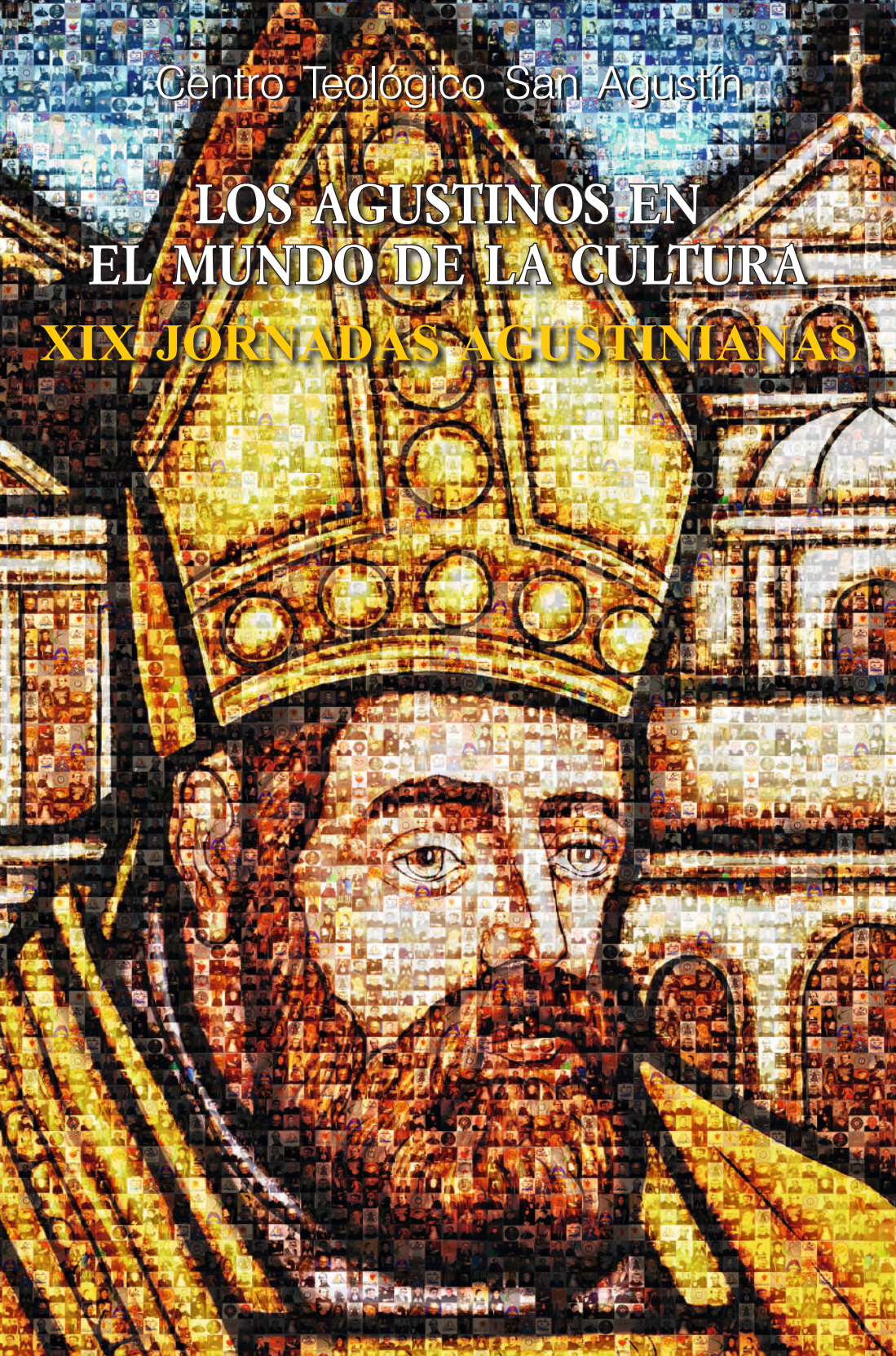


Centro Teológico San Agustín

LOS AGUSTINOS EN
EL MUNDO DE LA CULTURA
XIX JORNADAS AGUSTINIANAS



LOS AGUSTINOS EN
EL MUNDO DE LA CULTURA

COLECCIÓN
JORNADAS AGUSTINIANAS

Volúmenes publicados:

1. *La Nueva Ciudad de Dios.*
2. *Dios, Nuestro Padre.*
3. *Soledad, Diálogo, Comunidad.*
4. *Actualizar el Lenguaje Religioso.*
5. *Lenguaje Teológico y Vivencia Cristiana.*
6. *La Familia Agustiniiana en contextos de globalización.*
7. *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento.*
8. *Santo Tomás de Villanueva. 450 aniversario de su muerte.*
9. *Concilio Vaticano II. 40 años después.*
10. *Jóvenes inquietos: la aventura de vivir en Cristo.*
11. *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Ecumenismo y diálogo interreligioso.*
12. *San Pablo en San Agustín.*
13. *El religioso presbítero: dos dimensiones de su única vocación.*
14. *Encuentros de fe. Horizontes de nueva evangelización.*
15. *Dos amores fundaron dos ciudades.*
16. *«Creo... Creemos... La FE, puerta siempre abierta...».*
17. *La Vida Consagrada: Epifanía del amor de Dios en el mundo.*
18. *Sed Misericordiosos. Solo la misericordia puede cambiar el corazón.*
19. *Los Agustinos en el mundo de la cultura.*

XIX JORNADAS AGUSTINIANAS

Colegio San Agustín

Madrid, 4-5 de marzo de 2017

LOS AGUSTINOS EN EL MUNDO DE LA CULTURA

Director

Enrique Somavilla Rodríguez, OSA



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN

Madrid 2017

© Centro Teológico San Agustín

Distribuyen:

Editorial AGUSTINIANA

Paseo de la Alameda, 39

28440 Guadarrama (Madrid)

Internet: <http://www.agustiniana.es>

E-mail: editorial@agustiniana.es

© FOTO DE CUBIERTA: Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre
de Jesús de España

ISBN: 978-84-92645-58-9

Depósito Legal: M-5858-2017

IMPRESA TARAVILLA, S.L.

Mesón de Paños, 6

28013 Madrid

E-mail: taravilla.sl@gmail.com

Impreso en España

«El amor verdadero consiste en vivir adheridos a la verdad»

(La Trinidad 8,7,10).

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
Presentación, P. Enrique Somavilla Rodríguez, OSA	15

PONENCIAS

SAN AGUSTÍN Y LA CULTURA DE NUESTRO TIEMPO, <i>P. Pedro Langa Aguilar, OSA</i>	25
1. San Agustín en clave de cultura	29
2. Africanidad y universalidad de San Agustín	30
3. Un partenón literario	32
4. De la clasicidad a la posmodernidad	34
5. Reglas de juego en la cultura	35
6. Civilización y cultura	37
7. Síntesis fe - cultura	39
8. Interioridad y cultura	41
9. Relación cultura y verdad	42
10. Pluralidad de culturas y aldea global	44
Siglas y abreviaturas	47
Bibliografía	47
LAS AFICIONES DE MONSEÑOR FRAY TORIBIO MINGUELLA Y ARNEDO, OAR, P. José Manuel Bengoa, OAR	49
Patria y Familia	54
Armas y letras	55
Monasterio de San Millán de la Cogolla	62
El Santo	69
Restauración inteligente: Valvanera	77
Aficiones del padre Minguella	89
En la prensa madrileña	90
Congresos Católicos Nacionales	93
Hacia la canonización del Siervo de Dios fray Ezequiel Moreno	97
La historia de la diócesis seguntina	99
Colofón	101

EL P. ÁNGEL R DE PRADA, OSA, Y SU APOORTE A LAS CIENCIAS DEL UNIVERSO, P. Domingo Natal Álvarez, OSA.	103
Prólogo	107
I. El P. Prada y las señales de Marte	107
1.1. <i>Las señales de Marte</i>	107
1.2. <i>La nueva estrella de la constelación de Perseo</i>	109
II. El P. Prada y las Ciencias del Universo	110
2.1. <i>El Barómetro</i>	110
2.2. <i>El Termómetro</i>	111
2.3. <i>La luna y la atmósfera terrestre</i>	113
2.4. <i>Los resplandores crepusculares</i>	113
2.5. <i>Los temblores de tierra. Sus causas probables</i>	115
2.6. <i>La atracción universal: Discurso leído por el autor en el ejercicio de Doctorado, en Ciencias Físico-Matemáticas, en la Universidad Central</i>	116
2.7. <i>Un principio activo universal</i>	119
2.8. <i>Origen y desarrollo de la vida en el globo</i>	120
2.9. <i>Consideraciones acerca del infinito matemático</i>	121
2.10. <i>El M.R.P. Fr. Manuel Blanco y La flora de Filipinas</i> ...	122
III. La Climatología y los Observatorios Astronómicos	122
3.1. <i>P. Prada y el observatorio de los Agustinos de la Vid.</i>	122
3.2. <i>Estudio del clima de Valladolid en el Observatorio de los Agustinos</i>	124
3.2.1. <i>Observaciones metereológicas del año 1902 en los Agustinos de Valladolid</i>	127
3.3. <i>El observatorio de Guernica</i>	128
3.4. <i>Varios Volúmenes recogen los datos, del Observatorio Vaticano o Specola Vaticana</i>	128
IV. El P. Prada ante la Teoría de la Evolución	128
V. El P. Prada y la Teoría de la Relatividad de Einstein	133
VI. El P. Prada y el amor de la tierra. Escritos «Pro Sanabria»	134
VII. El P. Prada y sus escritos de la Vida Religiosa Agustiniana.	135
AGUSTINOS Y ENCULTURACIÓN. IMPORTANCIA LAS LENGUAS AUTÓCTONAS COMO VEHÍCULO DE EVANGELIZACIÓN, Fr. Enrique Gómez García, OAR	137
Evangelizar en castellano, una urgencia	142
<i>Ambiente cultural quizá no tan propicio</i>	143
<i>El castellano al servicio de la predicación y la espiritualidad</i>	146
<i>Osadía de escribir exégesis y teología en castellano</i>	148
Ingente labor en otros pueblos, culturas y lenguas	155

<i>Algunos datos contextuales</i>	156
<i>La realidad del Nuevo Mundo</i>	160
Evangelización en Nueva España	160
Importancia de las lenguas en la evangelización del territorio Inca	166
Evangelización en Nueva Granada	169
<i>Enculturación lingüística en el maremagnum filipino</i>	175
Apuesta por los recursos idiomáticos	176
Catecismos, doctrinas, sermonarios	182
Historia por construir	186
EL MUSEO ORIENTAL DE LOS AGUSTINOS DE VALLADOLID, PUNTO DE ENCUENTRO CON EL EXTREMO ORIENTE, P. Blas Sierra de la Calle	191
A.- El Museo Oriental: historia centenaria	196
a.- <i>Punto de encuentro con la historia misionera en oriente</i> ...	198
b.- <i>Punto de encuentro con la cultura</i>	200
I.- Sección china	200
II.- Sección filipina	201
III.- Sección japonesa	201
c.- <i>Punto de encuentro con el arte</i>	201
I.- El Arte Chino	201
II.- El Arte Filipino	209
III.- El Arte Japonés	212
B.- Exposiciones del Museo Oriental como punto de encuentro ..	218
a.- <i>Exposiciones Agustonianas</i>	218
b.- <i>Exposiciones artístico-etnológicas</i>	220
C.- Publicaciones del Museo Oriental como punto de encuentro ..	227
a.- <i>Catálogos del Museo Oriental</i>	227
b.- <i>Catálogos de exposiciones del Museo Oriental</i>	228
c.- <i>Cuadernos del Museo Oriental</i>	229
d.- <i>Guías del Museo Oriental</i>	231
D.- La pagina web del Museo Oriental como punto de encuentro ..	231
Conclusión	232
LOS AGUSTINOS EN EL MUNDO DE LA CULTURA, P. Gonzalo Tejerina Arias, OSA	237
I. Definición de cultura	241
II. Las relaciones entre cristianismo y cultura	243
II.1. <i>Inculturación de la fe en la lógica encarnatoria de lo cristiano</i>	244

II.2. <i>Encarnación en la dialéctica de afirmación/negación/ plenificación</i>	246
II.3. <i>Figuras históricas de realización de la dialéctica</i>	249
III. Los Agustinos en el mundo de la cultura	251
III.1. <i>Instancias determinantes de la contribución cultural de los Agustinos</i>	252
III.2. <i>Cuatro aportaciones a la actual cultura occidental</i>	254
Testimonio del Dios vivo. El radical religioso de la cultura	254
Por una cultura de la gratuidad	257
Cultivo de la interioridad personal	260
El cuidado del medio natural.....	263
IV. Conclusiones	266
SALAMANCA, CAPITAL DE LA ORDEN DE SAN AGUSTÍN,	
<i>P. Teófilo Viñas Román, OSA</i>	269
De un lejano anteaer a San Juan de Sahagún (1163-1457)	274
<i>El Convento de san Agustín. Estudio General y Madre de la Observancia</i>	278
<i>San Juan de Sahagún y Salamanca</i>	280
Un ayer de Oro. «Taller de Santos y Sapientísimos Maestros» (1500-1650)	282
«Taller de Santos»	282
<i>Santo Tomás de Villanueva</i>	284
«Seminario de Sapientísimos Maestros»	288
<i>Fray Luis de León</i>	289
«Tradicición y Progreso» en el Convento de san Agustín (1720-1809)	291
<i>Las grandes figuras de este periodo</i>	298
<i>P. Enrique Flórez de Setién y Huidobro</i>	298
<i>P. Diego Tadeo González (Delio)</i>	301
Final de un largo ayer fecundo	304
<i>Lo agustiniano en ausencia de los Agustinos</i>	309
Monjas Agustinas y Agustinos Recoletos	311
<i>Las Monjas Agustinas Recoletas</i>	312
<i>Los Agustinos Recoletos</i>	313
Un cercano ayer. Regreso de los Agustinos a Salamanca	315
<i>Colegio-Seminario de San Agustín</i>	316
Colofón	317

