excluye a todos aquellos que no alcancen un nivel suficiente. No queremos dejar espacio a quienes, por cualquier motivo, no aprueben un examen de calidad. La defensa radical de la existencia humana sigue siendo el motivo para el rechazo de la eutanasia. Y si el argumento más fuerte para su aceptación es ofrecer una muerte serena y tranquila, resulta demasiado contradictorio exigir su legalización, cuando la medicina actual ofrece ayudas y alivios eficaces para conseguir ese objetivo. El debate, antes o después, se hará presente en nuestra sociedad.

Como son muchos los factores que entran en juego, la prudencia política debe analizar las ventajas e inconvenientes de cada opción para adoptar aquella que parezca la más favorable. El diálogo no puede fundamentarse en motivaciones religiosas, pero tampoco en razones de simple interés político. ¿Cómo es posible respetar la conciencia de cada individuo, con las debidas garantías para evitar posibles abusos? ¿Cómo ofrecer alternativas a todos para una muerte digna y humana? ¿Cómo evitar deslizamientos hacia otros terrenos peligrosos? La despenalización de alguna conducta, con límites muy precisos, se podría pensar si es un camino válido para respetar la decisión honrada de algunas personas, pero sin oscurecer tampoco el valor de la vida. Sé que no es fácil compaginar ambos aspectos, pero el legislador tendrá que hacer un esfuerzo especial para respetar posturas que son opuestas y contradictorias.

²⁷ H. ENGELHARDT, *Los fundamentos de la bioética*, Paidós Ibérica, Barcelona 1995, 155-156. En la misma línea se mueve otros autores. Es evidente que, con estos criterios, a muchas personas habría que excluir las de nuestro mundo humano.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Discursos contra los arrianos*. Ciudad Nueva, Madrid 2010, 383 pp., 24 €

La estupenda colección de Ciudad Nueva, que conocemos como Biblioteca Patrística, nos presenta en este volumen el texto íntegro en castellano de los discursos de San Atanasio de Alejandría contra los arrianos. Es la primera vez que se edita en castellano este texto completo. Su presentador nos advierte que el estilo de la obra es de discusión incluso apasionada, como correspondía al momento que se vivió en torno al Concilio de Nicea, que dejó sentado definitivamente que Cristo es Dios y no una criatura, por excelsa que la pudiéramos considerar. Como en todas estas publicaciones, el texto viene precedido de una introducción breve, pero jugosa, que orienta al lector adecuadamente, sobre todo si no está muy versado en las controversias doctrinales propias de la época. Por otro lado el volumen resulta especialmente útil por el complemento que le aportan sus índices: índice bíblico e índice de nombres y materias. No hay que olvidar en absoluto la valía de la gran cantidad de notas a pie de página, que colaboran eficazmente a la ilustración del texto, tanto con aportaciones críticas como con aclaraciones oportunas. En suma: otro estupendo volumen que añadir a la Biblioteca Patrística.- A. NAVAS.

FERNÁNDEZ, Aurelio, *Teología dogmática. Curso fundamental de la fe católica*. Editorial Católica, Madrid 2009, 1.067 pp., 53 €

Sensibilizado con la actual fragmentación de las disciplinas teológicas, el autor de esta obra, sacerdote de la diócesis de Oviedo que ha enseñado en dicho seminario y en la Facultad de Teología de Navarra, nos ofrece este vademécum de cierto tono manualístico. El autor afirma que “sólo busca exponer una visión global de las verdades cristianas con rigor teológico” (p. XXV), es decir, “proponer, con brevedad y claridad, la interrelación de los diversos tratados” (*ibid.*). Así, su pretensión última es “justificar las verdades de la fe desde una nueva apologética” (*ibid.*). Esta presentación integral de nuestra fe encuentra su

nexo de unión en la cristología, por dos razones fundamentales, a juicio del autor: la primera, el cristianismo se origina en el tiempo con la encarnación del Verbo; y la segunda, en el rostro de Jesús se esclarece el ser de Dios y el ser del hombre.- S. BÉJAR.

GIL-TAMAÑO, Juan Antonio – RUIZ ALDAZ, Juan Ignacio (Eds.), *La comunión en los Padres de la Iglesia*. Eunsa, Pamplona 2010, 375 pp., 22 €

“La eclesiología de comunión es una idea central en los documentos del Concilio”, afirmaba el Sínodo Extraordinario de 1985; y Benedicto XVI ha insistido en la misma convicción desde los inicios de su pontificado. Estas circunstancias justifican la elección del tema para el XXX Simposio Internacional del Teología organizado por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra en abril de 2009. El hecho de que esta edición se encomendara al Departamento de Teología Histórica justifica el enfoque adoptado, ciñéndose además a una etapa especialmente rica de la teología de la comunión: la época patrística. Fuera de las conferencias inicial (“El fundamento de la *communio*”, encomendada a Mr. Carrasco Rouco) y la final (“La comunión en la vida de la Iglesia”, a cargo de Mr. Blázquez), todas las restantes intervenciones se ocupan de aspectos concretos de la *communio* tratados por Padres particulares: en la primera parte, más teológicos (9 intervenciones); en la segunda, más prácticos y relacionados con la vida de la Iglesia (6 intervenciones); en la tercera, más polémicos en el marco de las controversias con los heterodoxos (4 intervenciones).- B. A. O.

GREGORIO MAGNO, *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*. Trotta, Madrid 2010, 296 pp., 20 €

Estamos, según nos avisa el propio editor, ante la primera traducción moderna en castellano de la obra completa de los *Diálogos* de san Gregorio Magno. Esta traducción se ha hecho a partir de las ediciones críticas de sus obras, con lo que alcanza un alto grado de fiabilidad. Toda la parte introductoria de Pedro Juan Galán capacita adecuadamente al lector para valorar en su jus-

to punto la obra que se le ofrece a continuación. Siendo una obra en la que abundan los prodigios de diverso tipo (operativos, precognitivos, cognitivos, telepatía), recuerda el editor el empeño que muestra san Gregorio Magno en dar a conocer la fuente de todo lo que narra, para que el lector pueda estar seguro de que no se trata de invenciones de gente crédula, sino de hechos contrastados, sostenidos por la autoridad de testigos de autoridad incontestable. Eso sí, no siempre puede aportar (como hace sin faltar cuando sus fuentes de inspiración se lo permiten) los nombres concretos de quienes le narraron los hechos. Pero siempre subraya que se trata en todos los casos de personas fiables en un asunto tan delicado como éste. Es bueno recordar que en los *Diálogos* se concede un papel muy importante a la vida de san Benito, inspirador de la propia vida monacal de san Gregorio Magno durante el poco tiempo en que pudo abrazar ese tipo de vida.- A. NAVAS.

MORLA, Víctor, *Job 29-42*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 244 pp., 15 €

Han transcurrido casi tres años desde que apareció en 2007 la primera parte de este comentario, del que nuestra revista ya dio cuenta en el n. 228 (enero-marzo 2008). Ambos volúmenes están incluidos dentro del "Comentario a la Nueva Biblia de Jerusalén". Esta sección del comentario está dividida en cuatro partes siguiendo el contenido de texto bíblico: el discurso de Job, después de los discursos de los tres amigos (caps. 29-31); los discursos de Elihú (caps. 32-37), que tanto desconciertan a los comentaristas hasta el punto que algunos los consideran una interpolación; los dos discursos de Yahvé y la breve respuesta de Job (caps. 38-42), tampoco ajenos a la discusión entre los exegetas; el epílogo (42,7-17). La primera tarea de Morla es fijar el texto entre las muchas variantes que se ofrecen. Pero su objetivo principal es descubrir el profundo contenido de una obra que tanto ha sorprendido a unos y otros, sin ignorar los debates de todo tipo entre los comentaristas.- B. A. O.

ODEN, Th. C. (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. El Apocalipsis*. Obra preparada por W. C. WEINRICH. Ciudad Nueva, Madrid 2010, 573 pp., 35 €

La Biblia Patrística es un proyecto editorial de 28 volúmenes que pretende acceder a los textos fun-

damentales en los que los Santos Padres comentaron las escrituras canónicas. Acaba de aparecer el volumen sobre el libro del Apocalipsis que ha sido preparado por W. C. Weinrich, profesor de Historia de la Iglesia Antigua y Patrística en el Concordia Theological Seminary de Fort Wayne, Indiana. El Apocalipsis lo leyeron y lo usaron los cristianos desde el siglo II en adelante, a veces con un interés temático, otras para hacer exhortaciones morales o para aquilatar cuestiones dogmáticas. Por esa razón, existen gran cantidad de comentarios y referencias en los Padres. En este volumen, los comentarios a los que se hace referencia pertenecen a Victorino de Petovio, Ticonio, Primasio, Cesáreo de Arlés, Beda el Venerable, Ecumenio y Andrés de Cesarea. Un trabajo de alta investigación, muy útil para teólogos y biblistas, por cuanto permite acceder muy rápido y fácilmente a comentarios y referencias que han dejado su huella en la historia de la exégesis.- J. GUEVARA.

OTÓN CATALÁN, José, *Historias y personajes. Un recorrido por la Biblia*. Sal Terrae, Santander 2010, 157 pp., 10 €

J. Otón, profesor del Instituto de Ciencias Religiosas de Barcelona y premio de Ensayo bíblico 2008, propone en esta pequeña obra un recorrido por las historias de Abraham, Isaac, Jacob, José y Moisés, "testimonios auténticos, en el sentido de que, si bien no explican fielmente unos hechos históricos, sí describen la vida de personas concretas a través de las cuales es posible sintonizar con la grandeza y la debilidad de la condición humana" (p. 12). De cada personaje se han seleccionado los jalones más importantes de su historia para proponerlos "porque creer tampoco fue fácil para ellos" (p. 18). Una obra que invita a leer el texto bíblico y a sintonizar con la experiencia de grandes creyentes.- J. GUEVARA.

SCOTT, Margaret, *La eucaristía y la justicia social*. Sal Terrae, Santander 2010, 215 pp., 14 €

La autora comienza reconociendo que el instituto religioso al que pertenece, las Esclavas del Sagrado Corazón, le ha ayudado a desarrollar sus dos grandes pasiones en la vida: Jesucristo en la eucaristía y los pobres. La eucaristía la descubrió cuando, sin ser todavía católica, estudiaba en la Universidad de Londres. Con los pobres ha trabajado en diferentes

países de África, Asia y América Latina, y son muchos los recuerdos de esta experiencia que salpican las páginas de este libro que comenzó a escribir en el año 2005, designado por Juan Pablo II el Año de la Eucaristía. Lo que su vida le ha ido haciendo comprender es el vínculo estrecho entre eucaristía y justicia social. Por eso en su libro va mostrando cómo la eucaristía es eminentemente inclusiva, y al mismo tiempo una protesta y una resistencia a la exclusión social. Aunque la eucaristía es un acto orgánico y no una serie de momentos inconexos y yuxtapuestos, la autora selecciona siete momentos de la celebración, que constituyen los siete capítulos de la obra: en todos ellos se ve cómo la eucaristía es fuente para ser solidarios con los oprimidos y para nutrir el compromiso por la justicia social. Y así en estos diferentes momentos de la celebración se pueden descubrir las implicaciones éticas de la eucaristía que permiten analizar y denunciar los problemas de nuestra sociedad fragmentaria y de nuestro mundo globalizado.- I. CAMACHO.

ÉTICA Y MORAL

BUCH, Emmanuel, *Ética bíblica. Fundamentos de la moral cristiana*. Ediciones Noufront, Tarra-gona 2009, 187 pp., 16 €

Este libro es más de lo que indica su título: es todo un tratado de ética, que culmina con la ética del Antiguo y del Nuevo Testamento. Comienza presentando los principios generales de la ética y los grandes sistemas éticos (capítulo 1), a lo que sigue una breve síntesis de la historia de la ética (capítulo 2). El capítulo 3 se ocupa de lo que es una ética religiosa y cristiana, dentro del enfoque luterano, que marca toda la obra. Los dos últimos capítulos (4º y 5º) están por fin dedicados a la ética del Antiguo y del Nuevo Testamento respectivamente: en ellos se recorren los principales grupos de libros y se resumen los contenidos éticos más sobresalientes. La obra concluye con dos apéndices en que se ofrece, sucesivamente, una síntesis de la ética de Dietrich Bonhoeffer y de Martin Luther King.- I. CAMACHO.

FEITO GRANDE, Lydia, *Ética y enfermería*. Universidad Pontificia Comillas – San Pablo, Madrid 2009, 286 pp., 12 €

La autora, doctora en Teología, máster en Bioética, profesora en la Complutense de Madrid, e

invitada para impartir cursos en los másteres de otras universidades, ya había escrito otro buen libro, en el 2000, sobre *Ética profesional de la enfermería*, editado por PPC. Ahora, en la nueva colección sobre Bioética básica de Comillas, recoge de nuevo lo fundamental de su obra anterior, que ha mejorado en algunos aspectos. Los puntos que toca siguen siendo los mismos: lo que significa la bioética en el campo de las profesiones sanitarias y cómo elabora sus valoraciones; el sentido de la profesión de enfermera y sus rasgos fundamentales, con especial interés por la ética del cuidado; las diferentes tareas que se han de realizar en el campo de la enfermería; y la relación profesional que ha de tener con sus pacientes. Una lectura recomendable para todas las personas que se dedican a esta maravillosa tarea.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

GUERRERO, Fernando, *Mensaje social de la Iglesia. De León XIII a Benedicto XVI*. Ciudad Nueva, Madrid 2009, 399 pp., 14 €

El autor presenta la obra como fruto maduro de muchos años de enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia. A esta tarea dedicó, en efecto, gran parte de su vida en el Instituto Social León XIII. La primera edición de este volumen, de 1992, fue concebida como manual para sus alumnos. Esta segunda edición añade un apéndice sobre la encíclica *Caritas in veritate*. En enfoque es preferentemente sistemático, con una clara inspiración en las ideas de teólogos como Congar y De Lubac, o de filósofos con Maritain. Para enmarcar lo que hoy se llama más propiamente Doctrina Social de la Iglesia dedica un capítulo al mensaje social del Antiguo y Nuevo Testamento, los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Esto le da pie a entrar en lo que el autor llama “proceso moderno de revisión de la Doctrina Social de la Iglesia” y a una reflexión sobre su actualización. Sólo el capítulo 7º lo dedica a presentar los contenidos fundamentales, siempre con el tratamiento más sistemático que caracteriza a toda la obra. Los dos apéndices del final ofrecen amplísimos resúmenes (pp. 301-399) de las dos últimas encíclicas sociales: la *Centesimus annus* (1991) y la *Caritas in veritate* (2009).- I. CAMACHO.

LARRÚ, Juan de Dios, *El éxodo de la moral fundamental. La fecundidad de la renovación de la moral a la luz de la Veritatis splendor*. Edicep, Valencia 2010, 229 pp., 20 €

El autor, con buen gusto, ha querido hablar del largo camino que ha recorrido la moral en estos últimos años, sobre todo a partir de la *Veritatis splendor*. Mostrándose fiel a la doctrina más estricta del magisterio, reflexiona sobre los puntos más debatidos en el campo de la moral. Sin deseo de entrar en ningún tipo de polémica, y con el objetivo de informar al lector, hay que reconocer que ha optado por una línea más conservadora y que está también presente en amplios sectores de la Iglesia actual. Pero tampoco se puede olvidar que las críticas que se hacen a los que pretenden otro tipo de renovación no resultan del todo convincentes. Son muchos también los que desean una renovación algo diferente. En cualquier caso, exponer y dialogar sobre estas visiones diferentes supone una tarea enriquecedora que vale la pena continuar.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

MARZANO, Michela, *La muerte como espectáculo. La difusión de la violencia en Internet y sus implicaciones éticas*. Tusquets, Barcelona 2010, 108 pp., 11 €

Siempre los medios de comunicación, en especial el cine, ha suministrado imágenes de cierta violencia; pero todas ellas eran, por lo general, "ficticias". Desde hace un par de décadas se han generalizado las imágenes reales de violencia, disponibles en Internet: se aduce para justificar esta práctica tanto la libertad de expresión como el derecho a la información. Pero hay que reconocer que su base es con frecuencia, más que cosas ocurridas de las que se informa, cosas provocadas artificialmente para provocar determinadas reacciones en los que las contemplan. A esta práctica se la conoce como *happy slapping*. Aunque en algunos países ya ha sido prohibida (por ejemplo, en Francia desde marzo de 2007), la autora no es partidaria de la censura, sino de la responsabilidad y de la educación. Pero lo que a ella preocupa especialmente, y es el motor que conduce este libro, es la investigación de lo que hay detrás de esa "moda". Su tesis es que tales imágenes poco tienen que ver con la información, tampoco sirven para generar análisis ni reflexión: más bien paralizan el pensamiento y provocan la indiferencia o el disfrute de los espectadores. En el fondo, se instrumentaliza a las víctimas reduciendo su drama a un espectáculo

generador de emociones. Y su último efecto es el de favorecer una sociedad de la indiferencia, que se habitúa a todo, incluso a lo más cruel e inhumano, y no se inquieta por nada.- I. CAMACHO.

RATZINGER, Joseph – BENEDICTO XVI, *Elogio de la conciencia. La Verdad interroga el corazón*. Palabra, Madrid 2010, 144 pp., 13 €

La preocupación por la verdad y por la presencia del relativismo en nuestro mundo es una constante en la vida y la persona del Papa actual, como lo fue cuando era teólogo o Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. No sólo la búsqueda de la verdad es esencial para el ser humano, sino que la verdad no puede ser entendida como una limitación para la libertad sino como el horizonte de su plenitud. Precisamente de la etapa en que estuvo al frente de la Congregación citada proceden los ocho textos recogidos en este libro, que han sido publicados también este mismo año en la Editrice Vaticana. Todos menos uno (que es de 2000) se sitúan entre 1988 y 1992. Uno de ellos además es la instrucción "Donum veritatis" sobre la vocación eclesial del teólogo, que publicó la Congregación en 1990). Tiene el lector a su disposición una buena síntesis del pensamiento del Papa sobre una cuestión de indudable actualidad.- I. CAMACHO.

SANTA OLALLA, Miguel, *De la vida a la ética: filosofía para todos. Materiales para pensar en el aula*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 184 pp., 11 €

El autor, que es profesor de secundaria y doctor en Filosofía, mantiene desde 2003 una bitácora llamada *Boulé* (www.boulesis.com), desde la que busca favorecer la reflexión ética ante todo de sus alumnos. Lo que ahora publica son textos procedentes de ahí, textos breves sobre diferentes temas que han servido para el diálogo con todos aquellos que han tenido a bien participar. No hay, por tanto, un enfoque sistemático, aunque los textos –96 en total– se estructuran en tres grupos: educación para la ciudadanía, filosofía y ciudadanía, historia de la filosofía. Son, por tanto, materiales sueltos sobre cuestiones éticas, que están contrastados por una experiencia docente en el deseo de aprovechar las oportunidades que ofrece la red, pero también su necesidad de complementarse con el libro escrito.- I. CAMACHO.

IGLESIA

DERWAHL, Freddy, *Anselm Grün. Su vida*. Sal Ter-rae, Santander 2010, 231 pp., 17 €

Cuando se le solicitó a Anselm Grün un relato sobre su propia vida, no quiso llevarlo a cabo él mismo, pero también tuvo mucho cuidado en elegir a la persona que pusiera en orden sus confidencias, de manera que el resultado no fuera el de la exaltación de un personaje, sino el de la descripción del fruto espiritual que habían producido en su vida fuentes tan importantes como su propia familia o el monasterio de Münsterschwarzach. Porque Anselm Grün tiene especial interés en subrayar lo deudor que se siente de su comunidad monacal, verdadero venero de espiritualidad del que él no sería más que un producto, no desgajado del tronco, sino íntimamente unido a él. En esta biografía se nos muestra tanto la actividad incansable de Anselm Grün como la apacible vida interior que sustenta toda esa actividad en apoyo de tanto bueno como la espiritualidad monacal ha aportado y sigue aportando a este mundo. No se dejan de lado las grandes dificultades experimentadas en el monasterio a raíz de la adaptación de la vida monástica postulada por el Concilio Vaticano II y se describen oportunamente los lazos espirituales con cristianos de diversas iglesias así como creyentes de otras religiones, justamente por la posibilidad de entendimiento entrañable que ofrece siempre la espiritualidad, en este caso la espiritualidad benedictina.- A. NAVAS.

MONTAGNES, Bernard, *Marie Joseph Lagrange: una biografía crítica*. San Esteban, Salamanca 2010, 603 pp., 50 €

La editorial San Esteban traduce por fin esta biografía crítica realizada por el dominico B. Montagne y publicada en Francia en 2005. El P. Lagrange puede considerarse una de las grandes referencias en la renovación de los estudios bíblicos, y en la incorporación del método histórico-crítico en el estudio de la Sagrada Escritura. Fundador de l' *École biblique* de Jerusalén, de la *Revue Biblique*, del proyecto de traducción de la *Biblia de Jerusalén*, entre otros, su personalidad y su trabajo científico lo han convertido en una de las figuras más importantes de la Iglesia del s. XX. Esta biografía crítica, densa, profunda y muy documentada, recoge toda su trayectoria personal,

aportando gran cantidad de información sobre su experiencia espiritual, su tarea intelectual, así como sobre todas las dificultades que tuvo que enfrentar, dentro y fuera de su Orden, al participar activamente de la renovación bíblica. Pudo soportar todo ello sostenido por su amor a la verdad y su sentido de obediencia. Al final, la Iglesia acabó por reconocer y celebrar su obra y la orden dominicana introdujo su proceso de beatificación en 1987. Una biografía muy interesante, y una personalidad que ha marcado la evolución de la Iglesia, y particularmente, la renovación de los estudios bíblicos.- J. GUEVARA.

SPINK, Kathryn, *Hermano Roger. La vida del fundador de Taizé*. Herder, Barcelona 2009, 147 pp., 12,40 €

Éste es un libro breve que, más que una biografía, constituye una semblanza. Ésta es ya la tercera edición, explicable por el impacto el Hermano Roger dejó en el ámbito de la unidad de los cristianos. El hecho de que sea un libro pequeño creo que ha contribuido a su difusión. Es muy propio de nuestros días buscar resúmenes de todo. Además la autora ha sabido engarzar los pensamientos del Hermano Roger de tal manera que parece que se le está oyendo hablar a él. Estos pensamientos los fue recogiendo en una serie de entrevistas cara a cara con él, en las que el Hermano Roger le fue expresando las vivencias más íntimas que constituían su espiritualidad. En esta semblanza no son los datos los que predominan sobre el resto. Son las confidencias personales las que llevan el timón de este barco que nos introduce en la intimidad de alguien que vivió como pocos para la reconciliación de los cristianos y de toda la humanidad.- A. NAVAS.

VIDA RELIGIOSA

PEREGO, Giacomo, *Nuevo Testamento y vida consagrada*. San Pablo, Madrid 2010, 286 pp., 17 €

¿Existe un fundamento bíblico de la vida consagrada? ¿Qué interacción se ha producido entre Nuevo Testamento y vida religiosa a lo largo de este tiempo? Este libro no se conforma con analizar unos cuantos textos bíblicos que parecen referirse más directamente al tema de la vida consagrada. La pretensión del autor es buscar en el acontecimiento de Jesús el núcleo esencial, a

partir del cual surgió la vida consagrada en sus múltiples formas y cómo hoy sigue dando sus frutos. Teniendo la narración del evangelio de Marcos como texto base, sin obviar otros, Perego divide la obra en dos grandes partes. Después de un capítulo introductorio dónde se sintetiza como se ha configurado a lo largo de la historia las relaciones entre Nuevo Testamento y vida consagrada, la primera parte aborda los elementos que caracterizan la vida religiosa (la consagración, la vocación y la vida comunitaria) y la segunda parte se ocupa de los votos de castidad, pobreza y obediencia, viendo como el Nuevo Testamento ilumina los llamados “consejos evangélicos”. Finalmente y a modo de síntesis, el autor presenta la imagen de la fracción del pan, donde los discípulos de ayer y los consagrados de hoy son impulsados a completar el camino de configuración con Cristo. Libro interesante que pone de manifiesto la estrecha relación que existe entre vida consagrada y vida cristiana.- C. ROMÁN.

RODRÍGUEZ OLAIZOLA, José María, *En Compañía de Jesús. Los jesuitas*. Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Santander, 2010, 141 pp., 12 €

Destinatarios directos de este libro son los jóvenes, a quienes el autor, que trabaja en Valladolid en pastoral universitaria, quiere mostrar lo que es la Compañía de Jesús. Pero el libro vale también para cualquier persona con interés en el tema. Se huye siempre en él de tecnicismos y de una excesiva erudición, para adoptar un estilo directo que facilita la lectura. El contenido supone una síntesis muy lograda de aspectos bastante diferentes: la vida de San Ignacio y su experiencia espiritual hasta la fundación de la Compañía; una síntesis de cinco siglos de historia de la Compañía estructurada en tres grandes periodos separados por dos fechas notables, cuales son la supresión de la orden en 1773 y la celebración del Vaticano II con sus consecuencias para la Compañía; una presentación de la espiritualidad de los jesuitas, que se resumen en seis rasgos; una presentación de la actividad educativa, deteniéndose sobre todo en el tipo de persona que en esa tarea se quiere formar; algunas consideraciones sobre la situación actual, especialmente lo que significan los tres votos religiosos tal como los viven los jesuitas y los campos de actuación en que más se ocupan (como son la educación, la pastoral y la acción social).- B. A. O.