FLORES, GUISANTES, HONGOS Y MARIPOSAS. ALGUNAS APORTACIONES DE LOS AGUSTINOS A LA BIOLOGÍA, <i>P. Marceliano Arranz Rodrigo, OSA</i>	319
Presencia de agustinos en el Walhalla	323
Delimitando la tarea	323
<i>P. Francisco Manuel Blanco</i>	324
<i>Johann Gregor Mendel</i>	326
Datos biográficos	326
Los experimentos	327
Aportaciones de Mendel a la Genética.....	328
Repercusiones de la obra de Mendel	330
<i>P. Ambrosio Fernández González</i>	331
Algunos datos biográficos	331
Obra	332
<i>P. Luís M. Unamuno Irigoyen</i>	333
Datos biográficos	333
Obra	335
Conclusiones	335
Anexo I: La obra del P. Ambrosio Fernández	337
<i>Obras destinadas a la divulgación</i>	337
<i>Comunicaciones</i>	337
<i>Obras mayores</i>	338
Anexo II: La obra del P. José M. Unamuno	339
<i>Obras mayores</i>	339
<i>Ponencias en Congresos y Homenajes</i>	340
<i>Varios</i>	341
VISIÓN DE LAS OBRAS CULTURALES DE LOS AGUSTINOS ESPAÑOLES DURANTE EL SIGLO XX, <i>P. Javier Campos y Fernández de Sevilla, OSA</i>	343
I. Introducción	347
II. Identidad e imagen corporativa	349
<i>Identidad Corporativa</i>	350
<i>Imagen Corporativa</i>	351
III. El peso de la tradición	355
IV. Grandes obras	361
V. El Escorial, asignatura pendiente	377
VI. Conclusión	381
VII. Apéndice	383
VIII. Bibliografía	387

COMUNICACIONES

FRAY TOMÉ DE JESÚS, OESA: «TRABAJOS DE JESÚS» Y SU ESPIRITUALIDAD, Fr. João Miguel Russo Silva, OSA.....	391
1. Introducción.....	395
2. Contexto histórico-religioso: el Portugal católico del siglo XVI	396
3. Biografía de fray Tomé de Jesús, OESA (1529-1582).....	400
4. Espiritualidad reflejada en <i>Los trabajos de Jesús</i>.....	404
4.1. <i>Sentir a un Dios hecho hombre</i>	406
4.2. <i>Dolor y amor</i>	407
5. Conclusión.....	409
6. Bibliografía.....	410
LA PERVIVENCIA DE SAN AGUSTÍN EN EL LIBRO VI (De las sanciones de la Iglesia) DEL ACTUAL CÓDIGO DE DE- RECHO CANÓNICO (CIC 83), D.^a M.^a D. Martínez Cazalla con la colaboración de Fr. Raúl A. González Osorio, OSA.....	413
Introducción.....	417
El camino recorrido.....	419
El Hallazgo.....	423
Reflexiones entorno al descubrimiento. Una palabra agusti- niana para el futuro renovado del Libro Vi del Cic 83.....	426
Siglas y abreviaturas	430
Bibliografía.....	431
SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES.....	435

PRESENTACIÓN

P. ENRIQUE SOMAVILLA RODRÍGUEZ, OSA
Director del Centro Teológico San Agustín

LA UNIVERSIDAD Y LA DIMENSIÓN CULTURAL DE LOS AGUSTINOS

Realmente san Agustín fue el creador de la filosofía cristiana, un gran pensador de los caminos del espíritu y de la fe; un gran teólogo que supo expresar fielmente los misterios de la fe católica y entender el sentido del dogma trinitario, cristológico, soteriológico, eclesiológico, sacramental, escatológico. El obispo de Hipona no sólo fue un pastor de la Iglesia, sino además un gran maestro que fue devoto discípulo entre los fieles de Cristo tras su conversión e incluso impulsó la voluntad profunda de conocer la Sagrada Escritura desde sus significados más íntimos y decisivos. Será san Agustín quien influya en toda la vida cristiana y en el pensamiento teológico de todos los siglos posteriores de manera reiterada e incesante; defendió sus principios, desarrolló su amplio contenido y manifestó sus magníficas relaciones con los misterios cristianos, describiendo su fin. Es, por tanto, el primero en elaborar un sistema completo de pensamiento cristiano. Al igual que Tomás de Aquino conciliará la filosofía de Aristóteles con el cristianismo, Agustín de Hipona hará lo propio con Platón y el neoplatonismo. Por eso mismo, el cristianismo es una religión antes que una filosofía. Por ello los filósofos cristianos son teólogos antes que filósofos: no se cuestionan los principios fundamentales que vienen dados por la fe. A san Agustín de Hipona parece que no le preocupan demasiado estas relaciones entre razón y fe. Su opinión viene marcada por su biografía y experiencia personal. Dos son los hechos determinantes en este aspecto: por una parte su incesante búsqueda de la verdad entre las propuestas de la filosofía clásica y, por otra su búsqueda conversión. La solución agustiniana será que la razón ayuda al hombre a encontrar la fe; ahora bien, una vez en posesión de la verdad a que condujo la fe, la razón tiene por finalidad ayudarle a entender esta verdad. La razón acabará subordinada a la fe.

Para Agustín, fe y razón se hallan profundamente vinculadas: sus célebres aforismos *cree para entender y entiende para creer* (*Crede ut intelligas, Intellige ut credas*) significan que la fe y la razón, pese a la primacía de la primera, se iluminan mutuamente. Mediante la sensación y la razón podemos llegar a percibir cosas concretas y a conocer algunas verdades necesarias y universales, pero referidas a fenómenos concretos, temporales. Sólo gracias a una iluminación o poder suplementario que Dios concede a la dimensión sobrenatural del hombre, mediante la razón, podemos llegar al conocimiento racional superior, a la sabiduría. Por otra parte, un discurso racional correcto necesariamente ha de conducir a las verdades reveladas.

A san Agustín le siguieron innumerables autores, hermanos de la Orden, caracterizada desde el principio por la labor docente que entrarían de golpe y con fuerza con los siglos XVI y XVII. Hubo que ponerse a competir con todos los medios disponibles. Ese fue el salto a la universidad, especialmente en Salamanca¹ y luego en América. Las relaciones de los Agustinos con la Universidad, consistió en un principio en competir con los dominicos por las cátedras de teología y llegaron a desplazarlos en las de Vísperas, que eran en propiedad, a diferencia de las temporales que regentaban el clero secular. Los encargados de abrirse paso fueron Fr. Juan de Guevara, OESA y Fray Luis de León, OESA, que a finales del siglo XVI consiguieron leer las cátedras de Vísperas de teología y biblia respectivamente².

Un caso famoso, entre otros, de la importancia y la fuerza de la Orden de San Agustín, en España y El Nuevo Mundo será el de Alonso de Veracruz. «Fray Alonso de la Veracruz no es un filósofo encerrado en los principios clásicos de la filosofía escolástica, sino un pensador comprometido y un misionero ejemplar. Funda el Convento de Tiripetío y establece la primera biblioteca de América, siendo partidario de que la cultura es el mejor camino para formar al hombre y sembrar la fe cristiana. Es elegido superior de la viceprovincia agustiniana de Michoacán, y aún lo será en otros tres mandatos, y funda cinco conventos más en los que se imparte cultura superior. En 1553 se le designa catedrático

¹ Cf. C. I. RAMÍREZ GONZÁLEZ, «Las Órdenes religiosas en la edad moderna: el contexto», en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES (COORD.), *Historia de la Universidad de Salamanca*. Vol. I. *Trayectoria histórica e instituciones vinculadas*, Salamanca 2002, pp. 578-579.

² Cf. C. RAMÍREZ, *Grupos de poder clerical en las universidades hispánicas. Los casos de Salamanca y México: siglo XVI*, México 2001.

en la Real Universidad de México, siendo uno de los fundadores de la gran institución académica novohispana. Poco tiempo después se le nombra maestro de Artes y Teología y se crea, bajo su dirección, una cátedra de Santo Tomás. Empieza a escribir un tratado de Filosofía, que será el primer libro de Filosofía escrito en América, sin descuidar su vida de religioso y representante de las órdenes mendicantes en unos momentos tensos con las autoridades españolas.

Regresa a España en 1562 para defender las funciones y privilegios de las Órdenes religiosas. Se convierte en consejero de los grandes personajes de la corte y se le elige prior del Monasterio madrileño de San Felipe el Real (situado en la Puerta del Sol y calle Mayor), y visitador de los conventos agustinos de la Provincia de Castilla la Nueva. Sin embargo, su pensamiento y su voluntad estaban en América. No quiere permanecer en España, a pesar de los halagüeños ofrecimientos del Rey. Vuelve al Nuevo Mundo en 1572, funda el Colegio de San Pablo, escribe libros, apadrina algunos exámenes de doctorado y se preocupa constantemente por la evangelización de las Filipinas, aprovechando la presencia pionera de los agustinos en el archipiélago y el descubrimiento del tornaviaje, por su hermano y compañero de hábito fray Andrés de Urdaneta, para los galeones que regresan de allí. Entre sus discípulos más distinguidos figuran Francisco Cervantes de Salazar, escritor y maestro universitario, fray Esteban de Salazar y Andrés de Tordehumos, escritores de vasta vigencia en su circunstancia histórica y geográfica³.

Por otra parte, es preciso tener muy en cuenta que «A Veracruz se le ha estudiado y se le conoce como filósofo, teólogo, moralista, misionero, profesor y piedra maestra en la fundación de la universidad azteca, hasta merecer el calificativo de ‘fundador de la Universidad de Méjico’, pero no se le conocía como un tratadista del Derecho de gentes y defensor teórico de los derechos de los indios americanos.

Con la reciente aparición de su tratado *De dominio infidelium et iusto bello*, en el que se plantea abiertamente la legitimidad de la conquista americana y se aborda el difícil problema de regular la conducta práctica entre vencedores y vencidos, no en base a unos derechos otorgados por la conquista, sino en conformidad con los principios

³ Cf. F. J. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, «Análisis socio-bibliográfico de fray Alonso de Veracruz, OSA», en *Anuario de Estudios Jurídicos y Económicos Escorialenses* XLI (2008) 831-850: especialmente 834-835.

de la justicia, del derecho natural y la moral cristiana, defendidos por nuestros teólogos-juristas del siglo XVI, Veracruz representa la independencia intelectual universitaria frente a los poderes públicos y las presiones egoístas de los encomenderos e introduce en el continente americano la línea de libertad de expresión académica iniciada por sus maestros en la Universidad de Salamanca»⁴.

La doctrina jurídica de la Escuela de Salamanca supuso el cambio definitivo de los conceptos anteriores al Renacimiento sobre el derecho. Una de las primeras grandes reivindicaciones será la de la libertad, pero todavía inalcanzable en Europa del momento. Así los derechos del individuo pasaron a ser centrales en la concepción sobre el hombre en el derecho a la vida y a la propiedad como naturales y el derecho a la libertad de pensamiento y a la dignidad humana como espirituales. Frente a la concepción en Europa y España, sobre la concepción de los indios americanos o nativos, oriundos del Nuevo Mundo como seres inferiores, la Escuela de Salamanca⁵ tuvo que intervenir y la gran novedad aportada sería el reconocimiento de sus derechos como el de la vida, la propiedad de sus tierras, el cobro de tributos y el posible rechazo de la conversión por la vía violenta o la fuerza. Esto se debió especialmente a la Iglesia, representada por las Órdenes religiosas que embarcaron hacia Las Indias para anunciar el Evangelio, especialmente los Agustinos⁶.

El trabajo docente de los Agustinos nunca fue establecido en las actas de los capítulos de la Orden. Las constituciones de los religiosos de san Agustín no hablaban de la participación de sus miembros en la enseñanza universitaria. Pero esto no quiere decir que el magisterio de los religiosos agustinos sea de menor profundidad que el de los maestros dominicos. Las grandes figuras son prueba de la relevancia de las ideas agustinianas en la consolidación del pensamiento de la Escuela.

En el campo intelectual, sólo en la Universidad de Salamanca fueron catedráticos 36 agustinos; a ellos hay que añadir varios más que desempeñaron su cátedra en otras Universidades. Entre los muchos

⁴ Cf. P. CEREZO DE DIEGO, *Alonso de Veracruz y el Derecho de gentes*, México 1985, p. 63.

⁵ Cf. P. CEREZO DE DIEGO, «Influencia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento universitario americano», en L. PEREÑA, *Simposio sobre Francisco de Vitoria. La ética en la conquista de América*, Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXV, Madrid 1984, pp. 551-596.

⁶ Cf. J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid 2000, pp. 378-393.

que, catedráticos o no, descollaron por su saber religioso o profano y llenan un período que va desde finales del siglo xv hasta principio de del siglo xix, hay que recordar los nombres⁷ de: Fr. Martín de Córdoba, OESA; Fr. Juan de Guevara, OESA; Fr. Diego de Zúñiga, OESA; Fr. Pedro de Aragón, OESA; Fr. Miguel Bartolomé Salón Ferrer, OESA; Fr. Luis de León, OESA; Fr. Juan Zapata y Sandoval, OESA; Fr. Pedro Malón de Chaide, OESA; Fr. Pedro de Uceda, OESA; Fr. Alonso de Mendoza, OESA; Fr. Juan Márquez, OESA; Fr. Agustín Antolínez, OESA; Fr. Basilio Ponce de León, OESA; Fr. Enrique Flórez, OESA; Fr. Diego González, OESA; Fr. Juan Fernández de Rojas, OESA; Fr. Pedro Madariaga, OESA; Fr. José Antonio Díaz, OESA; Fr. Antonio José de Alva, OESA; Fr. José de la Canal, OESA.

La costumbre iniciada en el siglo xvi, de fundar universidades en monasterios y conventos y en colegios tuvo una gran expansión en las tierras americanas, porque ayudaron a satisfacer las necesidades más perentorias del momento, en el orden social, administrativo, económico, judicial y de manera especial desde el punto de vista eclesial. La gran impulsora de toda esta tarea fue la Iglesia por medio de la abnegación y del sacrificio de muchos de sus miembros, donde los religiosos de las grandes Órdenes fueron los que más dispuestos estuvieron y brillaron en el firmamento universitario del Nuevo Mundo e igualmente apoyados por la Monarquía hispánica para la mayor consolidación y desarrollo de las nuevas instituciones docentes⁸. Tal ha sido la trayectoria de la Orden a través del tiempo con grandes contribuciones y magníficas aportaciones tanto a nivel institucional como personal; con el aporte de su valía y de conocimiento en España, en América, en Filipinas.

Hoy, nos jugamos el futuro ante los grandes cambios de paradigmas a los que estamos asistiendo en nuestra sociedad y ante un mundo en constante variación. Nuestra visión de la realidad ha cambiado de manera profunda. La llamada revolución tecnológica que lleva adelante la formación de redes virtuales; la dimensión electrónica de formas como texto, sonido e imagen; medios de comunicación; los libros virtuales; los espacios inteligentes y el terrorismo informático, nos sitúan en otra nueva dimensión, con cambios en los modelos. Sin duda, un cambio de época, similar a otras ni mejores ni peores.

⁷ Cf. J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid 2000, pp. 794-805 y 813-825.

⁸ Cf. Á. M.^a RODRÍGUEZ CRUZ, *La Universidad en la América hispánica*, Madrid 1993, p. 15.

Las tecnologías de la información y la comunicación o TIC'S pueden contribuir al acceso universal a la educación, la igualdad en la instrucción, el ejercicio de la enseñanza y el aprendizaje de calidad y el desarrollo profesional de los docentes, así como a la gestión dirección y administración más eficientes del sistema educativo.

¿Por qué no apostar por ello? ¿Por qué no apostar por una universidad de referencia en España en el más puro estilo de la tradición agustiniana sobre los estudios y del devenir histórico sobre acervo cultural de los agustinos?

Este es el nuevo y actual reto, en pleno siglo XXI. Un reto deseable y viable. Deseable porque en el marco de la configuración de una nueva Provincia única en España que surja de las cuatro actuales, hay que buscar acciones y obras significativas que ayuden esencialmente a la renovación de nuestra vida religiosa agustiniana y que manifiesten y expresen una renovada vitalidad en la vida de la Iglesia en España. Viable, porque toda obra buena encomendada a la Divina Providencia, si es voluntad de Dios, se hará visible y creíble. Pero no debemos olvidar nunca que Dios sigue actuando a través de las distintas mediaciones humanas y en ellas estamos todos involucrados. Creo que no es tiempo de mirar hacia otro lado, de querer sacar a toda costa los proyectos personales o provinciales, sin duda, muy buenos, sino más bien centrarnos más en los proyectos como Orden en España. Creo, sinceramente, que aquí, es donde se encuentra la clave de bóveda donde se han de asentar, fundamentar y construir un gran futuro prometedor. Seguro que la Iglesia, que sigue peregrinando en nuestra tierra nos lo agradecerá sobradamente y el Señor nos bendecirá y colmará de todos sus bienes.

Quedan inauguradas las XIX Jornadas Agustiniánas sobre el pensamiento de los agustinos en el mundo de la cultura y de la universidad. Muchas gracias.

PONENCIAS

SAN AGUSTÍN Y LA CULTURA
DE NUESTRO TIEMPO

P. PEDRO LANGA AGUILAR, OSA
Profesor Emérito del Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

Sin la cultura jamás podremos entender al Agustín esencial, de cuya universalidad y africanidad da fe su mismo nombre *Augustinus Afer*. El quid de su formación humanística estriba en que ella le enseñó a discurrir con seguridad, pensar con exigencia, repentizar con rapidez, expresarse con elegancia y escribir con precisión. Lo que hace falta saber es de qué manera, desde las culturas pagana y cristiana, que trabajó, y desde su influjo posterior, muy grande, pueda influir en la posmodernidad. Sigue viendo al hombre a la luz de Dios y en permanente trance de respuesta a las torales preguntas del vivir, y su filosofía se centra en comprender la divina Palabra. Frente a la cultura de la desmemoria, pues, urge oponer su célebre interioridad como acicate a la perenne fecundidad de la verdad inculturada. Lo mejor del hombre está en la cultura y lo mejor de la cultura, a su vez, en el hombre, ya que termina este siendo Evangelio, es verdad, pero no sin haber empezado antes por ser cultura.

Palabras claves: Caridad, Verdad, Cultura, Evangelio, *Augustinus Afer*, Culturalismo, Clasicidad, Humanismo e Interioridad.

ABSTRACT:

Without culture, we can never understand the essence of Augustine whose universality and African roots attest to his name: *Augustinus Afer*. The crux of his humanistic education was that it taught him to sight-read with security, think on demand, reason quickly expresses himself elegantly, and write with precision. What we need to know is what influence his work, ranging from pagan cultures to Christianity, weighed in on postmodernism. Augustine sees man in light of God, man continues to be in a permanent quest for answers to the fundamental questions of life, his philosophy seeks to understand the word of God. In the face of a culture of forgetfulness, it is urgent to oppose its celebrated interiority with a spur to its perennial fecundity of encultured truth. The best of man is in culture and the best of culture, in turn, is man, as this transforms to Gospel, it first has to have been culture.

Main arguments: Charity, Truth, Culture, Gospel, *Augustinus Afer*, Culturalism, Classicism, Humanism, and Interiority.

1. SAN AGUSTÍN EN CLAVE DE CULTURA

Hablar o escribir de cultura en san Agustín es como llevar agua al mar, despachar naranjas a Valencia —aunque sean de la China—, o acercarse con un centro de flores al Jardín Botánico. A poco que uno lo intente, cae luego en la cuenta de que no ha hecho sino adentrarse en lo evidente con riesgo de rozar la redundancia. Y es que el neoplatónico de Tagaste parece que hubiera sido hecho a propósito para la cultura y después se hubiese roto el molde, de suerte que esta, la cultura, será siempre una de las mejores claves —no la única—, para interpretar con mejor suerte y más cabal acierto las pautas del *pulchrum* y el *verum* en su vida y en su pensamiento.

Quiero con ello decir, en suma, y espero que se me entienda, que sin cultura jamás alcanzaremos a entender adecuadamente al Agustín esencial. Su espíritu se nos hará del todo inaccesible y, por obligada consecuencia, resultará de igual modo inalcanzable cuanto de él provenga, en él se apoye o hacia él empuje, ya se trate de sí mismo, torrentera de sabiduría y persona culta por los cuatro costados, ya de sus luminosas ideas para el cristianismo de hoy y de siempre.

Muchas son las ideas del saber humano que en él se inspiran, de él dependen por serle deudas o a él responden al sentirse por él atraídas. Son, por otra parte, no pocos los pueblos del orbe —incluida su misma patria ancestral Argelia— donde suele ser visto hasta como patrimonio de la Humanidad. Su palabra, sabiduría e interpretación discursiva siguen constituyendo el lenguaje ideal para transmitir, en este mundo posmoderno y globalizado en que vivimos, un caudaloso aporte de valores objetivos, una robusta y bien pensada teología, la suya, claro es, lograda síntesis de caridad y verdad, fe y razón, religión y entendimiento, libertad y convivencia.

No cometeré yo aquí la avilantez de afirmar que todo lo que declare san Agustín es como si lo hubiera dicho Blas. Pero tampoco se me pida que me quede impasible ante la primera sandez que contra el santo

largue rufianescamente cualquier tarugo de la acera de enfrente que por ahí ande suelto. Sería tanto como subvertir valores y llamar *pathos* a lo que es *logos*. Digo, pues, y repito, que resulta en él la cultura elemento biográfico capital por configurador de su persona y de su obra. Su fecundo quehacer podría interpretarse a estos niveles de la fiesta del XXI, y luego de haberle dado desde tantos siglos atrás al tema, como una sutil absorción de realidad de cuanto fue encontrando por la vida, que luego él transmutó con sagacidad y prudencia, también felino golpe de vista, en teología perenne, convencido de que la fe es, por así decir, plenitud de la creación y al mismo tiempo puerta de la comprensión.

Viva imagen evangélica la suya, esa del «dueño de una casa que saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo» (Mt 13,52), dispuesto como pocos a evangelizar la cultura e inculturar el Evangelio, logró, como tal vez ninguno de sus contemporáneos jamás, hacerse con una verdadera apropiación crítica y selectiva de los elementos culturales más dispares, hasta quedarse él mismo convertido en su más alta expresión. Afrontó los desafíos de entonces procurando armonizar, ya digo, fe y razón, y el esfuerzo, desde luego, le salió redondo. Evangelizar e inculturar son verbos que en él se dan la mano. Cierto es que para que se produzca la genuina inculturación, habrá que empezar por evangelizar la misma cultura, y a ello precisamente vino en 1987 la Comisión Teológica Internacional en su documento *Fides et Inculturatio*¹. Pero es no menos verdad que el Evangelio accede a la cultura, la analiza, la purifica y la trasciende toda, y esto suena a san Agustín clavado.

2. AFRICANIDAD Y UNIVERSALIDAD DE SAN AGUSTÍN

A primeros de abril de 2001 tuvo lugar en Argelia el primer coloquio internacional sobre san Agustín bajo el lema *Augustinus afer, Saint Augustin: africanité et universalité*. No sólo concitó a 27 eminentes especialistas de 16 países, sino que movilizó a todo un pueblo y constituyó un acontecimiento político, diplomático y científico sin precedentes. Sus organizadores aspiraban a contribuir al diálogo entre las civilizaciones, bajo cuyo signo giró aquella cumbre, precisamente celebrada en el *Año internacional del diálogo entre las civilizaciones* decidido por la O.N.U.².

¹ CTI, BAC 587, 393-416.

² AA.VV., AUGUSTINUS AFER: Cf, LANGA, Recensión en RA 45 (2004) 730-732.

La iniciativa había partido en 1999 del entonces presidente argelino Abdelaziz Bouteflika, quien luego comunicó la idea y propuso cooperar en ella al jefe de la diplomacia suiza, Señor Joseph Deiss. El proyecto, por lo demás, no hubiera podido salir a flote de no haberse comprometido también el Señor Abdelmajid Meziane, presidente del Alto Consejo Islámico, muerto unos meses antes de la apertura de los actos, y a cuya memoria fueron luego dedicadas las actas. Con la célebre Universidad de Friburgo se sumó a los actos el Instituto Patrístico *Augustinianum*.

Africanidad y universalidad son los dos grandes ejes del evento. El primero (*africanidad*), en sí mismo existencial, pretendió reponer al gran Agustín en su dimensión temporal y cultural, es decir, en su lugar de vida y acción, en «su» África romana profundamente impregnada de la herencia «líbico-númida». Un lugar, por tanto, cuya definición no se limita a lo meramente geográfico, sino que es también cultural, en la medida que en el África del Norte de aquel tiempo la cultura romana y la lengua latina se superpusieron a un substrato —númida y líbico y púnico— que conforma el humus del que surgió este coloso de la cultura y del pensamiento cristiano.

La noción de *africanidad*, en consecuencia, lejos de ser un eslogan que se agita como grímpola y se lanza a las ondas audiovisuales, tuiteras o informáticas para causar mayor efecto propagandístico, resulta concepto rico de contenido real debidamente subrayado y comentado luego desde diversos puntos de vista.

El segundo eje (*universalidad*), estrechamente ligado al primero, subraya aspectos de la posteridad y de la extraordinaria influencia del autor de las *Confesiones* a través de los siglos. La *universalidad* de san Agustín, en efecto, fue posible gracias a su colosal capacidad, en afrontar, al final de la Antigüedad, las más altas cuestiones que podían entonces plantearse en el orden del corazón, del espíritu y del alma, dando además a tales cuestiones respuestas de las cuales algunas hablan todavía a los hombres del siglo XXI, cualesquiera sean su ambiente sociocultural y sus tradiciones religiosas. Los volúmenes de la colección «Paradosis» (colección, por cierto, fundada por Othmar Perler, el autor de la mejor obra sobre los viajes de san Agustín³) acompañaron a la exposición «San Agustín: africanidad y universalidad», durante cuyo periplo itinerante fue presentada en Argel, Ginebra, Friburgo, St-Gall,

³ Cf. Bibliografía.

así como en numerosas otras villas europeas, entre las cuales París, Lyon, Marsella, Dublín y St Andrews.

Para redefinir hoy lo religioso, puede ayudar mucho san Juan Pablo II con sus discursos a la ONU (5.10.1995) y a la UNESCO (2.06.1980). También san Agustín para entablar el diálogo entre Cultura y culturas, y la misma cultura religiosa en oposición a las culturas laicas. Si el desafío cuando el Concilio fue el ateísmo, ahora lo son la increencia e indiferencia en la cultura. Más que negar a Dios, la descreída gente de nuestros días pasa de Dios; no se le rechaza, se le olvida. El gran reto para la Iglesia actual, por tanto, es de naturaleza cultural. Y san Agustín aquí, con su palabra de *caridad en la verdad* / y de *verdad en la caridad*, resulta lograda síntesis del ayer al servicio del mañana.

3. UN PARTENÓN LITERARIO

Augustinus Afer es el título que planeó de principio a fin en el citado congreso argelino. Se prefirió echar mano de un nombre y de un calificativo. El nombre, Agustín (*Augustinus*), lo emplearon sus familiares de África y los numerosos corresponsales del Imperio para denominar al hijo de Mónica la nómada. El calificativo, Africano (*Afer*), en cambio, se lo atribuyó el propio Agustín en la respuesta al obispo donatista Petiliano: *Afer sum*: «soy africano»⁴. San Agustín, además, como se ve, afirmó su africanidad, curiosamente, no en la lengua autóctona que perdura hasta en el *tamazight* de nuestros días, sino en latín, su lengua materna, aquella bella lengua que él mismo supo ilustrar en todos los registros y tonalidades, que manejó con extraordinaria maestría, y que habría de conferir a su obra perennidad y universalidad.

Curiosamente el congreso se celebró tres años antes de los 1650 años del nacimiento de san Agustín, marco ideal para tantos actos conmemorativos en el mundo. Por sus estudiosos participantes da la impresión de haber girado al son de la línea francófona de los viejos maestros metidos entre excavaciones y ruinas agustinianas de Argelia, cuando ésta era colonia francesa —tiempos de Ahmed Ben Bella y Houari Boumédiène—: o sea los Mandouze, Lancel, Lepelley, Decret, Schindler, Wermelinger, Madec, etc.

⁴ *C. litt. Pet.* 3, 25, 29: *eo quod Afer sim* (CSEL 52, 185; PL 43, 362; BAC 507, p. 334); *C. litt. Pet.* 3, 26, 31: *quia et Afer sum* (BAC 507, p. 337); Ep. 17, 2. Cf. LANGA, nc 22. *Cresconio*, «*Afer in Africa*» (*C. Cr.* 4, 66,83): BAC 541, p. 790s.

La importancia del evento, así y todo, no provino tanto de las actas cuanto de haber involucrado en él al mundo musulmán mediante el presidente argelino y, sobre todo, el Alto Consejo Islámico de Argelia. Ahora que el Magreb anda tan revuelto, consuela saber que algunos círculos religiosos altamente cualificados del mismo, de Argelia sobre todo, país con el 98% de confesión musulmana, saben reconocer en san Agustín al más célebre representante de la Iglesia católica y de la literatura religiosa de lengua latina⁵; al arquitecto, a través de su carrera literaria, *d'un parthénon littéraire*⁶; al ilustre nómada, en fin, hoy ciudadano de la humanidad entera, *le plus grand maître après les Apôtres de l'Église catholique*⁷.

Suele definirse la cultura como «el conjunto de rasgos distintivos, tanto espirituales como materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o un grupo social»⁸. Van quedando atrás los tiempos en que filosofía y teología predominaban casi excluyentes en el estudio de las cosas del espíritu. Hoy en cambio depende éste no sólo de los juicios filosófico-teológicos, sino también de las ciencias positivas, y muy en concreto de las antropológicas. Es frecuente que los antropólogos entiendan su saber como la máxima versión intelectual del conocimiento de las cosas humanas y consideren el tema de los valores desde la perspectiva antropológica, al fin y al cabo la suya. Así es como surge el *relativismo cultural* o *culturalismo*⁹.