ESPIRITUALIDAD

AGUA, Jairo del, *Meditaciones desde la calle*. Khaf, Madrid 2010, 191 pp., 14 €

Jairo del Agua es, a decir de muchos, uno de los *bloggers* cristianos más sugerentes. Este libro, prologado por su esposa, “trata de lo divino y de lo humano; del hombre y Dios” (p. 7), al hilo de las cosas que pasan, de las que uno se encuentra en la calle, en una conversación distendida... Es una conversación jugosa con el lector, poniendo delante de él, en muchas ocasiones, imágenes (22) que están a la vista y en las que, sin embargo, no reparamos fácilmente. Para considerar a ratos; para animar el comienzo de un grupo de reflexión; para alimentar el momento en el que salimos a trabajar presurosos.- J. GUEVARA.

ALONSO, Luis Guillermo, *El colgado*. Sal Terrae, Santander 2010, 119 pp., 10,50 €

El autor de la presente colección de poemas es un jesuita, residente en Valladolid, que desarrolla su ministerio pastoral en la frontera, que es ya unión, de la estética y la dimensión trascendente del hombre. El *leit motiv* que da unidad a los cuarenta y tres poemas que nos presenta es la contemplación del Abandonado del Viernes Santo, es decir, de Jesús crucificado. La portada del libro, tomada de un cuadro del pintor Benito Prieto Coussent, es ya toda una declaración de intenciones. Del mismo modo, la obra termina con una selección de textos breves, de autores significativos de todos los tiempos, en los que se intenta ahondar en el misterio de la cruz.- S. BÉJAR.

BENÍTEZ GRANDE-CABALLERO, Laureano, *Cuentos cristianos. Una fuente de espiritualidad*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 224 pp., 13 €

Todo cuento estimula la imaginación y ayuda para la evasión, pero a estas dos dimensiones se unen otras dos: una ética y otra espiritual o simbólica. En este sentido todas las tradiciones religiosas conservan relatos de este tipo. Pero es más frecuente relacionar todo esto con la espiritualidad oriental que con la cristiana. El autor, que es un convencido del valor de los cuentos, recoge aquí una amplísima colección de cuentos cristianos, aunque sólo en contadísimas ocasiones cita la fuente de la que los toma. En todo caso es un libro que invita a una lectura reposada para per-

mitir que estos relatos actúen sobre el corazón del lector.- B. A. O.

BONHOEFFER, Dietrich, *Los salmos, el libro de oración de la Biblia. Una introducción*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 80 pp., 8 €

Desde 1940 este libro ha conocido en alemán catorce ediciones. Y fue el último escrito de Bonhoeffer antes de que se le prohibiera publicar en 1941. Los salmos son presentados como medio de oración para el cristiano, como consta que fue la experiencia continua del propio autor de estas páginas. El texto intercala varios de ellos (salmos 1, 8, 22, 51, 73, 103), que sirven de ilustración a las explicaciones. El libro se completa con un "Panorama de la vida y de la obra de Dietrich Bonhoeffer", escrito por uno de sus mejores conocedores, Eberhard Bethge (pp. 61-74).- B. A. O.

CHITTISTER, Joan, *El aliento del alma. Reflexiones sobre la oración*. Sal Terrae, Santander 2010, 142 pp., 8,50 €

Esta pequeña obra, según palabras de la propia autora, no pretende ser un nuevo libro sobre la oración, los diferentes estilos, ni un manual de oraciones para cada día, ni otra teología más sobre la misma. Su finalidad no es otra que animar al lector a realizar el camino de la oración, como un encuentro personal con Dios. Ello exige una serie de actitudes, 42 señala la autora, que van desde el conocimiento de uno mismo y la responsabilidad personal en este itinerario pasando por el esfuerzo, la constancia hasta llegar a la iluminación. El libro es una lectura espiritual, no para leerlo de manera continuada, sino como alimento interior que necesita ser digerido poco a poco. Cada sección comienza con una cita de distintos personajes espirituales pertenecientes a las diferentes tradiciones. Para ayudar a la profundización, después de la reflexión se incluye un pequeño mantra que ayuda a ello, para finalizar con un pasaje de la escritura que alumbraba todo el proceso de oración y nos introduce en la vida y en la historia de la salvación.- C. ROMÁN.

GRÜN, Anselm, *El Padrenuestro. Una ayuda para vivir de verdad*. Sal Terrae, Santander 2010, 142 pp., 10 €

El benedictino A. Grün, uno de los divulgadores de pensamientos espirituales que más se prodigan

en los últimos años, presenta aquí una sencilla meditación sobre el Padrenuestro que puede ayudar en la oración personal de cada día. El libro comienza con una pequeña explicación del significado de esta oración, en la que se insiste en el peligro de una oración privatizada. Al final, hay una consideración sobre la instrucción a propósito de la oración en el evangelio de Lucas. El lenguaje sencillo, la constante referencia a experiencias, dudas y dificultades cotidianas, puede ayudar a cualquiera que necesite un instrumento que conduzca su experiencia espiritual.- J. GUEVARA.

VANHÖYE, Albert, *Acojamos a Cristo, nuestro Sumo Sacerdote. Ejercicios espirituales con Benedicto XVI*. San Pablo, Madrid 2010, 191 pp., 12 €

El subtítulo indica cuál es el origen de estas páginas. Sabemos que el Card. Vanhoye es un reconocido exegeta y especialmente experto en la exégesis de la carta a los Hebreos. Precisamente este es el texto bíblico que toma como base de estos Ejercicios espirituales dirigidos a la Curia romana. En las 17 alocuciones que tuvo va explicando el sentido del sacerdocio de Cristo y subrayando su radical novedad respecto al sacerdocio del Antiguo Testamento. Sus palabras están cargadas de erudición (es frecuente que remita a otros pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento, que iluminan o completan las afirmaciones de Hebreos), pero también de unción religiosa porque el Card. Vanhoye no pierde nunca de vista el sentido último de sus explicaciones en el marco de los Ejercicios. Estas páginas serán útiles tanto para los que deseen ahondar en el sentido espiritual del sacerdocio de Cristo como para quienes busquen profundizar en la exégesis de este escrito neotestamentario.- B. A. O.

PASTORAL

BERMEJO, José Carlos, *Acompañamiento espiritual en cuidados paliativos*. Sal Terrae, Santander 2009, 150 pp., 9 €

No se trata de reflexionar ahora sobre los capellanes o agentes de pastoral de los centros sanitarios para ver cómo tienen que administrar los sacramentos o ayudar a los pacientes. Se trata de algo mucho más profundo e importante. En nuestra cultura occidental, existe el peligro de confundir lo espiritual con lo religioso, por esa

dicotomía y separación que ponemos entre el cuerpo y el alma, la biología y el psiquismo. La vinculación estrecha entre ambas dimensiones se constata con mucha frecuencia en la práctica sanitaria. Para curar las mismas patologías orgánicas, el psiquismo ofrece una ayuda extraordinaria. Lo mismo que los desajustes psicológicos se somatizan también en el organismo de las personas. Ya Freud decía que cualquier paciente sufre inevitablemente una regresión infantil. En situaciones como estas, no basta responder solo a las necesidades orgánicas del paciente. Son demandas que afectan a otros niveles más profundos del psiquismo humano para las que no hay siempre una respuesta adecuada. El autor, con ejemplos y casos prácticos, aborda esta otras dimensiones, de la que no se excluye la ayuda religiosa, pero que tampoco se reduce a ella.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

BERMEJO, José Carlos, *Mi ser querido tiene alzhéimer. Cómo poner el corazón en las manos*. Sal Terrae, Santander 2010, 165 pp., 10 €

Aunque conocido desde hace tiempo, ahora sabemos mucho mejor lo que supone, agota y destroza esta enfermedad. A las muchas personas que hoy tienen que enfrentarse con familiares afectados por esta patología, no dudo en aconsejar la lectura de estas páginas, donde encontrarán recomendaciones y consejos para llevar adelante esta difícil tarea. Con especial interés, por las pequeñas experiencias que he tenido en estos casos, recomiendo la lectura del capítulo 4, donde se analiza el peligro de los cuidadores de terminar dependiendo del dependiente, es decir, de las personas necesitadas de nuestras atenciones, por no saber equilibrar las exigencias del cuidado que exigen estos enfermos, y la obligación de velar por su propia salud y autonomía. Como dice muy bien el autor: "Cuando un cuidador –esposo/a, hija/o o cualquier otro tipo de relación– dice que la persona a la que cuida no puede estar ni un solo momento sin él (o sin ella), cabe la sospecha de que sea al revés: de que el cuidador haya puesto tanto de su sentido en el cuidado que, si no cuida, se queda vacío de sentido y sin saber qué hacer o cómo manejar la culpa que le generaría" (p. 55). Un buen libro para los que se sienten comprometidos en este arduo trabajo.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

CLAVERAS, Monserrat, *La pasión de Cristo en el cine*. Encuentro, Madrid 2010, 379 pp., 24 €

No encontramos con una obra cuyo interés principal radica en la importante información que nos ofrece. Información que, contra lo que el título parece indicar, no se centra exclusivamente en el tema de la pasión de Cristo, sino más ampliamente de la figura de Jesús. Toda la primera parte, en efecto, está dedicada al análisis de Jesucristo en el cine español. Es en la segunda sección donde se aborda más específicamente el tema de la pasión desde el jueves santo al domingo de resurrección. Se nos ofrece también una interesante información sobre otros personajes que aparecen en los relatos de la pasión, como son María, la madre de Jesús, Pedro, Judas, María Magdalena o Poncio Pilato. A todo ello se añade todavía un apartado sobre filmografía religiosa tanto española como general y una bibliografía y hemerografía sobre los contenidos del trabajo. En ella echamos de menos, sin embargo, nombres como el de Pedro Rodríguez Panizo, cuyas reflexiones sobre cine y teología son de tanto interés. Igualmente se echa en falta una mayor profundidad en el análisis teológico de los diferentes enfoques de la pasión que se ofrecen en el cine: las claves proféticas, como las de P. P. Pasolini, o exclusivamente expiatorias como la de Mel Gibson deberían quizás haber sido diferenciadas y valoradas con cierta detención. Obra, no obstante, de sumo interés para todos los interesados por la temática religiosa en el cine actual.- C. DOMÍNGUEZ.

TAYLOR, Kenneth N., *La primera Biblia del niño*. San Pablo, Madrid 2002, 256 pp., 15 €

El mundo de las Biblias infantiles es rico en perfiles y modelos. La editorial San Pablo, comprometida con el servicio a la Palabra, publica este texto con el deseo de hacer llegar a los más pequeños las historias bíblicas. El propósito es, por un lado, que conozcan los relatos y se vayan familiarizando con los grandes personajes y tradiciones del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero también para que asimilen los mensajes fundamentales de cada uno. Encontramos así, un libro cuyas ilustraciones están muy pensadas, la letra grande y sucinta, y, al final de cada relato, una pregunta para fijar lo fundamental. Un texto para los pequeños pensado para leerse por adultos que pueden acompañar el proceso de los niños.- J. GUEVARA.

FILOSOFÍA

GOÑI, Carlos, *Breve historia de la filosofía*. Palabra, Madrid 2010, 316 pp., 17,50 €

Escribir una historia de la filosofía en poco más de trescientas páginas, aunque se adjetive como breve, siempre es un mérito digno de alabanza. Si, además, no evita a casi ninguno de los grandes filósofos ni movimientos de la historia, la admiración aún es mayor. Frente a otros libros recientemente publicados en los que se hace una selección personalísima de pensadores y filosofías por parte del autor, esta breve historia de la filosofía se acerca a todo la historia del pensamiento tratando de mostrar una visión de conjunto. Como señala Carlos Goñi, en su prólogo, no se pretende un trabajo erudito ni investigador, sino tan sólo mostrar que cada filosofía no es un fruto aislado en la historia sin relación con otros pensamientos, sino que el conjunto conforma una hermosa sinfonía. Con esta intencionalidad, el trabajo del profesor Carlos Goñi se presenta ameno, pedagógico y con esa preocupación por el hombre, que en otras de sus obras aparece. La obra es recomendable para todo el que desee acercarse de una manera sencilla y clara a todo el conjunto del pensamiento occidental.- P. RUIZ LOZANO.