La moderna teología necesita, pues, que, junto a la filosofía, vengán las llamadas ciencias humanas a echarle una mano para responder a *qué es el hombre*, pregunta esta siempre interpelante y a menudo cuestionadora. «Nuestro humanismo —dijo ya Pablo VI en tiempos del Concilio— deviene cristianismo y nuestro cristianismo se hace teocéntrico, al mismo tiempo que podemos afirmar: para conocer a Dios, es necesario conocer al hombre»¹⁰. La resonancia de la plegaria agustiniana «¡Oh Dios, siempre el mismo!, conózcame a mí, conózcate a ti»¹¹ es nítida lo mismo en este análisis montiniano que en tantos

⁵ Vid. AUGUSTINUS AFER, 15.

⁶ AUGUSTINUS AFER, 10.

⁷ AUGUSTINUS AFER, 11.

⁸ *Ecclesia*, n. 2.090 [1982] 1053.

⁹ BLÁZQUEZ, 426s.

¹⁰ *Discurso del 7.12.1965*.

¹¹ *Deus semper idem, noverim me, noverim te* (*Sol.* 2, 1, 1: BAC 10, p. 473). Cf. BALTHASAR, 13.

de Juan Pablo II, cuya inquietud cultural cristalizó en la creación el 25.3.1993 del Consejo Pontificio de la Cultura y posteriormente al publicar su encíclica *Fides et Ratio*.

4. DE LA CLASICIDAD A LA POSMODERNIDAD

Los clásicos son autores de inmarcesible lozanía y permanente atractivo: siempre sugieren; continuamente seducen; en todo momento mantienen ese halo de interés indeclinable y de importancia más allá de la historia. Sus escritos, por eso, acaban por insinuar más de lo que dicen. Gracias al superabundante bagaje cultural, terminan reapareciendo. En realidad, ni envejecen ni desaparecen. Necesitan, eso sí, ser adaptados, pero no arrumbados; reinterpretados, mas nunca omitidos. Piden hondura de trato en vez de superficialidad de palabra. Y san Agustín es un clásico¹². Algo similar cabe decir de los Padres de la Iglesia, donde, además de clásico, el de Hipona es Padre y Doctor de la Iglesia quizás el más grande¹³.

La cultura, en definitiva, se reduce a humanismo¹⁴. Cuando Cicerón quiso trasladar el griego *paideia* al sonoro latín no acertó a encontrar la palabra adecuada y hubo de recurrir al neologismo *humanitas*. Lo malo es que al final tampoco hizo fortuna en los ambientes latinos y acabó significando más tarde, de modo exclusivo, la correspondiente *filantropía* del griego. Perdió el latín así *humanitas* como sinónimo de *cultura*, cierto; pero en contrapartida, mantuvo hasta hoy numerosas derivaciones suyas, verbigracia *humanidades*, *humanismo*, *humanidades clásicas*, que nos recuerdan el primitivo contenido cultural de la *humanitas* ciceroniana¹⁵.

El quid de la formación humanística de Agustín estriba en que ella le enseñó a discurrir con seguridad, pensar con exigencia, repentizar con rapidez, expresarse con elegancia y escribir con precisión. Aquellos estudios de Gramática y de Retórica fueron despertando su aguda inteligencia hasta la orquestación de recursos estilísticos y doctrinales propios de un genio singular como el suyo.

¹² TRACY, 99-153; LANGA, RA 36, pp. 3-33; *San Agustín y la cultura*. Madrid 1998, pp. 19-52.

¹³ AH, pp. 13-15, LANGA, *San Agustín y la cultura*. Madrid 1998, 19-104.

¹⁴ Cf. CHOZA, Sevilla 1998.

¹⁵ Cf. LANGA, *San Agustín y la cultura*, Madrid 1998, p. 38.

Obras, por otra parte, como *La doctrina cristiana* evidencian que la cultura y literatura del antiguo clasicismo fueron oportunamente adaptadas a la cristiandad de los siglos IV y V en una pedagógica lectura de eso que hoy entendemos como *signos de los tiempos*, y señala, en las ciencias o artes liberales, un medio para admirar las bellezas del camino y un vehículo para llegar hasta Dios. La sabiduría sobrenatural, pues, en modo alguno la ciencia humana, muestra al hombre la verdad a la vez que le proporciona los medios de conseguirla. Entendida por él como «amor a la sabiduría»¹⁶, la filosofía se identifica con la verdadera religión en esa inteligencia de lo que va a llamarse, andando el tiempo, teología. «Ni persigue otro fin la verdadera y auténtica filosofía —escribe oportuno el santo— sino enseñar el principio sin principio de todas las cosas»¹⁷.

Lo que hace falta saber es de qué manera san Agustín, desde las culturas pagana y cristiana que él mismo trabajó, desde su incuestionable influjo posterior, medieval y moderno pueda influir en la cultura o culturas de la posmodernidad. Tal vez el más grave problema de hoy sea encontrarnos de pronto comprometidos frente a un mundo sin alma, desnortado y enfermizo, al que, no obstante, nuestro autor brinda desde sus escritos una solución oportuna, decisiva incluso, centrada en el tema radical del hombre y Dios¹⁸. Habrá que hacerse a la vela por los mares de su antropología y su humanismo teocéntrico. A la postre será cuestión de admitir o rechazar la fe, ser o no ser en Cristo, en las actitudes que enfrentan al paganismo y al cristianismo: «Aquellos (los paganos) —dirá— ven con los ojos de la carne la vanidad; nosotros, en cambio, vemos con los ojos del corazón la verdad»¹⁹. Entre materia y espíritu, por tanto, ojos de la carne y ojos del espíritu, vanidad y verdad, anda la diferencia. No pequeña, por cierto.

5. REGLAS DE JUEGO EN LA CULTURA

De san Agustín, como de cualquier clásico al que se pretenda traer a nuestros días para el oportuno enfoque de la realidad, lo primero que urge es conocer sus reglas de juego en la fijación de criterios

¹⁶ *Amor autem sapientiae: Conf.* 3, 4, 8 (BAC 11, p. 137).

¹⁷ *El orden* 2, 5, 16 (BAC 10, p. 649).

¹⁸ Inolvidables los textos de *Sol.* 1, 2,7; 1,8, 15; 1,12, 20.

¹⁹ *In Io. eu. tr.* 7, 6: *Illi oculis carnis uident uanitatem, nos cordis oculis ueritatem* (BAC 139³, p. 161).

culturales. De modo que cuanto se aparte de los principios éticos y, en vez de llevar a Dios, de él retraiga, o distraiga, para el de Hipona tiene que ser relegado, si es que no combatido. No es cultura, sencillamente. «El orden —precisa el santo con axiomático acento— es el que, guardándolo, nos lleva a Dios, y si no lo guardamos en la vida, no lograremos elevarnos hasta Él»²⁰. De análogo modo, la cultura, si es tal, eleva y arrastra hacia lo noble, lo sublime, lo grande, lo bello, lo divino. Sin ella, será difícil romper el vuelo y elevarse hasta Dios.

Tajante afirmación la suya: «quien reprueba toda filosofía condena el mismo amor a la sabiduría»²¹. Reprobar, pues, toda cultura conlleva condenar el mismo amor a la cultura. Porque «a todos cuantos desean llegar al conocimiento de las grandes y ocultas cuestiones, la autoridad (= fe) les abre la puerta. Y una vez dentro [...], quien así procede verá cuán razonables son las cosas que abrazó sin aún comprender; y qué es la razón, a la que sigue con firmeza y seguridad después de dejar la cuna de la autoridad; y qué el entendimiento, donde están las cosas todas, y cómo es superior al universo»²².

Qué papel, siendo así, quepa asignar a la razón, huelga en san Agustín: el del discernimiento. Siendo más explícito: «discernir no lo blanco de lo negro, sino lo justo de lo injusto, lo bueno de lo malo, lo útil de lo inútil, la castidad de la impudicia (la una para amarla y la otra para evitarla), el amor del odio: el uno para que permanezca y el otro para que desaparezca»²³. Aplicado todo ello al hombre, la diferencia es clara entre entender éste a la luz de Dios o abandonarlo al humano saber.

Decenios atrás, todo parecía reducirse a humanismo. Ahora, en cambio, hasta el hombre se diluye como centro de preocupación. Pero san Agustín, por el contrario, sigue sosteniendo y pensando al hombre a la luz de Dios y en trance permanente de responder a las torales preguntas de su vivir, ocupado continuamente de su saber. Entre la tesis socrática resumida en el pensamiento platónico —*Dios es la medida de todas las cosas*— y la tesis sofista centrada en el dicho de Protágoras —*el hombre es la medida de todas las cosas*— dista un abismo, claro, y habrá que terciar por ahí con el saber agustiniano.

²⁰ *El orden* 1, 9, 27 (BAC 10, p. 621).

²¹ *El orden* 1, 11, 33 (BAC 10, p. 628).

²² *El orden* 2, 9, 26 (BAC 10, p. 661).

²³ *In Io. eu. tr.* 15, 21 (BAC 139, p. 374).

La tesis platónica supone que el verdadero hablar del hombre implica ocuparse en él de lo divino sin renunciar por ello a discurrir de lo humano, mas entendiendo por humano «asemejarse a Dios», como Platón afirma y Plotino repite. Para la segunda, en cambio, hablar del hombre en términos humanos supone trascender la inculta naturaleza (incluso la naturaleza inculta) del hombre, bien que sin trascender a éste. El humanismo clásico, es cierto, desarrolló la primera, pero ambas recorren la historia de Occidente, prevaleciendo una u otra según qué ideologías predominen.

Precisamente una de ellas es la cristiana, de cuyo humanismo el agustiniano resulta pura concreción²⁴. El humanismo aquí es un sobre-humanismo según el cual lo que el hombre es, y tiene, más que dato natural es don recibido²⁵. Semejante sobre-humanismo, por otra parte, no consiste en un determinado ejercicio ascético, ni en mística natural alguna, sino en secundar la obra de Dios, convirtiéndose a Él. Pero el hombre medida del que ha de llegar a ser no es el hombre empírico, sino el divino-cristiano, aquel cuya *humanitas* proviene de ser «imagen de Dios». El humanismo agustiniano del que aquí se trata es, en resumen, teocéntrico y antropocéntrico²⁶. La cultura, por eso, habrá de partir de la antropología, continuar por la teología y resolverse en mística. Presupone dentro del hombre la unión y religación con Dios.

6. CIVILIZACIÓN Y CULTURA

Ciertamente la cultura es uno de los elementos integrales e integradores de la civilización, aunque ni una ni otra sean la misma cosa, porque mientras la civilización comprende el progreso material y moral, la cultura, por el contrario, dice referencia sólo a este segundo, y abarca la instrucción, o sea el desarrollo y cultivo de la inteligencia, y la educación, esto es, lo referente a la voluntad. Esto explica que se puedan dar, y de hecho se den, individuos muy cultos y a la vez pobres en extremo, y que puedan coexistir también hombres con un coeficiente intelectual muy desarrollado en pueblos cuyo índice de cultura es, sin embargo, muy bajo. Desde el vértice de lo social y colectivo, de todos modos, el mayor grado cultural de un pueblo coincide con el

²⁴ Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, 29-36.

²⁵ Cf. *lib. arb.* 3, 16,45; 3, 25, 76; *uera rel.* 46, 48.

²⁶ Cf. CLARK, 333-361.

de su civilización, por ser la cultura —nótese—, su primer elemento configurador.

La gran aportación de san Agustín en este fascinante campo de civilización y cultura va a consistir justamente en acertar a convertir el sabor clásico de la cultura en sabor evangélico. Dicho en otros términos: a compaginar hasta donde sea ello posible, claro es, la cultura clásica con la cultura cristiana. San Agustín se zambulle de lleno en la clasicidad consciente de que esta encierra dentro de sí misma principios capaces de elevar el espíritu y educar la voluntad para cosas nobles.

Aquella cultura clásica reinó hasta que la barbarie de los siglos oscuros acabó con su paganismo. Ocorre, sin embargo, que Agustín de Hipona había dispensado a buen número de sus autores especial afecto y no era cuestión de abandonarlos de pronto y así como así. Nunca lo hará, bien es cierto. De ahí que a menudo se intuyan presentes en su prosa mediante la expresión ciceroniana o el lirismo virgiliano. Que por algo suele verse en el hijo de Mónica al más genuino representante de la cultura literaria de Roma en los siglos IV y V. Al fervor por la verdad entendido como verdadero culto al Dios verdadero, que el *Hortensio* despierta en su juventud, sabrá él unir sin demora la religión y la filosofía. No renuncia, pues, a la cultura clásica, no. Al contrario, diríase que está bien convencido de la inviabilidad de un cristianismo iletrado. Pretende por eso, más bien, y lo consigue, dicho sea de paso, integrarla en los nuevos esquemas cristianos. Cultura pagana, por tanto, sí, pero al servicio de la cristiana.

Suele afirmarse con razón que formó una filosofía al servicio del cristianismo salvando cuanto de más valioso presenta aquel saber con sabor profano que, de otro modo, sería rechazable sin contemplaciones por pernicioso e inútil. Un paso de esta envergadura supone en quien lo da —es nuestro caso—, rendido amor a la verdad que está delante, reconocida gratitud al saber que va quedando detrás, fina intuición para apreciar el saber por el saber que tiene entre manos, aunque sea en el paganismo, generoso afán de, según la media de lo posible, comunicarlo y compartirlo, y envidiable instinto teológico, en fin, para saber aprovechar lo aparentemente sin valor y efímero, pero que, en realidad, es objetivamente valioso. La actualidad de un método así es clarísima.

La conversión, inclusive la anterior a la del *Tolle lege*²⁷, vino ya a persuadirle de la insuficiencia de la cultura pagana por muy clásica

²⁷ LANGA, «La conversión de san Agustín», 193-218.

que ella fuera. Comprendió entonces que, lejos de acabar con sus posibilidades, era preciso enriquecer la cultura con que hasta entonces se había valido, potenciarla y perfeccionarla. Culmen y alambique de todo lo cual va a ser el Evangelio. Lección a impartir y aprender, en docentes y discentes, para nuestros tiempos posmodernos. Helenismo y cristianismo así —era su punto de vista— no tienen por qué vivir enfrentados, al contrario, deben completarse y proceder en pacífica convivencia. Que san Agustín se muestra partidario de semejante *osmosis culturae* lo prueban significativas obras suyas como *La ciudad de Dios*, *La catequesis a los principiantes*, *La doctrina cristiana*, las mismas *Confesiones* o *La Trinidad*, dicho sea sin ánimo de agotar repertorio ni preterir listados.

7. SÍNTESIS FE - CULTURA

No pretendió el Vaticano II crear una cultura específica del catolicismo / cristianismo. Se limitó, más bien, a reconocer los valores, también las crisis y tensiones, sobrevenidos a la cultura de su tiempo. Animó, eso sí, a infundir el suplemento de alma que el mundo necesita y a desarrollar la cultura humana «de tal manera que cultive equilibradamente a la persona humana íntegra y ayude a los hombres en las tareas a cuyo cumplimiento todos, y de modo principal los cristianos, están llamados, unidos fraternalmente en una sola familia humana»²⁸. San Agustín en este sentido fue pragmático de puro intuitivo. Trató de vivir lo aprendido al calor de la fe nutrida y robustecida mediante el diario contacto con las Sagradas Escrituras.

Basó la verdadera filosofía en comprender la divina Palabra. Entendía que es preciso, además, comunicar la *intelligentia spiritualis*. De ahí su afán evangelizador e inculturador con el menesteroso mundo de los demás. La cultura, antes que almacenarla en trojes de inhibido y desenfado interiorismo, cumple vivirla de modo que se propague a tiempo y a destiempo. «El doctor y expositor de las Escrituras divinas —afirma—, como defensor que es de la fe y debelador del error, debe enseñar lo bueno y desechar lo malo, y asimismo mediante el discurso apaciguar a los contrarios, alentar a los tibios y enunciar a los ignorantes de qué se trata, y qué deben esperar»²⁹.

²⁸ GS, 56.

²⁹ *La doctrina cristiana* 4, 4, 6 (BAC 168, p. 220).

Aplicada la levadura del Evangelio a la masa de la antigua cultura clásica consiguió el fermento de esa plausible síntesis fe-cultura de la que san Juan Pablo II dijo que «no es sólo exigencia de la cultura, sino también de la fe», ya que «una fe que no se hace cultura es una fe que no ha sido ni plenamente acogida, ni totalmente pensada, ni plenamente vivida»³⁰. Aquella cultura, siendo así, oscurecida de paganismo en unos aspectos a la vez que iluminada de cristianismo en otros a base de entenderla siempre desde Dios, o si se quiere desde el consabido contraste de una y otra, es, justo, lo que convierte al de Hipona en maestro incomparable de la conciencia de Occidente.

«En cualquier parte donde se hallare la verdad, pertenece a su Señor»³¹, dice. De ahí su aspiración a depurar tal cultura y comunicarle nuevos valores éticos; su empeño por unir estrechamente, a beneficio de la verdad y del arte, solidez de pensamiento y elegancia de forma. Se comprende que, vuelto a los recuerdos de infancia, exclame: «Señor, tú eres mi rey, eres mi Dios, sea consagrado a tu servicio cuanto desde niño he aprendido de útil, que yo hable, lea, escriba, cuente para servirte»³².

Merece la pena, siendo así, que, secundado el consejo del Doctor de la Gracia, apostemos por el hombre vertical, ese que persigue las cosas nobles y rehúye los empobrecedores dictámenes de la horizontalidad. El sabio ejemplo agustiniano canta claro: ni autoridad política ni poder religioso bastan para asegurar el triunfo de la verdad. Se requiere la gracia de Dios, y que los hombres talentosos pongan su ciencia al servicio de la fe. Los mismos creyentes en Cristo corren a veces el riesgo de olvidar que el cristianismo es, a la postre, más una religión del espíritu que del corazón, y de ahí que sea preciso formar no sólo santos, sino también sabios. Y como la ciencia se halla sobre todo en los hombres de cultura, a ellos habrá que acudir y a ellos escuchar. Predicando de los apóstoles dirá que en ellos «la primera cosa útil era la ciencia, saber de qué estaban escasos; la gran felicidad, saber a quién lo pedían. Señor, dicen, *auméntanos la fe* [Lc 17, 5]»³³. Pero tampoco le duelen prendas en asegurar que «es preferible la ignorancia del creyente a la ciencia temeraria»³⁴. Es más: «Si alguien dice saber

³⁰ «Epistula *Fin dall'inizio*»: AAS 74 [1982] 683-88.

³¹ *La doctrina cristiana* 2, 18, 28 (BAC 168, p. 125).

³² *Conf.* 1, 15, 24 (BAC 11, p. 95).

³³ *Sermón* 80, 1 (BAC 441, p. 442).

³⁴ *Sermón* 27, 4 (BAC 53, p. 427); cf. 117, 5; 133, 6; 277, 9; 199, 2.

lo que desconoce, es un temerario; quien niega saber lo que realmente sabe, es un ingrato»³⁵.

8. INTERIORIDAD Y CULTURA

El conflicto que hoy libran las duras exigencias de la nueva evangelización y los seductores cantos de sirena del movimiento secularista conlleva, entre otras, la grave consecuencia ya de negar las culturas populares, o sea la *desculturización* pura y dura, ya de perder su memoria histórica, es decir la *desmemorialización* monda y lironda. Y ello bien a través de ideologías «totalitarias» o, si se prefiere, del monopolio ideológico y del consumismo a que incitan algunos sistemas económicos desde sus plataformas de propaganda, bien con la negra y censurable manipulación de los mismos medios públicos desdichadamente puestos a menudo más al servicio del poder que de la verdad. Una cultura que pretendiese arramblar con lo que encuentra para imponer sus dictámenes ya se comprende que no merecería llamarse cultura, sino cualquier otra cosa, que va desde el colonialismo del espíritu a la dictadura religiosa.

¡Gran problema cultural el de nuestro tiempo! Ofrece, por así decir, dos caras: una, la que planta el drama que hoy provocan no tanto el rechazo cuanto el olvido de Dios: que no se sabe qué pueda ser peor, si el ateísmo, con la negativa carga conceptual de esta hora de erráticas perspectivas seculares, o la indiferencia, es decir, el pasar uno de Dios. Todo lo cual supone, derivando a la praxis de la rúa cotidiana, bascular entre la religión manipulada o la secularización lampante y devastadora en la cultura posmoderna. La otra cara estaría constituida por los signos de esperanza y puntos de partida para el nuevo anuncio evangélico manifestados sin previa ni suficiente nitidez para echarse al camino, puesto que el retorno de formas de lo sagrado en una sociedad que parecía casi del todo secularizada sobreviene traído ahora por un extraordinario florecimiento de sectas, movimientos religiosos y grupos sincretistas, muchos de los cuales «coartan la libertad de sus miembros, hasta el punto de hacer peligrar su salud mental»³⁶.

Jamás como ahora se había obstinado el hombre en considerar a Dios enemigo de su autonomía y libertad, lo que vale tanto como decir

³⁵ *Sermón* 265, 9 (BAC 447, p. 688).

³⁶ POUPARD, 161-172: 164.

de su cultura. Y nunca como en este siglo XXI ya zurrado de guerras y desencantos, aunque todavía no más que adolescente y bicho, el hombre pareció encontrarse vagando perdido, presa de una alienación cultural, incapaz de apagar la sed de Absoluto.

A falta de ese Dios íntimo de la *interioridad agustiniana*³⁷, el hombre, cada vez más oprimido y vacío, recurre a los ídolos de sus manos, a esa, diríase, cultura de la desmemoria o sin cultura, que en modo alguno, claro es, le salvan de sus caídas ni de sus yerros. A tanto llega ya la aberración que no faltan quienes pretenden hacer pasar como cultura nada menos que el mare mágnim de confusas y extrañas ideas, el heteróclito y variopinto mundo de culturas que por doquier pululan ahora sin canon ni regla ni franquicia ni sistema. Cualquiera que esté avezado en las cuestiones del saber comprende que, para un autor cuyo repertorio literario cuenta con una obrita titulada *El orden*, como es el caso de san Agustín, no parece que semejante dislate lleve camino de buen puerto. Precisamente en ese mismo escrito nos deja esta sublime idea, programa toda ella de terapia en el asunto a que aludo: «La causa principal de este error es que el hombre se desconoce a sí mismo. Para conocerse necesita estar muy avezado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto consigo mismo. Y esto lo consiguen solamente los que o cauterizan con la soledad las llagas de las opiniones que el curso de la vida ordinaria imprime en ellos, o las curan con la medicina de las artes liberales»³⁸. También hoy, como cuando san Agustín, vivimos tiempos de decadencias imperiales y desencantos políticos, de cambio de época, de mucho ruido y poco silencio, de muchas prisas y poco fondo interior. La dispersión conduce a la zafiedad; el capricho, al desorden; el descontrol, al pillaje ideológico.

9. RELACIÓN CULTURA Y VERDAD

Para san Agustín es incuestionable que la fuente de toda religión y de toda cultura en mayúsculas es Dios. Sus frases al respecto resultan consignas para nuestro tiempo, menesteroso de saber en clave de búsqueda: «Tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba

³⁷ Cf. LANGA, RC 50, pp. 581-608: esp. *Interioridad agustiniana*, 592s.

³⁸ *El orden* 1, 1, 3 (BAC 10, p. 596).

[...] Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo»³⁹. El diálogo fe-cultura, tan actual, pasa necesariamente, en san Agustín, por el diálogo Evangelio-cultura como acicate a la perenne fecundidad de la verdad inculturada.

En efecto, la frecuente manipulación del lenguaje, las servidumbres al poder en los medios de comunicación, el torcido deseo de atenerse a la mentira en vez de a la verdad, el fácil acceso a los medios de transporte y los frecuentes viajes turísticos y de negocio a cualquier rincón del planeta, la era de la informática y de la comunicación virtual, la piratería informativa y el control de masas ejercido con mando a distancia por oligarcas y dirigentes sin escrúpulos y, en fin, las mafias organizadas en la propaganda y cien subsiguientes etcéteras que se pudieran añadir han contribuido y sigue contribuyendo a un crucial confusionismo en este campo.

Vivida en la fe, la verdad es fuente de nueva cultura. Una Iglesia, o la misma sociedad, sin cultura, o de espaldas al mensaje cultural, se autodestruirían. Sigue san Agustín saliéndonos al camino y también recordando, cómo no, la importancia que para cada uno tiene la huella de Dios, ese vestigio divino a veces no demasiado perceptible, pero que confiere finalidad, misión y sentido al quehacer de cada día. La esencial distinción entre los humanos consiste, a la postre, en los criterios a la hora de ajustarse a los dictámenes de la trascendencia, según sea en el cristianismo o en las otras religiones. Es posible que este dictamen suyo se nos antoje demasiado exigente. En el fondo, sin embargo, es absolutamente objetivo. Lo primero que la cultura en cuanto cuestión antropológica evidencia es el problema de la relación hombre-Dios, argumento toral del agustinianismo perenne. El hombre imagen divina (Gen 1, 26) a quien Dios encomienda señorear sobre el cosmos tiene ante sí el reto de renovar y mejorarse cada día, es decir, de ser *agri / cultura* de sí mismo, transformando y renovando y mejorando el entorno. Esto, salta bien a la vista, quiere decir sencillamente que lo mejor del hombre está en la cultura y lo mejor de la cultura, a su vez, estriba en el hombre. Que el hombre termina siendo Evangelio, es verdad, pero empieza por ser primero cultura. Su destino entonces no es otro que Dios, a quien se llega por la fe auxiliada de la cultura.

³⁹ *Confesiones* 10, 27, 38 (BAC 11, p. 424).

La verdad sobre el hombre es, por otra parte, el criterio para moverse en lo intercultural. Entre fideísmo y racionalismo, azotes del momento cultural imperante, tercia la sabia norma agustiniana del «cree para que entiendas» (*crede ut intelligas*) y «entiende para que creas» (*intellige ut credas*)⁴⁰. No hemos de olvidar en este mismo orden de cosas que «la cultura implica una totalidad de expresiones de lo humano en usos, costumbres, tradiciones y valores que acompañan a la lengua, pero no se identifican con ella. Este derecho a la propia cultura implica poder comportarse conforme a sus tradiciones. Y, por lo mismo, el derecho de poder educar y formar las nuevas generaciones conforme a ese modelo cultural. Sin la cultura no es posible la nación, ni el hombre»⁴¹.

Hoy, en fin, se repite hasta la saciedad que suele hacerse más caso a los profetas que a los maestros. Lo avanzó Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi*, pero en su día lo había dado al código san Agustín: «Para que al orador se le oiga obedientemente, más peso tiene su vida que toda cuanta grandilocuencia de estilo posea [...] Cristo es la verdad y, sin embargo, puede ser anunciada la verdad con lo que no sea verdad, es decir, pueden predicarse las cosas rectas y verdaderas con un corazón depravado y falaz»⁴².

10. PLURALIDAD DE CULTURAS Y ALDEA GLOBAL

El quid de cualquier cultura que se precie de tal estriba en la aproximación al más grande de los misterios, el de Dios. Preciso es, por eso, respetar la diferencia de culturas, y en modo alguno impedir el derecho fundamental a distinguirse, sobremanera en la religión y en la conciencia, pilares culturales sobre los que se asienta el derecho a la *libertad religiosa*. Nuestro autor tiene páginas memorables en la *Ciudad de Dios* sobre la pluralidad de pueblos y el progreso de las naciones a través del hombre, la concordia y la paz, fuentes de bienestar para el crecimiento cultural. Sus palabras resuenan todavía en los foros más autorizados con la nitidez y timbre de su primera elocución: «Dos amores dieron origen a dos ciudades; el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta

⁴⁰ *Sermón* 43, 9 (BAC 53, p. 596).

⁴¹ SAN JUAN PABLO II, *Discurso a la Unesco*, n. 8.

⁴² *La doctrina cristiana* 4, 27, 59 (BAC 168, p. 279)

el desprecio de sí, la celestial»⁴³. Ambas reclaman, cada una por su parte, cultura propia. Ahora bien, qué pueda entenderse por cultura en la ciudad de Dios y qué en la ciudad terrena, he ahí la perenne lección del Hiponense.

Es preciso inyectar la gran Cultura a nuestra sociedad posmoderna, tan zurrada por los mercaderes de palabras, que los hay. San Agustín hubo de hacerlo en sus frecuentes disputas, y de ahí que hoy nos quede el consuelo de su ejemplo. «Contender en palabras —dice— es no procurar que la verdad venza al error, sino que tu lenguaje se prefiera al del otro. Ahora bien, el que no contiene por palabras, ya hable con estilo sencillo, moderado o sublime, lo que intenta es que la verdad se patentice, que la verdad deleite, que la verdad conmueva; porque ni aun la misma caridad que es el fin del precepto y la plenitud de la ley, puede ser en modo alguno recta»⁴⁴.

En la carta 118 a Dióscoro dice que «de por sí, el conocimiento de la verdad es idóneo para juzgar cualesquiera falsedades que se aduzcan, aun aquellas que nunca se han oído»⁴⁵. Fomentar la cultura, he ahí el reto de esta hora incierta. Hacerlo con la mira en Dios es ya garantía, pues «vale más ignorancia piadosa que ciencia presuntuosa»⁴⁶. Y teniendo siempre en cuenta que toda cultura con minúscula será de mayor valor en la medida en que vaya presidida por la Cultura con mayúscula. Eso hará que nos percatemos de las limitaciones humanas, pues Dios, si le comprendes, no es Dios⁴⁷. Su exhorto acerca del Verbo es concluyente: «Hagamos piadosa confesión de ignorancia más que temeraria confesión de ciencia. Dar en Dios un poco con la mente es ya dicha muy grande; comprenderle, abarcarlo, de todo en todo imposible»⁴⁸.