HUME, David, *De los prejuicios morales y otros ensayos*. Tecnos, Madrid 2009, 2ª edición, XXXIII + 76 pp., 9,50 €

Esta pequeña obra recoge una serie de ensayos de David Hume que nos presentan al filósofo inglés más allá de su teoría del conocimiento. Se trata de diez textos de moral, todos muy breves, que analizan problemas como la modestia, la avaricia, el término medio en la vida, la inmortalidad o, en el quizás más interesante ensayo, el problema del suicidio. Algunos de ellos, como estos dos últimos, crearon gran controversia por el atrevimiento de su autor a cuestionar la posibilidad de argumentar racionalmente la inmortalidad del alma o por pensar sobre el suicidio, algo que para muchos era un tema tabú. Lo que el filósofo inglés nos muestra a través de estos ensayos es su libertad para pensar, su valentía para cuestionarse problemas y su ironía y moderación a la hora de tratarlos. Esta pequeña joya de la filosofía no es tan sólo una colección de ensayos de dos siglos y medios atrás, es una oportunidad de reflexionar

junto a uno de los pensadores más influyentes de los últimos siglos. Además de los ensayos de Hume, traducidos por los profesores Sofía García Matos y José Manuel Panea Márquez, éste último introduce y contextualiza el texto con un interesante estudio preliminar. Hay que alabar que la editorial vuelva a publicar en esta segunda edición este pequeño compendio de ensayos de Hume.- P. RUIZ LOZANO.

NIETZSCHE, Friedrich, *Correspondencia – Volumen IV enero 1880 - diciembre 1884*. Trotta, Madrid 2010, 627 pp., 35 €

En los últimos años se está llevando a cabo la edición de la obra de Nietzsche aún inédita en castellano. Bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN) se han ido publicando tanto los fragmentos póstumos, de los que hemos hecho reseña en números anteriores de esta misma revista, como las cartas de Nietzsche, ambos tomando como referencia la edición crítica del texto alemán de los editores Colli y Montinari. El presente volumen, el cuarto de una obra planificada en seis, corresponde al período que va de enero de 1889 a diciembre de 1884. Estos cinco años coinciden con la etapa en que aparece la madurez filosófica de Nietzsche, cuando publica *Así habló Zaratustra*, *La Gaya Ciencia* y otras. De ahí que acercarse a las cartas que escribió en ese tiempo es una importante fuente de información para conocer las motivaciones de su pensamiento. Algo que es mucho más cierto en una personalidad como Nietzsche, en el que obra y biografía van intrínsecamente unidas. En particular este período coincide con importantes acontecimientos que marcaron su vida como conflictos familiares y su relación con Lou von Salomé. La edición de las cartas se realiza ciñéndose a la edición crítica del texto alemán de los editores Colli y Montinari, aunque se ha cotejado con otras ediciones. Para la traducción también se ha buscado adaptarse a volúmenes anteriores así como la comparación con la edición italiana, que tiene una interesante aportación histórico-filológica. Es necesario destacar el conjunto de anexos y apéndices al final de la obra: cartas de dudosa autenticidad y breve presentación tanto de lugares geográficos citados en las cartas, como de las personas con las que Nietzsche establece la correspondencia. Sin lugar a dudas, tanto la edi-

torial Trotta como la SEDEN están haciendo una gran aportación al mundo de la filosofía y a los estudiosos de Nietzsche.- P. RUIZ LOZANO.

POMPONAZZI, Pietro, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*. Tecnos, Madrid 2010, 172 pp., 15 €

En un tiempo en que resulta un tema candente el diálogo entre fe y razón, la publicación de esta obra y recordar la historia que le rodea, quizás sea una interesante aportación a la reflexión y al diálogo. Este *Tratado sobre la inmortalidad del alma* apareció por primera vez publicado en 1516, poco tiempo después de que el Concilio de Letrán invitara a los filósofos a defender la inmortalidad del alma. Frente a esto, el filósofo Pomponazzi escribió su obra sosteniendo que desde un punto de vista filosófico no se puede afirmar que el alma racional no sea mortal, y que la afirmación de la inmortalidad pertenece al ámbito exclusivo de la fe. Para confirmar su posición el filósofo italiano recurrió a la doctrina de la doble verdad que ya había sido defendida por Averroes. La obra despertó una gran discusión y acabaría siendo prohibida. Todas las vicisitudes del texto y de la discusión medieval son ampliamente estudiadas y analizadas en el magnífico y muy interesante estudio preliminar del profesor José Manuel García Valverde. Él es el autor, también, de la traducción de la obra y de las notas que la acompañan, una obra que aparece por primera vez traducida al castellano en su totalidad. La edición de esta obra renacentista y el estudio sobre la misma es una meritoria contribución al pensamiento en castellano, incluso una oportunidad para la reflexión sobre el alcance del diálogo entre fe y razón.- P. RUIZ LOZANO.

REALE, Giovanni – ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomos I y II. Herder, Barcelona 2010, 618 + 822 pp., 30 + 35 €

El *Reale*, como tradicionalmente es conocida esta Historia del pensamiento, es un clásico en el campo de los manuales o historias de las filosofías desde su primera aparición en el año 1983 en Italia y en 1988 en España. Se trata de una de las más exhaustivas y completas de las existentes en las librerías actuales. Pues, además de ofrecer un recorrido completo por toda la historia de la filosofía, se completa con una presentación del pensamien-

to científico, considerando, con gran acierto, que no pueden ir separados un pensamiento del otro. Por otra parte, esta historia de la filosofía tiene la virtud de no contentarse con dar a conocer el pensamiento de cada filósofo, sino que busca dar a entender por qué cada autor llega a producir ese pensamiento. La presente edición de los volúmenes I y II se trata de una nueva reimpresión, en la que no hay modificación frente a ediciones anteriores. La editorial Herder parece haber optado por mantener en el mercado esta obra, que ya era difícil de encontrar, con una edición igual a las anteriores, aunque en este caso, con pasta blanda y un nuevo diseño de la portada. Lamentamos que se haya perdido la oportunidad de mejorar las pequeñas lagunas o deficiencias que anteriores ediciones tenían, como la poca presencia de la escolástica renacentista española o una selección bibliográfica más adaptada al público de habla hispana. En cualquier caso, esperemos que pronto reaparezca el tercer volumen con el que se completa la obra.- P. RUIZ LOZANO.

ROWLAND, Ingrid D., *Giordano Bruno. Filósofo y hereje*. Ariel, Barcelona 2010, 365 pp., 27,50 €

Esta biografía de Giordano Bruno está avalada por la seriedad y conocimiento que muestra la autora y también por la facilidad de lectura. Se lee como una novela histórica y la vida de Bruno ofrece la oportunidad de ofrecer el contexto internacional de la época, desde el Nápoles del Reino de España, hasta la Inglaterra de Isabel II, la Francia de la lucha entre hugonotes y católicos, la Ginebra de Calvino y los principados protestantes de Alemania y de Chequia. La autora sigue un orden cronológico, entremezclando la producción intelectual de Giordano Bruno y los acontecimientos de su vida. Da más importancia a la problemática teológica, sobre todo a la cristología y la doctrina de la Trinidad, que a la discusión específicamente filosófica y científica, aunque ambas aparecen en el marco de la cosmología, de la interpretación escolástica de Aristóteles y del Cusano, y también de la reflexión matemática y el arte combinatorio, bajo la influencia de Raimundo Lulio. La galería de personajes de primera fila que surgen muestra la riqueza y universalidad de la producción intelectual y de la vida de Giordano Bruno, interaccionando ambos en un retrato en el que prima la adhesión a la crítica, la clara identificación con un personaje controvertido a la toma de

distancia mostrando los puntos débiles de su cosmología y de su filosofía. La obra se completa con una selección bibliográfica, un índice de nombres y personajes citados en el estudio y una buena selección de notas bibliográficas que ofrecen pistas para una profundización de algunos puntos. El carácter pedagógico y la amenidad de la prosa, hacen que la obra se lea con interés y que capte fácilmente la atención.- J. A. ESTRADA.

SÉNECA, *Sobre la firmeza del sabio. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del alma. Sobre la brevedad de la vida*. Alianza Editorial, Madrid 2010, 322 pp., 10,25 €

Este pequeño libro, pertenece a la colección que Alianza Editorial está publicando en formato de bolsillo sobre clásicos de Grecia y Roma. En esta obra se presentan cuatro de los diez tratados sobre ética escritos por Séneca. Recuperar la obra de este pensador estoico no es sólo un servicio para los que se inician en la filosofía, sino que también es una invitación a la reflexión para todos, en un tiempo en el que estamos necesitados de fundamentos para nuestra acción ética. En estos breves textos de Séneca no vamos a encontrar filosofía de alta especulación, sino consejos y reflexiones sobre cuestiones que afectan al vivir del ser humano como son el ocio, la paz del alma o la brevedad de la vida. Pese a ser una edición de bolsillo, junto a los textos del filósofo estoico aparece una completa introducción sobre el autor, su pensamiento y los cuatro libros de esta obra. Tras la introducción, viene un apéndice con una completa y actualizada bibliografía. Además los cuatro textos aparecen anotados por el mismo editor. La publicación se acaba con un índice de nombres. Lástima que no haya sido también analítico, hubiera sido un broche de oro a la publicación. En cualquier caso, hay que reseñar esta pequeña gran joya, que no se conforma con ser una edición más barata, sino que pretende ser un referente para quien desee profundizar en el pensamiento de Séneca.- P. RUIZ LOZANO.

PISCOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

ÁLVAREZ, Ramiro J., *Vivir. Una guía de viaje*. Sal Terrae, Santander 2010, 215 pp., 10, 50 €
En la innumerable bibliografía que hoy se ofrece de la llamada "auto-ayuda", este libro de Ramiro J. Álvarez supone una buena aportación. El autor, re-

conocido psicólogo en experiencia práctica y en conocimiento de la psicología contemporánea, ofrece al lector una lúcida reflexión sobre el enfoque que damos a la vida. Aúna tres capítulos importantes para llevar a cabo esta orientación. De una parte, el autor insiste en el trabajo nada fácil de lograr el mejor contacto posible con la realidad, donde, con razón, hay que situar el criterio más decisivo de salud mental. Una cosa es la vida, otra la idea que nos hacemos de ella. De ahí la urgente necesidad, como requisito indispensable para enfocar el sentido de la vida, partir de lo que realidad supone en las circunstancias particulares de cada uno. Como segunda dimensión fundamental, se insiste en la necesidad de aceptación de dicha realidad y de comprometerse vitalmente con ella. Por último, no se olvida el papel clave que deben jugar los valores que configuran el sentido último de la existencia, sean cuales sean los que cada cual pueda asumir como propios. Teóricos importantes de la psicología contemporánea como Steven Hayes, Martin Seligman y Victor Frankl ofrecen las perspectivas fundamentales que R. J. Álvarez sintetiza con un lenguaje ameno y clarificador.- C. DOMÍNGUEZ.

COWLEY, Sue, *Rebelión en el aula. Claves para manejar a los alumnos conflictivos*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 248 pp., 22 €

La segunda edición de un libro que ha sido un gran éxito de ventas ha supuesto una actualización que tiene siempre detrás la experiencia docente de la autora en el Reino Unido. Sus pretensiones son eminentemente prácticas. Parte de la experiencia estresante de muchos profesores, a los que recomiendo que se preocupen no solo de ser expertos en sus materias sino que se entrenen en el manejo de las conductas de sus alumnos para adquirir recursos que les permitan trabajar con los alumnos más difíciles. Esto exige trabajar la relación entre el profesor y el alumno, pero también atender a otros factores que inciden en este último, como son las familias y el ambiente. El lector, preferentemente el docente, encontrará en estas páginas muchísimas sugerencias prácticas, que tendrá que adaptar después a su propia experiencia.- B. A. O.

DREWERMANN, Eugen, *Sendas de salvación*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 123 pp., 10 €
La editorial Desclée de Brouwer nos ofrece un breve texto del polémico (sobre todo a partir de

su obra *Clérigos*) Eugen Drewermann, en el que aborda de modo sencillo y sugerente el mensaje evangélico de la salvación, sobre todo, a partir de las parábolas de Jesús. En ellas resalta el papel fundamental que juega en el mensaje de Jesús la bondad, el perdón, la acogida, y lo contrasta con la tendencia moralista que ha caracterizado muchas veces a la espiritualidad cristiana. Los grandes problemas humanos, sin embargo, no se resuelven con un “debes” o no “debes”, sino a partir de la conciencia de una bondad, una aceptación y una acogida. Jesús, nos dice el autor, fue un poeta, un terapeuta y un profeta. Pero quizás ese tercer aspecto de Jesús es menos tenido en consideración, desde esa especie de alergia que, no sólo en esta obra, muestra Drewermann respecto a lo que es exigencia, denuncia y profecía, sin las cuales, la bondad y la acogida de Dios pueden ser también fácilmente malinterpretadas.- C. DOMÍNGUEZ.