El diagnóstico del beato Pablo VI sigue vigente: «La ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda, el drama de nuestro tiempo»⁴⁹. San Juan Pablo II intentó remediarlo despertando la conciencia cultural de la Iglesia⁵⁰. Siguen mientras tanto teólogos, pensadores y escritores de

⁴³ *La ciudad de Dios* 14, 28 (BAC 172, p. 137).

⁴⁴ *La doctrina cristiana* 4, 28, 61 (BAC 168, p. 281).

⁴⁵ *Carta* 118, 2,12 (BAC 69, p. 777).

⁴⁶ *Sermón* 117, 5 (BAC 443, p. 7).

⁴⁷ Cf. *Ib.*; y *Sermón* 52, 16.

⁴⁸ *Sermón* 117, 5 (BAC 443, p. 7).

⁴⁹ *Evangelii nuntiandi*, 20.

⁵⁰ Cf. MIGUENS, Madrid 1994.

hoy proclamándose, a cuál mejor, discípulos o deudores suyos. Traer aquí una lista medianamente exhaustiva es imposible.

Espero, sin embargo, que no se me reproche recordar a José Luis Martín Descalzo: «Nadie —escribía allá en 1986— me enseñó tanto a pensar; de ningún escritor aprendí tanto a la hora de decir muchas cosas con pocas palabras; a nadie conocí que jugara tan inteligentemente con los conceptos sin convertirse, por ello, en un volatinero superficial. Pero, sobre todo, jamás conocí algo tan antiguo y, a la vez, tan actual; palabras escritas hace mil seiscientos años que parecen estar aún chorreando la tinta con que fueron escritas [...] Todos los “bestsellers” de ahora son agua de borrajas a su lado»⁵¹.

A Martín Descalzo quiero yo añadir una experiencia vivida en julio de 1990. Me cupo entonces el honor de presidir una peregrinación ecuménica a la Unión Soviética, de la que publiqué en Pastoral Ecuménica el oportuno resumen⁵². Quiero, sin embargo, desvelar algo relativo a san Agustín mantenido inédito hasta la fecha. Ocurrió el 26 de julio de 1990 por la tarde en la magna Biblioteca de la Academia de Teología de Leningrado, la de más prestigio entonces, también la más rica, y desde luego la más abierta a las corrientes modernas. Su director, Alexandrevic, nos explicó que disponía de ricos fondos bíblicos y patrísticos⁵³. Interesado como especialista en san Agustín, me aclaró, efectivamente, que el Centro tenía las *Confesiones*, la *Ciudad de Dios* y el *De Trinitate*, estas dos últimas traducidas antes de la Revolución (Bolchevique).

Pudimos comprobar también por el fichero que había autores modernos: Rahner, Schillebeeckx, Ratzinger, Congar, De Lubac, sin que tampoco faltasen autores de la teología de la liberación. Yo volví a la carga con san Agustín, y entonces Alexandrevic me preguntó: —«¿Conoce usted a san Agustín?»—. —«Un poco», le respondí. —«Pues aquí últimamente está de moda. Usted debe saber que entre sus obras hay una primorosa; la estamos traduciendo a marchas forzadas, para que los metropolitanos que se asoman los domingos a la televisión (ahora con la apertura de Gorbachov) puedan tener a mano lo mejor de lo mejor en catequesis. Se titula (y utilizó el latín): *De catechizandis rudibus*». Uno de aquellos metropolitanos de entonces que impartía catequesis en

⁵¹ *San Agustín, un coloso*: ABC, sábado 19-4-86, p. 36.

⁵² Cf. LAGA: PE 7 (1990) 307-325.

⁵³ Cf. LAGA: PE 7 (1990) 318s.

televisión con su habitual locuacidad era Kirill, el actual Patriarca de Moscú y de todas las Rusias.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

- AAS = *Acta Apostolicae Sedis* (Città del Vaticano 1909ss.).
AH = JUAN PABLO II, *Augustinum Hipponensem* (28.08.1986).
RA = Revista Agustiniiana. Guadarrama (Madrid).
BAC = Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).
CTI = Comisión Teológica Internacional.
GS = Constitución *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II.
OCSA = Obras completas de San Agustín (en la BAC).
RC = Religión y Cultura. Madrid.
TC = Teología y Catequesis. Madrid.

BIBLIOGRAFÍA:

- AA.VV., AUGUSTINUS AFER, *Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*. Textes réunis par Pierre-Yves Fux, Jean-Michel Roessli, Otto Wermelinger. Colloque organisé par le Haut Conseil Islamique Algérie et l'Université de Fribourg Suisse, [PARADOSIS, Études de littérature et de théologie anciennes 45/1 – 45/2], ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG 2003, 2 vols, 660 pp.: vol. 1: 1-347; vol. 2: 349-660.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S., «*Regio media salutis*». *Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*. (Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 108). Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Biblioteca de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca 1988.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Antología de San Agustín. El rostro de la Iglesia*. Fundación Maior, Madrid 2016.
- BEATO PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi* (8.12.1975).
- BLÁZQUEZ, F., *Diccionario de las ciencias humanas*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1997: *Relativismo*, 426s.
- CHOZA, J., *San Agustín, maestro de humanismo*. Fundación San Pablo, Andalucía CEU. Servicio de Publicaciones, Sevilla 1998.
- CLARK, M.T., «El humanismo cristiano de San Agustín»: *Augustinus* 47 (2002) 333-61.
- CTI, *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. BAC 587, Madrid 1998, 393-416.

- LANGA, P., Introducción general, introducciones particulares, notas y notas complementarias a los *Escritos antidonatistas* de san Agustín, (1º) en: BAC 498, pássim; (2º) 507 y (3º) 541. «Cruciales fechas del ecumenismo en Rusia: reflexiones de un viaje»: PE 7 (1990) 307-325; «San Agustín y la cultura I. San Agustín y la cultura pagana»: RA 36/109 (1995) 3-33; «San Agustín y la cultura II. San Agustín y la cultura cristiana»: RA 36/111 (1995) 685-732; «*San Agustín y la cultura moderna (III)*»: RA. Homenaje al profesor Jaime García Álvarez en su 65 aniversario. *San Agustín* 38 /nn. 115-116 (1997) 379-424; *San Agustín y la cultura*. Editorial Revista Agustiniiana, Madrid 1998; «Cultura y culturas en san Agustín»: *Cuadernos de Espiritualidad Agustiniiana* 14. *Cultura*. Secretaría de la F.A.E., Madrid 2003; «Inquietud y armonía en el hombre de hoy según san Agustín»: RC 50/230-231 (jul-dic 2004) 581-608. «La conversión de san Agustín»: TC. *La conversión en el Proceso de la Iniciación Cristiana*. Número 127 / Año 2013, pp. 193-218.
- MARTÍN DESCALZO, J. L., «San Agustín, un coloso»: ABC, sábado 19-4-86, p. 36.
- MIGUENS, P., *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II*, Madrid 1994.
- PERLER, O., *Les voyages de saint Augustin*. Paris 1969.
- POUPARD, P. (card.), «La misión de los centros culturales católicos en la España contemporánea»: *Culturas y Fe* 4 (1996) 161-172.
- SAN JUAN PABLO II, *Carta Fin dall'inizio* (20.05.1982); *Discurso a la Unesco* (2.06.1980); *Discurso a la ONU* (5.10.1995).
- TRACY, D., *The Analogical Imagination*. Crossroad. Nueva York 1981.

LAS AFICIONES DE MONSEÑOR
FRAY TORIBIO MINGUELLA Y ARNEDO, OAR

JOSÉ MANUEL BENGOA, OAR
Profesor del Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

Este ensayo pretende mostrar documentalmente el influjo de los trabajos científicos del obispo agustino recoleto Monseñor Toribio Minguella en el campo de la filología, epigrafía y gramática, influjo que, debido los estudios históricos del mismo autor, encontramos también en la recuperación y fundamentación sobre sólidas bases del patrimonio cultural custodiado en los monasterios riojanos de San Millán de la Cogolla y Valvanera. La actividad literaria y apostólica que el obispo riojano desarrolla en los foros madrileños tiene aquí una compendiosa descripción, así como la aportación hagiográfica y espiritual con que enriquece a su comunidad religiosa en la biografía, edición de sus escritos y proceso de canonización del hoy santo obispo fray Ezequiel Moreno y Díaz, OAR. Finaliza el artículo con la mirada puesta en la elaboración del episcopologio e historia de su diócesis de Sigüenza, que Minguella saca a la luz pública impresa en tres poderosos volúmenes.

ABSTRACT:

This essay tries to show documentary the influence of the scientific works of the Augustinian Recollect Bishop Monsignor Toribio Minguella in the philology, epigraphy and grammar, influence that, because of the historical studies of the same author, we find as well in the recovery and the grounds on the solid basis of cultural heritage guarded in San Millán de la Cogolla and Valvanera monasteries in La Rioja, Spain.

The literary and apostolic activity that the Bishop carries out in the forums from Madrid finds here a condensed description, as well as the hagiographic and spiritual contribution with which he enhances to his religious community in the biography, edition of his writings and the process of canonization of today Saint Bishop Friar Ezequiel Moreno y Díaz, OAR.

This essay concludes with the study of the chronological list of bishops and the history of his diocese of Sigüenza, that Minguella brings to light printed in three powerful volumes.

Temo que la lectura del título del presente ensayo pueda causar un cierto desasosiego ante el posible desenfado con el que ha sido elegido. Como si no estuviera a la altura del empaque y seriedad necesarios para abordar un tema tan importante y de tanta envergadura como el que estudiamos durante estas Jornadas Agustinianas. Sin embargo, me he decidido por el título que encabeza mi conferencia porque ayuda a comprender, ya desde el comienzo, el interés que tengo por asentar un juicio que, después de estudiar la persona y obra de monseñor Minguella, resulta evidente: estamos ante un autodidacta, con todas las virtudes y limitaciones que esta modalidad de autoayuda conlleva.

Corre por ahí un juicio sobre el obispo Minguella con el que, estando de acuerdo en lo sustancial, me creo en la obligación de matizarlo un tanto. El juicio al que aludo es el siguiente:

«El agustino recoleto Toribio Minguella, antes y después de su episcopado, muestra su mentalidad libresca. Lectura, estudio y escritura son las notas características del obispo Minguella, si bien de todas ellas destaca su vocación de investigador y escritor. Cultivó la historia y la filología, el género pastoral y el biográfico»¹.

Yo añadiría un detalle más. Los estudios y publicaciones debidos a la pluma del padre Minguella responden sobre todo a necesidades concretas que él detecta en las parroquias que administra, en las comunidades que rige y en las diócesis cuya vida cristiana preside. El padre Minguella, en efecto, llega a Filipinas sólo con los cursos de la carrera sacerdotal de entonces, es decir, sin especialización alguna. Esto le obliga a ser autodidacta y a no ser un intelectual a la violeta, aislado en bibliotecas y refugiado en archivos. Son estas necesidades pastorales las que le obligan a salir a la palestra pública, a tomar la palabra y a embarcarse en aclaraciones para descubrir los vericuetos por

¹ LAZCANO, R., «Toribio Minguella y Arnedo (1836-1920)», en *Episcopologio Agustino* 2. Guadarrama (Madrid) 2014, 2121.

donde transita la verdad y así ofrecerla a quienes necesitan conocerla y vivirla. Porque la verdad, encuéntrese donde se encuentre, por encima y más allá de polémicas que el temperamento de fray Toribio aborrece, es para él fuerza creadora que engendra vida. Prueba evidente de ello son las aportaciones científicas y espirituales de este fraile agustino recoleto que, misionero en dos hemisferios², ofrece al mundo de la cultura y de la espiritualidad cristiana.

PATRIA Y FAMILIA

Un 16 de abril de 1836, en la villa riojana de Igea, apellidada todavía «de Cornago», provincia de Logroño, abre sus ojos a la luz primera un niño, penúltimo de los ocho hijos del matrimonio formado por Atilano Minguella y Margarita Arnedo³. Bautizado en la parroquia de la Asunción, el recién nacido recibe el nombre de Toribio. Nace Toribio en una España convulsionada por la primera guerra carlista. Ver pasar al ejército cristino que del frente del norte camina hacia Soria por el puerto de Oncala, porque la nieve deja impracticable el de Piqueras, es un espectáculo para el niño Toribio, y un recuerdo que guarda en su memoria. Como también el frío que le agarrota los dedos de las manos cuando, acompañando a sus hermanas, acude a recoger los frutos del olivar familiar⁴.

Tampoco son buenos tiempos para las órdenes religiosas, desposeídas por completo de sus medios de trabajo y subsistencia debido al decreto del 29 de julio de 1837 que firma y rubrica el presidente de gobierno, José María Calatrava. A esto se añade la experiencia del fracaso como regente de Baldomero Espartero en 1843, fracaso que le lleva a huir de España y refugiarse en Inglaterra. Con 12 años ingresa Toribio en el seminario San Gaudioso, en la vecina Tarazona, provincia de Zaragoza⁵. Con 17 viste el hábito religioso en la no distante villa navarra de Monteagudo, convento en el que, superado

² Cf. BENGÓA, J. M., «*Monseñor Minguella, misionero en dos hemisferios*», en *Boletín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino (=BPSN)* 104 (2014) 73-120.

³ Cf. ID, *Fraile y misionero: Toribio Minguella, OAR (1836-1876)*. Zaragoza 2008, 13. LAZCANO, R., *o. c.*, 2118.

⁴ Cf. BENGÓA, J. M., *Fraile*, 13-17.

⁵ «Estudió la primera enseñanza en su pueblo natal, trasladándose después a Tarazona, donde terminó la segunda con gran brillantez y notable aprovechamiento. Llamado por Dios a la orden religiosa, tomó el hábito de agustinos descalzos en el Colegio de Monteagudo en 3 de abril de 1853» (*Libro de datos biográficos de los religiosos muer-*

el año de noviciado, profesa como agustino recoleto el 4 de abril de 1854. Sin terminar los estudios prescritos para recibir el presbiterado es destinado a Filipinas. El 23 de diciembre de 1857 emprende el viaje que desde Cádiz le lleva junto con los demás frailes integrantes de la misión 51. En Manila desembarcan cinco meses después, 24 de mayo de 1858.

«A partir de esta fecha la biografía de fray Toribio parece querer agruparse en tres largos periodos de 18 años cada uno. Estos son los años que permanece en el archipiélago magallánico, pues en 1876 regresa a la Península. Dieciocho años consume aquí, entre Madrid, San Millán de la Cogolla, Monteagudo y Marcilla, hasta que en 1894 es preconizado obispo de San Juan de Puerto Rico. Tres años mal contados son los que le reserva la Providencia para la etapa caribeña, y de nuevo nos encontramos con los dieciocho vividos en la diócesis de Sigüenza, en la que hace su solemne entrada un 12 de junio de 1898 y en cuya administración cesa en las primeras semanas de 1917. Tres años después, de nuevo tres años, el obispo Minguella fallece camino de Monteagudo, en Cintruénigo (Navarra). Es el 14 de junio de 1920»⁶.

ARMAS Y LETRAS

Fray Toribio inicia su etapa filipina al recibir la ordenación sacerdotal de manos del también agustino recoleto monseñor José Aranguren, arzobispo de Manila, un 18 de julio de 1859. Y es ejerciendo su oficio de párroco en la de Cavite Viejo cuando entra en contacto con el mundo de la enseñanza de los idiomas. A sus 36 años es un experto conocedor del tagalo, como lo viene demostrando en el desempeño de su misión pastoral en las diversas parroquias, todas tagalas, que hasta ahora le ha correspondido administrar⁷. No son gratas las circunstancias que abocan al párroco a este ministerio. En enero de 1872 ha tenido lugar lo que los historiadores llaman algarada, insurrección y motín de Cavite. Se trata, en síntesis, de la rebelión armada en la noche del 20 al 21 de enero del regimiento de artillería de Manila y de los obreros del arsenal de Cavite para hacerse con el control de Intramuros y del

tos en el Colegio de Monteagudo. *Necrologio. 1920*: Archivo Histórico de la Provincia. Marcilla [=AM], leg. 353, fol. 4).

⁶ BENGUA, J. M., «Monseñor Minguella, misionero...», 74-75.

⁷ Cf. ID., *Fraile*, 68-80; 98-103-117.

Real Fuerte de Santiago. Diversas interpretaciones existen sobre la causa y origen de tal sublevación⁸. Los efectos derivados son dramáticos. La fuerte represión desemboca en ajusticiamiento a garrote vil de los clérigos filipinos Mariano Gómez, José Burgos y Jacinto Zamora, considerados a partir de ese momento «mártires de la nación, heraldos de la independencia del país»⁹. La causa inmediata que da origen a los trabajos y publicaciones gramaticales del padre Minguella la encontramos en la disposición ordenada por el capitán general y vice-patrono en Filipinas, general Rafael Izquierdo, quien estima necesario que los militares peninsulares destinados a las Islas aprendan el tagalo con el fin de descubrir posibles conspiraciones y motines. Movidio por este pensamiento, la reacción del gobernador general tras los disturbios caviteños es inmediata. En efecto, el 22 de febrero de 1872 oficia al provincial de recoletos comunicándole la necesidad detectada por la capitanía general de que los jefes y oficiales del ejército conozcan los idiomas tagalo y visaya. Los capellanes de regimiento, aunque hijos del país, no pueden hacerlo. Por eso pide a las Órdenes religiosas del Archipiélago que

«todos los días de siete y media a ocho y cuarto de la mañana cuatro religiosos, es decir, uno para cada uno de los regimientos que guarnecen esta capital den una lección del idioma tagalo a todos los jefes y oficiales de los mismos. Cuando se releven los regimientos que hay hoy habrá de enseñarse el idioma visaya»¹⁰.

⁸ «El 20 de enero de 1872 parte de la guarnición indígena del fuerte de San Felipe, en Cavite, se alzó en armas contra las autoridades españolas, siendo sometida por la fuerza de las armas. Fruto de esta insurrección fueron condenados a muerte tres sacerdotes filipinos y un nativo, y otros a diversas penas de cárcel y desterrados a Marianas. La persecución de los sublevados y sus partidarios se prolongó durante varios meses afectando a algunas de las figuras más destacadas de la sociedad hispano-filipina» (TOGORES SÁNCHEZ, L. E., «Izquierdo, Rafael. Santander, 1820-1882. Gobernador y capitán general de Filipinas», en CABRERO, L.-LUQUE, M.-PALANCO, F. [Dir.], *Diccionario histórico, geográfico y cultural de Filipinas y el Pacífico 2*. Fundación Carolina. Madrid 2008, 485).

⁹ GUTIÉRREZ, L., *Historia de la Iglesia en Filipinas*. Madrid 1992, 281. «Gomburza (Gómez, Burgos y Zamora) quedaría como contraseña del Katipunan. La antorcha del nacionalismo, enarbolado por Peláez, Burgos y Gómez, pasó a manos de otros filipinos, conocidos en la historia como los ilustrados. Eran todos nacionalistas, pero en ellos no existía el profundo sentimiento religioso que animaba a los clérigos pioneros del nacionalismo filipino» (*Ibíd.*).

¹⁰ IZQUIERDO R., *a padre provincial (Manila 22 febrero 1872)*: AM, lib. 93, fol. 298 r-v.

Consecuente con este plan, el gobernador general Izquierdo

«ordenó que inmediatamente se nombrasen dos o más religiosos de las Órdenes de misioneros para Filipinas, que diesen cátedra de tagalo a los jefes militares, y el nombrado entre otros fue el reverendo padre Toribio Minguella, rector en la actualidad del Colegio de Recoletos establecido en San Millán de la Cogolla, provincia de Logroño. También lo fue designado el reverendo padre Simón Barroso, agustino calzado éste, descalzo aquél, y ambos de una ilustración y piedad a toda prueba; como que el primero ha dado a luz una gramática tagala, en donde descubre ser un hábil filólogo, y el segundo es maestro de sagrada teología y párroco al presente en la numerosísima parroquia de Pasig»¹¹.

El padre Minguella acata las disposiciones del prior provincial, y sin desatender la parroquia de Cavite Viejo, comienza sus lecciones de tagalo ante un alumnado formado por los jefes y oficiales, efectivos y agregados, del regimiento de infantería Rey número 1, acantonado en la plaza de Manila. Treinta de los primeros y tres de los segundos componen la lista de sus discípulos en el año 1872. Producto de estos desvelos pedagógicos es el *Ensayo de gramática tagala* que aparece en Manila ese mismo año. Pasado el tiempo, este original será vertido en una obra totalmente nueva, que verá la luz pública el año 1878¹². En el prologo a ésta, que no es una reedición de la primera sino «una obra totalmente nueva. Basta fijarse en la diferencia tan notable de páginas de las dos ediciones»¹³, su autor desvela los motivos que le han inspirado a la hora de elaborarla:

«Encargado de dirigir una de las academias militares de idioma tagalo, tropecé con el inconveniente de la carencia de un texto que, atendida

¹¹ YAGÜE Y MATEOS, M., *Memoria sobre la restauración de la nueva catedral de Manila en las Islas Filipinas*. Madrid 1880, 125.

¹² MINGUELLA, T., *Ensayo de gramática hispano-tagala compuesto por el M. R. P. Ex-Definidor Fr. Toribio Minguella de la Merced de la Congregación de Agustinos Recoletos de Filipinas, Comisario actual y Procurador en la Corte de Madrid*. Manila. Establecimiento tipográfico de Plana y C^a. Escolta, 29 Duplicado. 1878. «De su época en Filipinas, entre otras obras [el padre Minguella] dejó escrita una gramática tagala que todavía se considera como una de las mejores existentes. Alguien ha llamado a Minguella «el Nebrija de la lengua tagala» (ABAD LEÓN, F., «Minguella y Arnedo, Toribio», en REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (=RAH), *Diccionario Biográfico Español XXXV*. Madrid 2012, 183).

¹³ SANTIAGO VELA, G. DE, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, V. Madrid 1920, 499.

la clase de mis discípulos, satisficiese el método de enseñanza que yo creía oportuno. Cierta que existen varias *Gramáticas* tagalas escritas por personas muy competentes [nombra al dominico Francisco de san José y al franciscano Sebastián de Totanes]. Pero sus *Artes* están calcados sobre la *Gramática latina* [...]. No me parecieron, pues, aquellas *Artes* a propósito para personas que, por su profesión, no necesitan conocer el latín».

Además de guiarse por este criterio, el padre Minguella examina otros métodos pedagógicos para concluir que

«tal vez esos métodos den resultado en los niños; pero es dudoso que lo den tratándose de personas ya intelectualmente formadas [...] Por eso yo formulo al frente de mi pobre *Ensayo* este otro pensamiento: *Comprended la estructura de un idioma, y entonces ejercitad la memoria, que, apoyándose en el entendimiento, hará rápidos progresos*»¹⁴.

Los intereses pedagógicos en la enseñanza del tagalo que el padre Minguella alberga en su espíritu llévanle, años después, a editar en la capital del Archipiélago un método acomodado a los niños tagalos que quisieran hablar castellano¹⁵. La posibilidad de imprimir su original se le presenta al fraile cuando gana el primer premio en el certamen convocado por el gobernador general en octubre de 1885 «para premiar gramáticas hispano indígenas para la enseñanza del idioma patrio en las escuelas». El 28 de mayo de 1886, tal y como consta en los ejemplares impresos del *Método*, Vicente Barrantes, director general de la administración civil de Filipinas, certifica con su firma que

«1º. Se conceden a la *Gramática Hispano Tagala* que lleva por lema «*A la íntima y perpetua unión de Filipinas a España*», manuscrito original del R. P. Fr. Toribio Minguella, los privilegios establecidos en

¹⁴ «En principio pensó estructurar su método según los sistemas de Ollendorf y Ahn, celebérrimos en la Europa de entonces y que dieron lugar a la llamada escuela viva o método directo, según el cual se ha de aprender un idioma extranjero como se aprende la lengua materna, pero se dio cuenta inmediatamente de sus graves fallos y reaccionó adelantándose a su tiempo dejándonos escritas las siguientes normas que tienen pleno vigor en nuestros días» (TORMO, L., «Mi contacto con la historia de los agustinos recoletos», en *BPSN* (número extraordinario 1981), 76-77, normas que el mismo Minguella presenta en página VI de la citada gramática.

¹⁵ MINGUELLA, T., *Método práctico para que los niños y niñas de las provincias tagalas aprendan a hablar castellano por el R. P. Fr. [...] Agustino Recoleta. Premiado en certamen público por la Dirección gral. de Administración Civil*. Tipo-Litografía de Chofré y C^a. Escolta núm. 29. Manila 1886.

la Regla 6ª del Decreto de 25 de Setiembre de 1883, a cuyo efecto se darán las órdenes oportunas para que por quien corresponda se designe la cuantía de la tirada y el precio a que ha venderse cada ejemplar».

Un eminente bibliógrafo y bibliófilo agustino amplía la información aquí ofrecida cuando escribe que esta obra

«obtuvo el premio señalado en el certamen por reunir las tres condiciones de ser el trabajo inédito, manuscrito y superior, según el jurado, y consistió el premio en 500 pesos, haciéndose por la dirección una tirada de 10.000 ejemplares que fueron entregados en su totalidad a la Corporación de padres recoletos. Lleva una anteportada el lema con que fue presentado: *A la íntima y perpetua unión de Filipinas a España*, y al final, en hoja perdida, una certificación de Barrantes de haber sido la obra premiada»¹⁶.

Este *Método*, por su parte, sigue atrayendo, aún hoy, la atención de los estudiosos que detectan en él

«la particularidad, dentro de las llamadas gramáticas misioneras, de no estar pensado para enseñar lenguas indígenas a los misioneros, como la mayoría, sino, como acabamos de decir, para enseñar castellano, en este caso a filipinos»¹⁷.

También valoran el *Método* original de Minguella los investigadores y enseñantes del español como lengua extranjera,

«para quienes el análisis de este manual como género textual puede provocar interesantísimas reflexiones teóricas sobre la enseñanza de lenguas aunque la presencia de la didáctica de la lengua de los mi-

¹⁶ SANTIAGO VELA, G. DE, *o. c.*, 500. El autor premiado, que es a la vez procurador de su Provincia religiosa en Madrid, sabe que los costes de impresión del *Método* corren a cargo de la Dirección general. Por eso se dirige a los superiores solicitando unos dineros «a fin de poder socorrer a su pobre y numerosa familia, comprar libros que necesita y para otros usos religiosos, suplica a vuestras reverencias que se le conceda el importe de la expresada obra; gracia que no duda de conseguir de la bondad de vuestras reverencias» (MINGUELLA, T., *a venerable definitorio [Madrid 9 febrero 1887]*: AM, leg. 132, 2). El definitorio provincial, reunido en Manila el 6 de mayo de 1887, resuelve «que se remita al recurrente una cantidad prudencial» (AM, *lib.* 13, fol. 246r).

¹⁷ BÁEZ MONTERO, I.-PÉREZ RODRÍGUEZ, M.^a R., «La historia de los manuales de enseñanza de lenguas extranjeras. *Método práctico para que los niños y niñas de las provincias tagalas aprendan a hablar castellano*, de TORIBIO MINGULLA Y ARNEDO (1886)», en *XXI Congreso Internacional de ASELE. Del texto a la lengua: la aplicación de los textos a la enseñanza-aprendizaje del Español L2-LE. Vol. I. Comunicaciones*. Salamanca 2010, 189.

sioneros en el nuevo mundo sea aún una asignatura pendiente en los estudios de historia de ELE (Asociación para la enseñanza del español como lengua extranjera)»¹⁸.

Es lo que demuestran dos investigadoras de la ASELE (Asociación para la enseñanza del español como lengua extranjera) en el artículo del que he tomado prestados los párrafos anteriores. Sus autoras, dos universitarias, subrayan la originalidad de Minguella, quien se aparta de los métodos tradicionales porque considera conveniente, como él mismo escribe, «invertir el sistema de enseñanza, dando principio por la práctica, y acabando por la teoría»¹⁹. Otra de las notas distintivas es que explica «la gramática española en tagalo pero con los términos gramaticales en español, porque sigue a Nebrija en cuanto a las clases de palabras: accidentes, género, número, caso etc.»²⁰. Igualmente hacen ver que el *Método* está dividido en dos secciones: la primera y más extensa se denomina *práctica; teórica* y más breve la segunda, si bien las lecciones siguen el mismo esquema: al principio de cada una se presenta un vocabulario en dos columnas, a la izquierda en tagalo y a la derecha en español, con «sustantivos, adjetivos, frases hechas, verbos conjugados... y, a continuación, un ejemplo de uso de ese vocabulario»²¹. A lo largo de su estudio, las autoras descubren «que Minguella entiende por práctica la enseñanza a través de diálogos traducidos, empleando lo que parece un rudimentario método comunicativo», mientras que la parte teórica del *Método* «consiste en una pequeña gramática, que parece pensada como apoyo general para cualquier aprendiz de español y no concebida como apoyo concreto para las lecciones precedentes»²². Finalmente, las autoras comunican a sus lectores las conclusiones a las que llegan.