MARTIN, Katharina – SCHERVIER-LEGEWIE, Barbara, *Madre separada. Cómo superan las madres con hijos la separación*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 201 pp., 17 €

La colección AMAE de la editorial Desclée de Brouwer, atenta a los temas de la educación, la infancia y la familia, nos ofrece ahora este volumen que responde a una problemática bien actual. No resulta nunca fácil asumir una separación, el fracaso de lo que fue un proyecto ilusionante, y más difícil aún cuando existen hijos de los que hacerse cargo y a los que ayudar también en lo que les supone la ruptura de la unidad familiar. El peligro de utilizar a los hijos como elemento de agresión al otro cónyuge, de superprotegerlos para encontrar de ese modo una compensación afectiva tras la separación, de desempeñar los roles maternos y paternos, etc...: todo eso sabemos que constituye una problemática en la que muchas veces se hace necesaria una orientación precisa y eficaz. Eso es lo que intentan las dos autoras de la obra, una de ella con tres hijos a los que educó sola y otra especialista en terapia familiar. Obra, pues, de mucho interés para las madres que se encuentren en esa situación, así como para los psicoterapeutas que trabajen en este tipo de casos. Sería de desear también otra obra que responda a la problemática de los padres separados y con hijos. También ellos lo necesitan.- C. DOMÍNGUEZ.

PRELLEZO GARCÍA, José Manuel (coord.), *Diccionario de Ciencias de la Educación*. CCS, Madrid 2009, 1.232 pp., 75 €

Esta primera edición castellana es traducción de la segunda italiana de un volumen promovido por la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. La primera edición italiana, de 1997, ha sido recientemente actualizada sin perder su orientación primitiva: ser un instrumento al servicio sobre todo de los estudiantes de Ciencias de la Educación. El número de colaboradores ronda los dos centenares, pero las voces superan las 1.500. Las voces están divididas en cuatro categorías según su extensión; unas sistemáticas y otras históricas, aunque entre estas últimas se ha prescindido de todas las personas que todavía viven. Cada voz va complementada con una selecta bibliografía. Se añaden dos índices de interés: uno temático, que organiza las voces de forma sistemática para poder emprender un estudio de los grandes temas en este campo; otro de voces, donde aparecen las que figuran en el Diccionario y otras que no están como tales pero de las que existen referencias en el tratamiento de otras.- F. L.

HISTORIA

ADORNATO, Giselda, *Pablo VI. El coraje de la modernidad*. San Pablo, Madrid 2010, 440 pp., 22 €

La autora es especialista en Montini/Pablo VI y ha sido consultora, en su calidad de historiadora, para su causa de beatificación. Conoce a fondo la documentación disponible (sobre todo las fuentes milanesas, ya que el Archivo Vaticano relativo a esta época está todavía cerrado) y ha establecido contactos con personas que vivieron cerca de Pablo VI. Con todo este material ha redactado una biografía que, aun siendo completa, se extiende desproporcionadamente en la etapa del pontificado: le dedica 260 páginas, frente a las 35 que dedica a los 30 años de trabajo en la Secretaría de Estado del Vaticano y a las 35 que dedica también a los ocho años como Arzobispo de Milán. La autora ha pretendido sobre todo adentrarse en la espiritualidad de su biografiado y para ello ha hecho un detenido recorrido por sus años de pontificado: las difíciles situaciones que atravesó, sobre todo dentro de una Iglesia zarandeada por

los esfuerzos de transformación que siguieron al Vaticano II, pusieron a prueba su profundo humanismo y su afán de diálogo con el mundo moderno. El subtítulo escogido para la obra refleja esta circunstancia, que tanto marcó la personalidad de Montini en toda su vida. Esta atención a la espiritualidad está en sintonía con la admiración que profesa la autora hacia Pablo VI y que se traduce en una fuerte benevolencia hacia su persona y hacia toda su actividad.- I. CAMACHO.

ALBAREDA I SALVADÓ, Joaquim, *La Guerra de Sucesión de España (1700-1714)*. Crítica, Barcelona 2010, 553 pp., 29 €

Este gran conflicto europeo, con la corona española como pretexto, es analizado aquí por la gran importancia que tuvo para el futuro de España el desenlace de aquella contienda. Como se afirma muy bien se trató de una guerra internacional que, al mismo tiempo, fue una guerra civil. Se enfrentaron dos mentalidades: la de los Austrias y la de los Borbones. La primera de orientación más paternal, la segunda de corte absolutista. Esta última, además, venía con la etiqueta de ser el remedio que se necesitaba en el momento para la modernización de los estados, en concreto para la modernización de España. El autor se esfuerza (creo que con bastante ponderación) en hacernos ver que la visión más general que quedó de este enfrentamiento en los territorios de la Corona de Castilla resultó idealizada respecto a los resultados reales que dicho cambio dinástico produjo. Al mismo tiempo analiza los fermentos de modernización política que se estaban dando ya en la Corona de Aragón y que sufrieron un fuerte retroceso con la pérdida de la guerra por parte del archiduque Carlos. Aunque el lector pueda pensar que nos estamos refiriendo a unos acontecimientos tan lejanos en la mente como en el tiempo (ya han pasado 300 años desde entonces), el trasfondo de aquellas diferencias perdura en gran medida en la España actual, hasta el punto de que un libro como éste puede contribuir en gran medida a entender algunos de los contenciosos políticos que todavía complican la andadura de la sociedad española.- A. NAVAS.

ALCALÁ, Ángel (ed.), *Proceso inquisitorial de Fray Luis de León*. Junta de Castilla y León, Salamanca 2009, LXXXIV+767 pp., 50 €

Esta segunda edición del proceso inquisitorial seguido contra Fray Luis de León es un magnífico trabajo de utilidad múltiple, que ha exigido a su realizador un trabajo ímprobo, pero cuyos resultados deben dejarlo satisfecho por el fruto de sus esfuerzos y más aún tras las mejoras incorporadas en esta segunda edición. Además del trabajo exhaustivo sobre los originales que se conservan, la introducción al volumen enmarca adecuadamente el contenido de los procesos, para ilustración y guía del lector a través de unos documentos complejos y de difícil seguimiento. Se subraya cómo el proceso a Fray Luis fue en realidad una mera consecuencia de un proceso emprendido contra un ambiente intelectual considerado peligroso por la Inquisición. Así se puede comprobar que las acusaciones incluían afirmaciones de Fray Luis y otras que él no había hecho nunca. Se recuerdan las etapas normales seguidas en un proceso inquisitorial, así como los principales personajes implicados en el proceso. Igualmente se describe la cárcel de Fray Luis y se alude a las consecuencias culturales que produjo en España este proceder de la Inquisición. El autor explica así mismo a fondo las características de esta edición, que enriquece con complementos como las principales biografías de Fray Luis, la bibliografía sobre el proceso, un elenco de las siglas utilizadas, así como de abreviaturas y signos que necesitan interpretación. Todo se culmina con un índice onomástico, utilísimo como instrumento de consulta.- A. NAVAS.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino – GARCÍA DE LOMAS MIER, Josemaría (coords.), *La Iglesia y la II República. Actas del XVIII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América*. Obra Social y Cultural de CajaSur, Córdoba 2009, 207 pp., 12 €

PRIETO SOLER, José María – GARCÍA DE LOMAS MIER, Josemaría (coords.), *La Iglesia en tiempos difíciles (1936-1939), Actas del XIX Simposio de Historia de la Iglesia en España y América*. Obra Social y Cultural de CajaSur, Córdoba 2009, 275 p., 12 €

Estos dos volúmenes son fruto de los simposios convocados por la Academia de Historia Eclesiástica, tan ligada al trabajo y a la memoria de Paulino Castañeda. Los dos volúmenes resultan

complementarios, por cuanto el primero se centra en el período de la Segunda República anterior a la guerra civil, mientras que el segundo estudia el tiempo preciso de la guerra civil. En el primer volumen se analizan entre otros temas, el proceso de secularización y el anticlericalismo en la España de principios del siglo XX; las relaciones entre la Iglesia y el gobierno republicano; la historia de los mártires de esta primera época, que también los hubo; la cuestión religiosa, tan en el candelero en ese momento; la ley de confesiones religiosas y la política educativa anticatólica. En el segundo se tratan las relaciones Iglesia-Estado durante la guerra; la persecución religiosa en España; la guerra civil vista desde Francia; la beatificación de los mártires españoles y la reconstrucción del patrimonio artístico. Además de aportar documentación complementaria, en el primer volumen se incluye una entrevista a Vicente Cárcel Ortí sobre *La Iglesia entre las dos Españas*, referida al período anterior a la guerra y completada con el período de la guerra en el segundo volumen. Sólo hay que añadir el extraordinario interés de estas dos publicaciones, fruto de una iniciativa que ha querido contribuir con serenidad, competencia y espíritu constructivo, a que la memoria histórica no se convierta en una iniciativa que vuelva a dividir a los españoles.- A. NAVAS.

ELLIOTT, J. H., *La Europa dividida (1559-1598)*.

Crítica, Barcelona 2010, 437 pp., 11,95 €

El hispanista John H. Elliott nos presenta un libro de síntesis sobre una época especialmente crítica de la historia de Europa, la segunda mitad del siglo XVI. Él mismo se confiesa discípulo del historiador francés Braudel, que tanto contribuyó a desacreditar la historia narrativa por su insistencia en considerar el análisis social y económico como el único capaz de desvelarnos los secretos del pasado. Como indica muy bien Elliott ese tipo de análisis se convirtió en repetitivo y monótono, al dejar de lado muchas otras coordenadas de las que convierten la historia humana en una sucesión imprevisible de acontecimientos. Por eso él vuelve a valorar la historia narrativa, sin dejar de tener en cuenta los aspectos sociales y económicos, pero ya en su debida proporción, no como la única columna vertebral del relato histórico. Las divisiones en Europa llegaron hasta el punto de no aceptar el nuevo calendario gregoriano

(una iniciativa magnífica del papa Gregorio XIII) las naciones protestantes ni las ortodoxas, simplemente por haber sido promovido por iniciativa papal. A pesar de todo, esta Europa arrasada por las guerras derivadas de los conflictos religiosos, va a conservar una unidad de fondo, dentro de sus divergencias, aunque no fuera más que porque los turcos estaban a sus puertas amenazando su supervivencia.- A. NAVAS.

FORMENT, Eudaldo, *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*. Editorial Católica, Madrid 2009, XLIII + 738 pp., 44 €

Excelente biografía de Santo Tomás de Aquino realizada por un investigador que tiene a sus espaldas la publicación de más de veinte libros sobre el santo. Se nota, por tanto, el bagaje acumulado a lo largo de los años y que, a la hora de escribir esta biografía, todo ese saber va a contribuir a completar la figura de Santo Tomás de Aquino dentro del marco religioso, político, cultural e intelectual de la época en la que le tocó vivir. Sólo la sección dedicada a las fuentes y la bibliografía nos dan una idea del respaldo documental impresionante del que dispone el autor para este estudio. Esta densidad documental no entorpece en ningún momento la fluidez del relato, enriquecido constantemente con citas literales que le dan una inmediatez especial a todo lo que se nos va narrando y que hace especialmente atractiva su lectura. Además de los índices de temas y nombres, se proporciona al lector una cronología, que ayuda en gran manera a situarse cronológicamente en el transcurso de una biografía tan densa como la escrita por Eudaldo Forment. Todo el relato se cierra con dos complementos de gran interés: uno, sobre la cuestión del tomismo o del antitomismo; otro, sobre el legado que dejó Santo Tomás de Aquino a la posteridad.- A. NAVAS.

GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (ed.), *Cartas desde Roma para la extinción de los jesuitas. Correspondencia, julio 1772 - septiembre 1774. Conde de Floridablanca*. Universidad de Alicante, 2009, 626 pp., 30 €

La noche del 2 al 3 de abril de 1767 los jesuitas fueron expulsados de España por Carlos III, acusados de haber actuado como instigadores en el "motín de Esquilache", que se produjera en Madrid en la primavera de 1766. Pero Carlos III no

se contentó con eso y puso en marcha toda una estrategia para conseguir del Papa Clemente XIV, elegido en 1769, la supresión de la Orden. Pieza clave de esta operación fue José Moñino, enviado con este objetivo como Embajador a Roma en 1772. Su firmeza y habilidad consiguieron, después de superar no pocas dificultades en Roma y en las cortes muchos Estados europeos, que el Papa firmara en agosto de 1774 el breve de extinción. Apenas un mes después moría Clemente XIV, y su muerte estuvo rodeada de innumerables rumores de todo tipo sobre las causas y las circunstancias de la misma. El éxito de la misión de Moñino le valió ser galardonado con el título de Conde de Floridablanca. La historia de esta complicada trama es resumida en el "Estudio Introductorio" de Enrique Giménez López, estudio que abre paso a la edición de 222 cartas de Moñino escritas durante su estancia en Roma hasta la muerte del Papa, la mayoría de ellas dirigidas al que fuera Primer Ministro español, Marqués de Grimaldi. Estamos, por tanto, ante un testimonio de primera mano para conocer las gestiones que el autor de estas cartas hizo en Roma y fuera de ella; también para conocer su versión de los hechos y su interpretación de lo que representaba la Compañía de Jesús en la Europa de aquellos años; asimismo, para adentrarnos en la interminables intrigas que se desarrollaban en las altas instancias eclesiásticas y civiles.- I. CAMACHO.

IANNUZZI, Isabella, *El poder de la palabra en el siglo XV: Fray Hernando de Talavera*. Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, Salamanca 2009, 543 pp., 30 €

Este estudio sobre fray Hernando de Talavera presenta las conclusiones de una tesis doctoral defendida en la Universidad de Alcalá de Henares en 2006. Talavera trabaja tanto en el entramado público de la sociedad como en contacto con los estratos sociales más sencillos. Por esta condición suya la autora aspira a que Fray Hernando le ayude a conseguir descifrar la historia a la vez pública y privada que hizo posible la aparición de una nueva generación, con ideas renovadoras en un momento especialmente trascendente para Castilla y Aragón. Talavera va a contribuir a devolver a la monarquía (bastante desacreditada por entonces) un prestigio que les sería necesario para conformar una nación de súbditos que fueran al

mismo tiempo fieles cristianos. En él se puede rastrear, como en pocos personajes de la época, la modernidad que intenta la renovación apoyándose sobre todo en el influjo de la palabra. Palabra fruto de una trayectoria vital y una formación intelectual impregnadas de modernidad y que lo llevaron a convertirse en protagonista relevante en la ejecución del proyecto de monarquía católica de Isabel y Fernando. En este estudio se analizan las claves culturales de la época, la importancia de Talavera como consejero de los reyes (especialmente de la reina), el debate teológico y moral que se plantea a todos los niveles tras la conquista de Granada y la forma en que puso en práctica fray Hernando su pensamiento tras la conquista de la ciudad y como arzobispo de ella. En suma, un excelente trabajo, enfocado a buscar las raíces ideológicas de unos hechos especialmente decisivos en la historia de España y de su recién estrenada monarquía.- A. NAVAS.

KAPUŚCIŃSKI, Ryszard, *Cristo con un fusil al hombro*. Anagrama, Barcelona 2010, 208 pp., 17 €

El título escogido y la imagen que figura en la portada (el sacerdote guerrillero Camilo Torres armado) remite a lo que el lector encontrará en el interior del libro, aunque los motivos que movieron a los protagonistas de estos reportajes que aquí se recogen no fueran siempre religiosos, y menos aún cristianos. Las crónicas o reportajes reunidos en este volumen fueron ya publicados en Polonia en 1975. En aquellos años estaba muy reciente la memoria de movimientos revolucionarios donde jóvenes sacrificaban sus vidas en aras de una sociedad mejor. Ese es el rasgo común a situaciones tan distintas como las que se recogen en estas páginas, relatos que se refieren a Oriente Medio, a diversos países de América Latina, a Mozambique. Hoy la traducción de este libro busca reavivar esas historias, que redactara en su día Ryszard Kapuściński, un corresponsal de nacionalidad polaca que se movió por diferentes países hasta 1981 y que murió en 2007.- F. L.

KER, Ian, *John Henry Newman. Una biografía*. Palabra, Madrid 2009, 793 pp., 40 €

Esta biografía sobre Newman quiere ser fiel a una convicción que él mismo tenía de que la mejor manera de oír la voz de quienes no están presentes es leer su correspondencia. El autor de este

estudio ha tenido en cuenta ese modo de pensar del biografiado y ha retratado su figura haciéndole hablar personalmente de manera constante a través de fragmentos sacados de sus cartas. Estamos, según el propio autor, ante una biografía tanto literaria como intelectual. Destaco aquí los objetivos que persigue con su trabajo: “Iluminar con luz nueva la retórica de Newman. Destacar la exuberancia de imágenes y metáforas que utiliza. Mostrar la fecundidad de uno de los escritores más notables y más prolíficos de la lengua inglesa. Dar a conocer la genialidad de Newman como autor satírico”. Se presta una atención especial al desarrollo y a la originalidad de su pensamiento religioso, sin desdeñar otros intereses intelectuales suyos tales como los que tienen que ver con sus ideas educativas. Se subraya cómo Newman no fue una persona adscrita a ninguna corriente monolítica de pensamiento. Sabía ser conservador o liberal, progresista o tradicional, prudente o radical, dogmático o pragmático, idealista o realista. Newman distinguió de manera constante entre lo real y lo irreal. Esta biografía ha prestado por ello especial atención a esta distinción, tan propia de su personalidad y de su pensamiento. La redacción, a pesar de las dificultades de un trabajo de esta índole, sabe ensartar muy bien los textos de Newman, engastándolos en el relato, de manera que tenemos la impresión de tener un encuentro personal con John Henry Newman.- A. NAVAS.

LEJEUNE, René, Robert Schuman. *Padre de Europa (1886-1963)*. Palabra, Madrid 2009, 240 pp., 21 €

El autor de esta obra conoció a Robert Schuman al terminar la segunda guerra mundial cuando se ocupaba en la puesta en marcha del nuevo “Movimiento Republicano Popular, que sustituía al Partido Demócrata Popular creado en 1924 en el que Schuman había militado. Esta cercanía al que es considerado “Padre de Europa” ha permitido al autor ofrecer un testimonio de primera mano, que quiso iniciar con un capítulo en que se narra pormenorizadamente cómo se gestó y aprobó la Declaración fundadora de 9 de mayo de 1950, el primer pilar de la construcción europea. Con este pórtico se ofrece una ordenada biografía de Robert Schuman, insistiendo en tres aspectos que marcaron su vida: una clara visión del futuro de Europa, su habilidad diplomática, sus profundas convicciones cristianas.

De hecho en 1990, apenas 30 años después de su muerte, se abrió su proceso de beatificación. Pero su visión de futuro y su capacidad como diplomático no le ahorraron dificultades e incomprendiones, que le llevaron a retirarse de la política ya en 1953, asediado por cuantos se opusieron a su segunda gran propuesta, la de construir una Comunidad Europea de Defensa. Esto no le llevó a abandonar su apoyo al proyecto, sino que lo convirtió en “peregrino de Europa”: con sus conferencias e intervenciones de distinto tipo llenó la última década de su vida hasta su muerte en 1963.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ GIL, José Luis, *Antón Martín. Pionero del voluntariado social*. Editorial Católica, Madrid 2009, 344 pp., 20 €

En este libro nos encontramos con lo que parece ser una biografía simple, cuando en realidad se trata de una biografía doble en cierto sentido, como nos anuncia el propio autor de la misma. Se nos narra en ella la vida de los hermanos hospitalarios Antón Martín y Pedro Velasco. El primero tiene un reconocimiento en la capital de España en lugares como la plaza de Antón Martín o la estación de metro del mismo nombre, aunque lo más probable es que la mayoría de los transeúntes ignoren que este Antón Martín fue hermano de San Juan de Dios y, como dice su biógrafo, un auténtico pionero del voluntariado social en la capital de España. Previamente había ido a Granada, a hacer negocios. Pedro Velasco, por su parte, mató a un hermano de Antón Martín en el curso de una reyerta callejera en la misma ciudad, con la consecuencia de que Antón Martín no pensó en otra cosa que en vengarse. La intervención de San Juan de Dios hizo que Antón Martín perdona a Pedro Velasco y que ambos se incorporaran a la fraternidad de San Juan de Dios, cambiando de esta manera completamente el curso de sus vidas. Los dos fueron a Madrid a pedir ayuda a Felipe II para poder pagar las deudas que había dejado San Juan de Dios en Granada. Tras solucionar el problema, Pedro Velasco se quedaría en Granada, mientras Antón Martín volvería a Madrid para fundar un hospital semejante al de Granada por encargo de Felipe II. En Madrid permanecería y en Madrid moriría, enormemente venerado por cuantos lo conocieron. El autor de la biografía lamenta que no haya demasiada documentación sobre la vida de alguien tan significativo como Antón Martín, pero no cabe duda de que ha sabido aprovecharla tan acer-

tadamente que, para cualquiera que desee volver a escribir sobre Antón Martín, esta biografía va a ser un punto obligado de referencia.- A. NAVAS.

MARTÍNEZ MEDINA, Javier – LEÓN COLOMA, Miguel Ángel – PÉREZ VELÁZQUEZ, Rodolfo V. (eds.), *Granada tolle, lege* = “Granada toma y lee”. *Catálogo de la exposición*. Santa Rita, Granada 2009, LXIV + 521 pp., 55 €

Este volumen contiene el catálogo de la exposición celebrada en Granada con motivo de la celebración del centenario de la restauración de la Provincia de Santo Tomás de Villanueva de la Orden de los Agustinos Recoletos. A través de esta exposición es posible reconstruir la historia y la espiritualidad de la familia religiosa agustino-recoleta, tan ligada durante todo este tiempo a la ciudad de Granada. Como catálogo, uno de los aspectos que más destaca es el conjunto de estudios que acompaña a las reproducciones gráficas del contenido de la exposición. Esos estudios se encuadran nada menos que en diez apartados que sirven para sumergirse teológicamente en todo lo que la exposición aporta, superando la mera estética de la contemplación de las imágenes. De esta manera, quien haya visto la exposición y haya leído su catálogo, se habrá hecho una idea muy completa de lo más característico del modo de evangelizar, las tradiciones piadosas y las devociones del mundo agustino-recoleta, con lo que todos los beneficiarios de dicha espiritualidad podrán reconocer lo mejor de sus raíces cristianas a través de los diversos estudios de especialistas que enmarcan adecuadamente las imágenes en su contexto. El catálogo es exhaustivo, tanto respecto al contenido de la exposición, como respecto a la descripción e interpretación de todo lo que pudo contemplarse en ella. De manera que, además de un catálogo de exposición, impreso con la máxima calidad de reproducción gráfica (es una auténtica delicia recrearse en las imágenes del libro), se nos ofrece un auténtico conjunto de estudios especializados, de la misma calidad de los que suelen encontrarse en las obras de colaboración en la investigación teológica.- A. NAVAS.

MORALES, José, *Newman (1801-1890)*. Rialp, Madrid 2010, 479 pp., 29 €

Esta biografía fue publicada inicialmente con motivo del primer centenario del fallecimiento de

Newman en 1890. La calidad de su contenido y la relevancia del biografiado han movido al autor y a los editores a presentar esta segunda edición veinte años después. Se ha dado también una circunstancia particular en el camino de Newman hacia los altares: la aprobación por el papa Benito XVI del primer milagro atribuido a su intercesión en 2009. John Henry Newman sigue siendo de tal actualidad para los problemas que aquejan al mundo y a la Iglesia, que esta biografía va a ayudar a quienes se interesan por esos problemas, sea desde el ámbito de la fe o desde la conciencia de quien se sienta ciudadano del mundo. De hecho su figura sigue suscitando interés sin que importe gran cosa el siglo largo transcurrido desde su muerte. Hombre abierto a la verdad y a todo lo bueno que Dios ha depositado en lo humano, supone una bocanada de aire fresco para cualquiera que quiera seguir con honradez los dictados de su conciencia. La biografía tiene algunos apéndices de gran utilidad: una cronología de la vida de Newman, una relación de las obras de Newman que han sido publicadas, otra relación de las obras de Newman traducidas al castellano, otra de las mejores biografías que se han escrito sobre él y un índice onomástico general.- A. NAVAS.

RODRÍGUEZ RAMOS, Antonio Manuel, *La huella morisca. El Al Ándalus que llevamos dentro*. Almuzara, Córdoba 2010, 208 pp., 19 €

En la contraportada se nos dice que el objetivo de esta obra es “la recuperación de la memoria colectiva que habita de modo clandestino en nuestros sentimientos y pulsiones”. Y el autor, del que la obra no ofrece los apellidos (hay que buscarlos en la Agencia ISBN), se nos presenta como un personaje polifacético: profesor (de Derecho Civil en la Universidad de Córdoba), jurista, escritor, músico y activista social, cultural y político. En todo caso maneja con facilidad la pluma, como se comprueba en estas páginas que parten de la denuncia de la expulsión de los moriscos hace cuatro siglos, hecho que ha desvirtuado nuestra identidad colectiva de Al Ándalus. Porque Al Ándalus es un paradigma complejo donde confluyen diferentes culturas: prerromana, judía, cristiana, musulmana; eso se puede descubrir rastreando las huellas de todas ellas en nuestras costumbres y prácticas. De este modo cabe todavía reaccionar contra la historia oficial al uso, tan recortada y

falseada. Estas inquietudes han llevado al autor (aquí se revela su condición de jurista) a solicitar el derecho preferente de adquisición de la nacionalidad española para los descendientes de los moriscos o andalusíes expulsados, en las mismas condiciones que se concede a los nacionales de países vinculados histórica o culturalmente a España (Código Civil, art. 22,1), y que Franco hiciera extensivo los sefardíes en 1948.- F. L.

SCHMIDT, Helmut, *Fuera de servicio. Balance de una vida*. Icaria, Barcelona 2009, 320 pp., 21 €

Resulta relajante la lectura de estas páginas escritas por un nonagenario que vivió la segunda guerra mundial en el servicio militar obligatorio, se incorporó luego a la política activa a regañadientes y llegó a ser Ministro de Defensa, Ministro de Hacienda y, por fin, Canciller de la República Federal Alemana entre 1974 y 1982. Entonces ya se retiró definitivamente de la vida política para dedicarse a actividades profesionales (ocupó cargos de responsabilidad, por ejemplo, en el diario alemán *Die Zeit*). Casi tres décadas de distancia permiten una honda reflexión, enriquecida por otras experiencias vitales posteriores y por la observancia del devenir político desde entonces (la unificación de Alemania y el papel de este país en la construcción de Europa son objetos preferentes de atención para él). Pero lo que Schmidt transmite tiene un sabor personal muy profundo, y sus reflexiones están escritas con una sinceridad que le acerca entrañablemente al lector. Nunca es pretensión suya el hacer un relato ordenado de acontecimientos, más bien agrupa sus recuerdos de forma temática: Alemania, Europa, el mundo, las personas, la religión... No duda en reconocer errores personales, y se recrea en las lecciones que su experiencia le ha ido suministrando (palabra "lección" se repite machaconamente en el texto...). Por eso el libro resulta iluminador para el lector, que oye a Helmut Schmidt relatar su visión de la historia, no sólo la que ha vivido en primera persona, sino la que ha leído y la que ha experimentado marcando a su propio pueblo alemán.- I. CAMACHO.

VIDAL, César, *Los orígenes de la Nueva Era*. Grupo Nelson, Nashville (Tennessee) 2009, 187 pp., 15,95 €

Según leemos en los datos bibliográficos de este mismo libro, fue publicado originalmente en

1996, con el título *En las raíces de la Nueva Era*. Cuando uno ve la portada de esta obra piensa que tiene entre las manos un trabajo sobre la Nueva Era. Cuando lo lee se encuentra simplemente con una síntesis clara y comprensible de la confrontación del cristianismo primitivo y la gnosis. De la Nueva Era sólo tenemos un resumen, poco preciso y muy difuso, en las diez últimas páginas del libro.- A. JIMÉNEZ O.

VIVES, Juan Luis, *Diálogo de doctrina cristiana*. Introducción, edición y notas de Francisco Calero Calero y Marco Antonio Coronel. Editorial Católica – Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 2009, 688 pp., 36 €

Esta obra responde a los planteamientos del cristianismo reformista católico del primer tercio del siglo. Apareció en 1529 firmada por "un religioso", por el temor de la época a ser perseguido como autor de escritos heterodoxos. La obra fue descubierta y dada a conocer por el hispanista francés Marcel Bataillon, que la publicó en 1925, atribuyéndola a Juan de Valdés. Francisco Calero Calero, gran especialista en Juan Luis Vives y autor junto con Marco A. Coronel Ramos del extensísimo "Estudio preliminar" (470 páginas) de esta edición castellana, ha llegado a la conclusión que su autor en el mismo Vives. La obra, que se sabe fue incluida en el *Índice* en 1551, es de carácter catequético: es una sistematización de la fe en términos sencillos, pero con una clara impronta de la reforma impulsada por Cisneros y con evidente influjo de Erasmo, del que Vives era buen amigo y seguidor. Como ocurre con otros muchos libros catequéticos de la época, se emplea el método dialógico. Los capítulos en que se divide el texto tratan los siguientes temas: credo, decálogo, pecados mortales, virtudes cardinales, virtudes teologales, dones del Espíritu Santo, mandamientos de la Iglesia, Padre nuestro, compendio de la Sagrada Escritura, algunas breves instrucciones (entre ellas destacan las referentes a la formación del clero y a la reforma de la Iglesia, dos temas recurrentes en los humanistas de la época; la obra concluye con una traducción de los capítulos 5 a 7 del evangelio de Mateo (el sermón de la montaña).- I. CAMACHO.

CIENCIAS SOCIALES

AL GORE, *Nuestra elección. Un plan para resolver la crisis climática*. Gedisa, Barcelona 2010, 416 pp., 29,50 €

Lo primero que llama la atención de este libro es su magnífica presentación y la abundancia de fotos e ilustraciones que acompañan al texto. Pero detrás de esta “fachada” hay un trabajo concienzudo que se ha realizado desde que el autor publicara tres años antes *La verdad incómoda* (traducida al castellano también por Gedisa Editorial): en ese tiempo el que fuera Vicepresidente de los Estados Unidos entre 1993 y 2001 ha liderado hasta 30 cumbres de expertos de las ciencias más variadas buscando soluciones a la crisis climática. El resultado que se presenta ahora está lejos de tono catastrofista de muchas manifestaciones sobre el tema. En realidad se parte de un supuesto diferente y esperanzador: “¡estamos a tiempo!”. Y lo que ofrece este libro es un plan de acción, pero que lleva también mucho de sensibilización. Porque se trata de cambios en los comportamientos individuales, pero sobre todo de una acción concertada de los gobiernos. Al Gore focaliza el problema en la cuestión energética y propone un tránsito decidido desde el carbón, el petróleo y el gas natural a las energías renovables.- I. CAMACHO.

CRUZ, Cristina de la – MARTÍNEZ CONTRERAS, Javier (eds.), *Crisis de la democracia*. San Esteban, Salamanca 2010, 310 pp.

Fue en enero de 2009 cuando el Grupo de ética de las Profesiones de UNIJES (Federación de Centros Universitarios de la Compañía de Jesús en España) celebró un nuevo simposio –esta vez, en Loyola– de los que organiza periódicamente para favorecer la reflexión y el intercambio entre sus miembros. En esta ocasión se optó por estudiar la democracia y su crisis, entendida esta a la vez como descomposición y como reto. Participaron en el encuentro no solo profesores universitarios, sino también profesionales de los medios y de la misma vida política. El individualismo, la globalización o el poder creciente del dinero se presentaron como factores que hacen más difícil el desarrollo normal de la democracia representativa. ¿Es posible en este nuevo contexto plantearse nuevas formas de gobernanza? ¿Es posible que

este enfoque permita nuevas formas de construir lo público? ¿Es posible construir una democracia verdaderamente inclusiva? Javier Martínez Contreras se encarga al final de elaborar unas “reflexiones para seguir pensando”: en ellas se perciben no solo problemas, sino también pautas para acercarse con una perspectiva verdaderamente ética a la política y a la democracia. Queda así bien recogido el ambiente y el enfoque de este encuentro.- I. CAMACHO.

DELCOURT, Laurent (coord.), *La crisis alimentaria. Movilizaciones en el Sur*. Popular, Madrid 2009, 263 pp., 19,20 €

En 2008 se desató una importante crisis alimentaria en el mundo como consecuencia del aumento espectacular de los precios de los productos básicos de la alimentación. Esta crisis no fue coyuntural ni imprevisible: es lo que Laurent Delcourt, coordinador de esta obra, quiere mostrar en el capítulo introductorio. La crisis es efecto de una larga política (de casi medio siglo) de falta de atención a la agricultura familiar en los países en desarrollo, que ha sido sacrificada a cambio de importar masivamente productos alimenticios básicos de países desarrollados (productos frecuentemente subvencionados) con objeto de liberar tierras para dedicarlas al cultivo de productos para la exportación (frutales, por ejemplo). No es, por consiguiente, problema de falta de alimentos, sino una vez más problema de mala distribución de recursos. Este proceso, que se ha dejado sentir dramáticamente en los colectivos más pobres, se ha traducido en distintas movilizaciones. *Movilizaciones en el Sur* reza el subtítulo de esta obra: porque en ella se recogen, tras el capítulo inicial mencionado, hasta 29 breves informes sobre las reacciones, muchas veces graves, de otros tantos países del África Subsahariana, Magreb y el Medio Oriente, Asia y América Latina. Esta sucesión de cuadros en escenarios tan diferentes impacta al lector, que comprende cuáles son las consecuencias de políticas guiadas casi exclusivamente por el principio de libre comercio en el mundo.- I. CAMACHO.

FERNÁNDEZ ALBERTOS, José – MANZANO, Dulce, *Democracia, instituciones y política económica. Una introducción a la economía política*. Alianza, Madrid 2010, 285 pp., 20 €

Estamos ante un manual de política económica o, como indican sus autores, de una ciencia que tiene por objeto analizar la incidencia de las decisiones políticas sobre la marcha de la economía. Esta incidencia se estudia ante todo en la relación de la política económica con dos variables fundamentales en el análisis económico: el crecimiento y la distribución. Para ello se pasa revista a las principales teorías clásicas (Harrod-Domar, Solow...), pero destacando más el peso de las instituciones en la evolución de las variables estudiadas. Se estudian en la segunda parte dos casos donde la relación política-economía tiene una relevancia especial: el de la política monetaria y los bancos centras independientes y el de la incidencia de las organizaciones sindicales y patronales sobre la política económica. La tercera parte está consagrada al modelo donde la política económica ha ido más lejos: el del Estado de bienestar. Se analiza su origen y su desarrollo, con una atención especial a la evolución del gasto social. En el contexto de un mundo globalizado, la obra concluye —como no podía ser menos— con un estudio del marco económico mundial, que condiciona y limita considerablemente la acción de cualquier gobierno en la economía de un país: aquí los puntos que se analizan con más detenimiento son el comercio y las finanzas internacionales.- I. CAMACHO.

GONZÁLEZ DE MOLINA, Manuel (ed.), *El desarrollo de la agricultura ecológica en Andalucía (2004-2007). Crónica de una experiencia agroecológica*. Icaria – Consejería de Agricultura y Pesca de la Junta Andalucía, Barcelona 2009, 319 pp., 20 €

Se entiende por agroecología la aplicación de los conceptos y principios ecológicos al diseño y manejo de agroecosistemas sostenibles, siendo su principal objetivo la conversión de agroecosistemas convencionales y no sostenibles en otros que sean sostenibles. En la Unión Europea la agricultura ecológica viene creciendo a buen ritmo desde la normativa que se estableció en 1993. Y en Andalucía el ritmo de crecimiento en los últimos años ha sido significativo en el marco del I Plan Andaluz de Agricultura Ecológica. Un grupo de investigadores de la Universidad de Córdoba ha seguido con interés el tema. Fruto de dicho seguimiento es este libro, en el que a través de 14 capítulos se pasa revista a los principales aspectos del tema, tanto los

de carácter más técnico como los económicos y sociales. El libro tiene también un trasfondo teórico y filosófico, pero para terminar descendiendo a la experiencia de Andalucía, tal como se refleja en el subtítulo escogido.- I. CAMACHO.

OLCESE SANTONJA, Aldo, *El capitalismo humanista*. Marcial Pons, Madrid 2009, 351 pp., 35 €
 Más adecuado hubiera sido poner como título del libro el que figura para el primer capítulo (“La responsabilidad social empresarial como fundamento del capitalismo humanista”): no solo responde mejor a su contenido, sino que expresa como la tesis que el autor quiere desarrollar. Y lo hace desde la doble perspectiva en que Aldo Olcese ha vivido: desde su experiencia al lado de grandes empresarios y desde su trabajo intelectual en torno al comportamiento empresarial, la eficiencia y la responsabilidad. Con este bagaje vital e intelectual el autor centra sus reflexiones en la empresa responsable y sostenible, entendida esta como aquella cuyo propósito es perdurar en el tiempo, para lo cual se esfuerza constantemente por crear valor para sí y para el entorno. Todo el libro está muy marcado por el impacto que produjeron los grandes escándalos financieros de los años 1980 y la búsqueda de un modelo de empresa que impida la repetición de situaciones tan deplorables. El autor se considera, por otra parte, un decidido defensor del capitalismo liberal y confía más en el comportamiento (y responsabilidad) de los individuos que en las actuaciones del Estado; pero critica insistentemente la deriva economicista del sistema, a la que estamos asistiendo. La pregunta que surge al lector es si será posible superar ese economicismo solo confiando en la responsabilidad de los individuos.- I. CAMACHO.

PANIZZA, Francisco (compilador), *El populismo como espejo de la democracia*. Fondo Cultura Económica, Buenos Aires 2009, 431 pp., 24 €
 Los diez colaboradores de esta obra colectiva estudian distintos aspectos del fenómeno político del populismo. Francisco Panizza, que ha compilado la obra, ha elaborado además la Introducción, tanto más rica cuanto que supone la lectura reposada de los otros diez trabajos. El contemplar la realidad histórica del populismo en escenarios tan diferentes, como son aquellos en que se mueven los colaboradores (América Latina, Estados Uni-

dos, Canadá inglés, Palestina, ex-Yugoslavia, Sudáfrica o Grecia), permite llegar a conclusiones que se mueven en torno a tres cuestiones. La primera: ¿cuál es el rasgo que identifica al populismo? No cabe duda que es la referencia al pueblo como sujeto político, por lo general después de una etapa de decadencia política y de pérdida de horizonte. La segunda pregunta surge obvia: ¿y quién es el pueblo? En el populismo el pueblo se define por oposición a alguien, por lo general a ciertas élites que han controlado la vida política con escaso éxito. La tercera cuestión está reflejada en el título escogido para la obra: la relación entre populismo y democracia. Es una relación compleja. Porque es cierto que el populismo deriva a veces en modelos autoritarios, pero también lo es que son muchas las ocasiones en que un sistema populista abre cauces de participación para todos.- I. CAMACHO.

PORTO, Edgard, *Un mundo de desigualdades. ¿Qué desarrollo económico estamos promoviendo?*
Erasmus, Barcelona 2009, 200 pp., 19 €

La geografía es una ciencia que ha sido tachada de guardar escasas relaciones con las otras ciencias. Eso le ocurre, por ejemplo, con la economía. Cuando la relación se restablece se hace luz sobre la distribución territorial del desarrollo. Es el objeto de la economía regional. Edgard Porto, que dirige el área de Superintendencia de Estudios Sociales y Económicos del Gobierno de Bahía (Brasil), viene ocupándose del tema hace algún tiempo, como lo prueba los estudios que ha publicado. En este parte del trabajo de cinco economistas: uno clásico (Karl Marx), dos de mitad del siglo pasado (Christaller y Perroux) y dos más recientes (Georges Benko y Manuel Castells). Analizando sus convergencias establece su propio modelo que luego confronta con la realidad de Estados Unidos, Europa y China. En el marco de la globalización, los flujos de capitales aparecen como un factor determinante para analizar cómo se distribuye territorialmente el desarrollo, sin olvidar el eventual papel que corresponde a los gobiernos, especialmente en Europa y China.- I. CAMACHO.

VARIA

SCHLÜTER, Ana M^a, *Camino de liberación en los cuentos*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 238 pp., 15 €

Ana María Schlüter, conocida en los últimos años principalmente por su condición de maestra zen en Zendo Betania, presenta en esta obra diez cuentos de los hermanos Grimm seguidos de comentarios sobre el significado y el simbolismo de los mismos. Cada uno de los cuentos está identificado por su título más popular, pero está acompañado de un subtítulo que sugiere alguna escena o reflexión bíblica (Los dos hermanos – El justo sufre muchos males pero de todos lo libra el Señor, p. 31). Al final de cada relato, aparece la interpretación que A. M. Schlüter sugiere: “Quien obra la verdad llega a ser verdad y ve la realidad; ve la verdadera naturaleza de sí mismo y de todo lo demás. Lo expresa la imagen de las dos palomas posadas sobre los hombros de Cenicienta, convertida ella en princesa, en lo que ha sido desde siempre” (p. 172). Un libro no sólo de muy agradable lectura, sino también una oportunidad para todos aquellos que, convencidos de los cuentos no son sólo “cosa de niños”, son capaces de descubrir en ellos “una sabiduría profundamente humana y una gran bondad en medio de un mundo hostil” (p. 14).- J. GUEVARA.

LIBROS RECIBIDOS¹

- Actas latinas de los mártires africanos*. Ciudad Nueva, Madrid 2009, 464 pp.
- ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA, *La liturgia, epifanía de la Iglesia*. CPL, Barcelona 2010, 204 pp.
- BARRY, W. A., *Buscad mi rostro. La oración como relación personal en la Escritura*. Sal Terrae, Santander 2010, 134 pp.
- BERTRÁN, J. L., *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. Silex, Madrid 2010, 348 pp.
- BURÓN OREJAS, J., *Psicología y conciencia moral*. Sal Terrae, Santander 2010, 287 pp.
- CACCIARI, P., *Decrecimiento o barbarie. Para una salida no violenta del capitalismo*. Icaria, Barcelona 2010, 149 pp.
- CAVANAUGH, W. T., *El mito de la violencia religiosa (Ideología secular y raíces del conflicto moderno)*. Nuevo Inicio, Granada 2010, 444 pp.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE BÉLGICA, *Hacerse adulto en la fe. Catequesis y signos de los tiempos*. Sal Terrae, Santander 2010, 149 pp.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Carta a los buscadores de Dios*. Católica, Madrid 2010, 128 pp.
- DALMAU, B., *El momento litúrgico actual*. CPL, Barcelona 2010, 136 pp.
- DRAPER, B., *La inteligencia espiritual. Un nuevo modo de ser*. Sal Terrae, Santander 2010, 264 pp.
- DROIT, R.-P., *Occidente explicado a todo el mundo*. Paidós Ibérica, Barcelona 2010, 112 pp.
- ELORRIAGA, F., *Las heridas de San Ignacio*. Mensajero, Bilbao 2010, 379 pp.
- ESPEJA, J., *Jesucristo. Una propuesta de vida*. San Pablo, Madrid 2010, 352 pp.
- EUSEBIO DE CESÁREA, *Historia eclesiástica*. Católica, Madrid 2010, 544 pp.
- FESSARD, G., *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*. Mensajero, Bilbao - Sal Terrae, Santander, 2010, 469 pp.
- GALINDO, Á. - FLECHA, J. R. (coords.), *Caridad en la verdad. Comentario a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*. Universidad Pontificia de Salamanca, 2010, 281 pp.
- GRÜN, A., *La experiencia de Dios a través de los sentidos*. Sal Terrae, Santander 2010, 159 pp.
- GRÜN, A., *El camino a través del desierto. 40 dichos de los Padres del desierto*. Desclée, Bilbao 2010, 116 pp.
- HEATHER, P., *Emperadores y bárbaros. El primer milenio de la historia de Europa*. Crítica, Barcelona 2010, 744 pp.

¹ La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de Libros recibidos aquéllos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.

- KOWALSKI, R. – LIMBER, S. – AGATSTON, P., *Cyber-bulling. El acoso escolar en la era digital*. Desclée, Bilbao 2010, 318 pp.
- LEROY, A., *Trabajo infantil. Explotación o necesidad*. Popular, Madrid 2010, 242 pp.
- MONTERO, D., *La casta. El increíble chollo de ser político en España*. Esfera Libros, Madrid 2010, 288 pp.
- MORENO ALONSO, M., *El nacimiento de una nación: Sevilla 1808-1810. La capital de una nación en Guerra*. Cátedra, Madrid 2010, 568 pp.
- ORTIZ-OSÉS, A., *Libro de los símbolos. Interpretación de imágenes*. Universidad de Deusto, Bilbao 2010, 206 pp.
- PARDO, A., *Cuestiones básicas de bioética*. Rialp, Madrid 2010, 192 pp.
- PAYNE, S. G., *¿Por qué la república perdió la guerra?* Espasa-Calpe, Madrid 2010, 297 pp.
- PONS, G., *La Eucaristía en los Padres de la Iglesia*. Ciudad Nueva, Madrid 2009, 118 pp.
- POPPER, K. R., *Después de la sociedad abierta*. Paidós Ibérica, Barcelona 2010, 509 pp.
- RUBIO FERNÁNDEZ, J., *Juan de Ávila. Un apóstol del camino*. San Pablo, Madrid 2010, 184 pp.
- SÁNCHEZ HERRERO, J., *La diócesis de Sevilla en la Edad Media*. Universidad Sevilla, 2010, 272 pp.
- SICCARDI, C., *Madre Teresa. Todo comenzó en mi tierra. Con cartas inéditas a la familia*. San Pablo, Madrid 2010, 232 pp.
- TRIVIÑO, M. V., *Orar con San Francisco de Asís*. Desclée, Bilbao 2010, 158 pp.
- VIDAL-BENEYTO, J., *La corrupción de la democracia*. La Catarata, Madrid 2010, 259 pp.
- ZUBIRI, X., *Cursos universitarios – II*. Alianza, Madrid 2010, 461 pp.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

Crisis de las ONG: La domesticación de la solidaridad

“El destino de Marta”, algunas claves de la nueva espiritualidad

La religión que revela el lado oculto de la realidad social

Charles Darwin en Granada: el debate ciencia-religión en 1872

El islam en Europa occidental. Panorama socio-histórico y modelos de “integración”

J. Ratzinger-J. A. Pagola: “Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?”

Evolución del concepto “mystêrion” en la tradición de la Iglesia oriental

Bolonia y los estudios de teología

Libertad cristiana en Pablo

La maldición de la ley (Gal 3,13)

“Confundirá la sabiduría de los sabios”. En busca de la sabiduría como criterio de discernimiento paulino

Las tres vocaciones de Pablo: Pablo alcanzado por Cristo, buscado por Bernabé y enviado por el Espíritu

Hugo de San Víctor. “De Verbo Dei”

Crisis financiera. Algunas reflexiones críticas sobre sus orígenes y la manera de analizarla

Espiritualidades y éticas para la justicia global

Nuevos tiempos, nuevas respuestas: El c. 1095.3 y la incapacidad relativa

El signo sensible en el sacramento del matrimonio

Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista

En la Universidad. Cuatro sugerencias para una pastoral de jóvenes en el campus universitario

El mundo de los deseos en la espiritualidad de Santa Teresa de Jesús, en el “Libro de la Vida”: Esbozos de un regalo único

La expresión orante del cuerpo

El rostro de los oprimidos en el Libro de Job

La teología del ministerio ordenado hoy entre Escila y Caribdis

“Todo es gracia”: gratuidad en tiempos posmodernos

Francisco de Borja y Andalucía

El divorcio en las primeras comunidades cristianas: una invitación al ideal y comprensión frente al fracaso

La utopía jesuítica en las misiones de la Chiquitania

Eutanasia: aspectos éticos, jurídicos y pastorales

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52

NORMAS PARA LOS COLABORADORES

- I. La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo con la cultura actual.
- II. Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en formato digital. Se tratará de trabajos originales, que no hayan sido publicados previamente ni aceptados para su publicación en el mismo o en otro idioma. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.
- III. La colaboración debería tener una extensión promedio de 10.000 palabras DIN A4, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. Ha de presentarse el original impreso por una sola cara y en formato digital.
- IV. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor o lugar de trabajo, si lo tiene. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. Este correo electrónico figurará, junto con los datos del apartado b), en la primera página del artículo en su edición impresa o digital. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. En la medida de lo posible, se evitará que estas palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- V. Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por un censor externo designado por el Consejo de Redacción de la revista. Sus dictámenes serán comunicados al autor. Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. En algunos casos, se pedirá la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es éste el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo.
- VI. Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

–Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

–Para los *artículos*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del artículo en formato normal y entrecomillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: T. H. TROEGER, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

–Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecomillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en VERSALITA; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1353-1358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY, - J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos. I*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

–Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, (en línea); dirección web y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998, <http://www.facte.org/müll/dog> (Consulta del 15 de Enero de 2008).

–Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: cf., o. c., *ibid.*

- VII. La colaboración es sometida a la valoración del consejo de redacción de la revista. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- VIII. El autor de la colaboración debe enviar algunos de sus datos curriculares más importantes y un breve sumario del artículo.
- IX. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.
- X. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Pablo Ruiz Lozano, sj
Revista Proyección
Facultad de Teología
Apartado 2002
18080 Granada (España)
proyeccion@teol-granada.com
Tel. +34 958 18 52 52

ISSN 0478-6378



Prof. Vicente Culluo, 15 (Campus Universitario de Cartuja) - 18011 GRANADA
Apartado de correos, 2002 - 18080 GRANADA
SECRETARÍA: +34 958 162 486 • CENTRALITA: +34 958 185 252 • Fax: +34 958 162 559
Correo e: info@teol-granada.com • www.teol-granada.com