De los avances pedagógicos y de sus novedades es un claro ejemplo el *Método* compuesto por el fraile riojano. Además, en el *Método* quiere ver la investigación universitaria contemporánea un medio no sólo para enseñar español sino también para adoctrinar e introducir en los niños y niñas tagalos comportamientos, criterios y valoraciones de

¹⁸ BÁEZ MONTERO, I.-PÉREZ RODRÍGUEZ, M.^a R., *Ibid.*, 189-190.

¹⁹ MINGUELLA, T., *Método*, 6.

²⁰ BÁEZ MONTERO, I.-PÉREZ RODRÍGUEZ, M.^a R., «La historia...», 193.

²¹ *Ibid.*, 193-194.

²² *Ibid.*, 195.

acuerdo con la mentalidad e intereses de la metrópoli. Expresamente lo afirman las autoras del artículo que comentamos:

«En el *Método* de Minguella, concretamente en la parte práctica, encontramos en general de manera bastante explícita, contenidos ideológicos de diferentes tipos. La ideología más fácil de ver, porque se muestra repetidamente a lo largo de todo el manual, es la religiosa: se habla de Dios, de la Iglesia, de la asistencia a misa, del cielo, del pecado, de la virtud, de los milagros»²³.

Las autoras del artículo explican las pruebas que demuestran la presencia de una ideología cristiana a lo largo del *Método*, desde el empleo de la frase hecha «gracias a Dios» hasta la elección de los verbos como *amar* y *temer*. También las relaciones sociales vienen descritas desde ese punto de partida, como ocurre con la caridad que hay que tener con los pobres aprovechando la contraposición de los verbos *partir* y *repartir*. Dígase lo mismo de las demás virtudes teológicas y morales, y aun de la buena educación. Las investigadoras son conscientes de la abundancia de estas enseñanzas que aparecen a la menor oportunidad, por lo que confiesan:

«Los ejemplos que aportamos son solo una pequeña muestra de los numerosísimos casos en que las lecciones transmiten estas y otras ideas sobre moral o religión. En las lecciones se habla del mal, del pecado, de la virtud, de la frecuencia con que hay que asistir a misa, etc.»²⁴.

La perspicacia de nuestras investigadoras lléales a afirmar taxativamente:

«Aunque no hay ninguna mención explícita a la posición inferior de la mujer o a la importancia del varón y a pesar de las declaraciones de intenciones que supone el título del método (*Método para que los niños y niñas de las provincias tagalas aprendan a hablar castellano*), está claro que el objeto de interés son los varones. El mundo en el que se mueven los misioneros es un mundo de hombres en el que

²³ Id., «El texto de ELE como pretexto para adoctrinar a los niños: el caso del método práctico para que los niños y niñas de las provincias tagalas aprendan a hablar castellano, de Toribio Minguella y Arnedo (1886)», en XXI CONGRESO INTERNACIONAL DE LA ASELE, *Del texto a la lengua: la aplicación de los textos a la enseñanza-aprendizaje del Español L2-LE. Vol I. Comunicaciones*. Salamanca 2010, 176.

²⁴ *Ibid.*, 181.

las mujeres son hermanas, compañeras, madres... pero no sujetos o protagonistas»²⁵.

El dato sobre los que apoyan su aserto es que en el *Método* «aparecen nombres propios de persona en 59 ocasiones. En 52 de ellas, los nombres son de varón (22 nombres diferentes en total). Solo en siete ocasiones el autor utiliza nombres de mujer en sus ejemplos (cinco nombres diferentes en total)»²⁶. Y añaden por lo que respecta a la organización social en Filipinas, que en el *Método* se deja ver «la posición de superioridad de los españoles (misioneros, militares y demás) con respecto a los indígenas. Se destaca el papel de los colonizadores como sabios y mediadores (por algo ocupan la posición de superioridad y son el camino hacia Dios)». La conclusión final ya viene teledirigida:

«Como hemos podido ver, el método de Minguella destila ideología, sobre todo ideología religiosa y moral. Podríamos afirmar que el principal propósito del método es adoctrinar: la enseñanza de la lengua está al servicio de la doctrina, lo cual no nos resulta muy sorprendente teniendo en cuenta las circunstancias. Para los misioneros, lengua, civilización y religión van de la mano y esto tiene reflejo en sus obras»²⁷.

Evidentemente. ¿Qué clase de evangelizadores y misioneros serían si así no lo hicieran? Pero este es otro debate que no viene a cuento. Quedémonos con que estamos ante una obra pensada y meditada por el fraile agustino recoleto Toribio Minguella en Filipinas y puesta por escrito posiblemente estando ya en España, tal y como, una vez más, intuyen nuestras autoras: «Sospechamos se escribió una vez que el padre agustino estaba de vuelta en La Rioja»²⁸.

MONASTERIO DE SAN MILLÁN DE LA COGOLLA

San Millán de la Cogolla es el topónimo de la villa que asienta su caserío en el hermoso valle de la Demanda riojana de idéntico nombre. Este es el escenario donde ahora deseo colocar la persona del padre Minguella. Porque de este pueblo es el paisaje que el año 1878 descubre el fraile riojano llegado de Filipinas, paisaje que durante estos

²⁵ *Ibíd.*, 183.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *Ibíd.*, 187.

²⁸ *Id.*, «La historia...», 200.

primeros años visita con frecuencia hasta que en 1879 se convierte en el primer rector del colegio de San Millán elegido en capítulo provincial. Es, sin embargo, a finales del año 1876 cuando, en su calidad de procurador de la Provincia en Madrid, se entrevista con el recién nombrado gobernador general de Filipinas, general Domingo Moriones²⁹. En ella, el militar y amigo³⁰ comenta a su interlocutor los deseos que tiene de favorecer en su destino de Filipinas por encima del clero autóctono a las congregaciones religiosas que en el Archipiélago tienen ministerios. En el informe que dirige a su provincial se confía así Minguella:

«Hasta expresó un vivo deseo de que los coadjutores indígenas fuesen reemplazados por religiosos, pero yo le objeté que era preciso aumentar nuestro personal, y que nuestra Corporación se encontraba en tal situación económica que no le era posible mantener, educar y trasportar sino diez o doce individuos anualmente»³¹.

Consecuente con el plan establecido, Domingo Moriones aprovecha la visita de despedida que hace a las autoridades logroñesas, así religiosas como civiles, para interesarles en

«el establecimiento de un convento de misioneros de Filipinas en aquella provincia, a no larga distancia de Logroño y situado en un ermoso (sic) valle [...]. En este momento recibo un telegrama del señor marqués de San Nicolás, alcalde Logroño, diciéndome que el señor obispo de Calahorra acepta el pensamiento, y cree conveniente que yo lo inicie al gobierno»³².

Un año largo duran las pertinentes y necesarias negociaciones entre las partes afectadas por el proyecto. Este se consuma, y el 25 de mayo de 1878 llegan los agustinos recoletos por vez primera en su historia al Real Valle de San Millán. Inmediatamente comienzan las obras de

²⁹ Cf. *Copiador de oficios 1873-1880*: AM, lib. 94, 211r. Claro que eran «especiales circunstancias» las de Moriones. Cánovas del Castillo no quería en su empresa restauradora militares del perfil de Moriones. De convicciones republicanas, el general navarro siempre fue hostil a acatar órdenes. Además, la importancia que Moriones iba adquiriendo en la política española, aconsejaba alejarlo de la Península con un destino en Ultramar. Y mejor que nada, al denostado destino de las Islas Filipinas.

³⁰ Cf. BENGÓA, J. M., *San Millán de la Cogolla, Valvanera y el P. Toribio Minguella*. Madrid 2006, 83 ss.

³¹ MINGUELLA, T., a A. Bon (Madrid 29 diciembre 1876): *Libro copiadador correspondencia del P. Toribio Minguella (agosto 1876-julio 1878)* (AM, lib. 116, fols. 473r-472v).

³² MORIONES, D., a T. Minguella (Zaragoza 17 enero 1877): AM, leg. 133, 1.

reparación de la zona del hasta ahora monasterio benedictino que va a habitarse con la esperanza de que las dependencias estén listas para el día de la inauguración. Esta ocurre el primero de septiembre de 1878, fecha en que la primera comunidad del convento de San Millán en torno a la persona del padre Íñigo Narro, llegado de Filipinas para hacerse cargo del oficio que le encomienda el prior provincial, queda instalada³³.

Quien por vez primera se asoma al Valle de San Millán puede quedarse sorprendido por la presencia en un espacio relativamente reducido y recoleto, de dos monasterios. Uno luce su armonía mozárabe «en un recuesto al abrigo del cierzo, entre un robledal claro y un hayedillo tupido, que ahora llaman Aydillo. El sol madruga más que en el valle y se acuesta antes que en las cimas de alrededor: así conviene al horario de un ermitaño»³⁴. Es el monasterio de Suso. El de abajo, Yuso, lanza hacia el cielo la robusta torre de su iglesia abacial en la umbría del valle, a orillas del rumoroso y pacífico Cárdenas. El primero guarda al reparo de la montaña el eremitorio-cenobio rupestre que, allá en el penúltimo cuarto del siglo VI, cobijara al Santo y a la constelación emilianense de discípulos aprendices de santo bajo el magisterio del pastor que, como escribe su biógrafo don Gonzalo de Berceo, «entendió la forma de la perfection» de labios y del ejemplo de su maestro Felices allá, en los riscos de Bilibio. El segundo, grandioso y solemne hasta el punto de adjetivarse «El Escorial de La Rioja», venera en dos preciosas arquetas revestidas de no menos preciosos marfiles los restos santos de quienes explican y dan sentido al prodigio que supone más de mil quinientos años de vida monacal, interrumpida solamente por los cuarenta y tres años de forzoso abandono causado por las leyes de excomunión del siglo XIX. La vida de ambos, Millán y Felices³⁵, narrada queda en sus preciosos marfiles románicos.

A este emporio de santidad y cultura llegan los hijos de san Agustín, ayunos de conocimientos al respecto y ajenos totalmente a la tradición

³³ Cf. *Copiador de oficios 1873 a 1880* (AM, lib. 94, fol. 262v).

³⁴ OLARTE, J. B., *España en ciernes o la Vida de San Millán*. León 1998, 68.

³⁵ «Unos años más tarde, en 1090, el abad Blas ordenó trasladar a Yuso desde el castillo de Bilibio, y con autorización de Alfonso VI, las reliquias del maestro del santo. Para custodiarlas se elaboró, asimismo, un arca digna [...]. La mayor parte de los relieves contienen escenas de la vida de Cristo, elaboradas en los últimos años del siglo XI» (GARCÍA TURZA, J., *El monasterio de San Millán de la Cultura. Una historia de santos, copistas, canteros y monjes*. Fundación San Millán de la Cogolla, 2013, 162).

emilianense. Pero enseguida se dejan seducir por una atmósfera empapada en la omnipresencia del Santo del Valle. Y comienzan a sumergirse en el apasionante cosmos que descubren día a día. Y, como escribe el gran conocedor de la historia y de la riqueza cultural que encierran los muros del monasterio de Yuso, lo que sólo era «un conjunto de piedras más o menos ordenadas después de los avatares de la vida monástica española del siglo XIX»³⁶ comienza a recobrar poco a poco su fisonomía secular y perenne de ciencia y santidad.

Lo primero que hace el comisario provincial padre Minguella es dotar al convento de San Millán de una comunidad de religiosos jóvenes a punto de culminar los estudios previos a su ordenación presbiteral. Con ello las bases estables de un prometedor futuro están ya aseguradas. Para consolidarlo introduce en el colegio el Plan de estudios aprobado el año 1878. Todo ello contribuye a llenar de vida y actividad el hasta ahora silencioso y abandonado monasterio. Atrás quedan definitivamente los derrotistas y deletéreos vaticinios de «Lo Trovador de Monserrat», el escritor catalán y ministro de Ultramar, Víctor Balaguer³⁷:

«¡Quédate en paz a orillas del Cárdenas, famoso monasterio! ¡Adiós, San Millán de la Cogulla! Quédate ahí, azotado por las brisas frescas del río y las auras perfumadas del valle; ¡quédate ahí, durmiendo tus sueños de muerte como un atleta fatigado o un coloso vencido!. ¡Adiós, San Millán! Tu historia es ya un recuerdo como tú mismo eres un cadáver»³⁸.

Quien ve la realidad con ojos normales describe la misma tal cual es:

«El triste cuadro de silencio y desolación que ofrecía el desierto monasterio en la época de nuestra primera visita, ha cambiado totalmente en estos años últimos, impera allí hoy la animación: escúchanse los armoniosos ecos de los sagrados cánticos y el fecundo rumor de las escuelas. La santa milicia agustiniana lo ocupa, y ya comienza a dar frutos sazonados la actitud y la ciencia de sus laboriosos hijos. Uno de éstos, el padre fray Toribio Minguella, docto en antigüedades y

³⁶ OLARTE, J. B., «Algo de la historia de los agustinos recoletos en San Millán de la Cogolla», en *Boletín de la Provincia de San José, O.A.R. (=BPSJ)* 26 (2004) 258.

³⁷ Cf. PALOMAS Y MONCHOLÍ, J., «Balaguer y Cirera, Víctor» (Barcelona 11.XI.1824-Madrid 14. I. 1901), en RAH, *o. c. VI*. Madrid 2010, 569-574.

³⁸ BALAGUER, V., *Los frailes y sus conventos, II*. Madrid-Barcelona 1851³, 169-170.

siguiendo las huellas de los padres benedictinos del buen tiempo, aplicando la sagacidad al estudio de los antiguos códices con el loable objeto de purgar de errores el texto de la vida de san Millán escrita por san Braulio, nos ha suministrado ya una importante corrección del nombre geográfico *Distercio* que debe ser *Decercio*, con tanta frecuencia empleado por el ilustre escritor de la iglesia visigótica³⁹.

Los frailes agustinos recoletos, que llegan al cenobio riojano con la consigna de «reparar, no restaurar», comienzan inmediatamente, según el testimonio de Madrazo, no sólo a restañar las heridas que los agentes atmosféricos y la incuria humana causan en la fábrica del monumental edificio, sino también y sobre todo, a recuperar el patrimonio cultural conservado durante siglos por los monjes benedictinos. Por lo que respecta a las urgentes e imprescindibles obras de acondicionamiento de las dependencias comunitarias, sólo en el año que va del 1880 al 81 se invierte la cantidad de 36.695,23 reales, inaugurándose así una cadencia presupuestaria que acompaña aún en nuestros días.

Debido a las calamidades que sobre él se abaten a lo largo del siglo XIX, gran parte del patrimonio cultural del monasterio desaparece. Cuando llegan los agustinos recoletos lo que resta anda disperso y en manos de particulares. Víctima de esta situación son, sobre todo, la biblioteca monacal, la misma que alabara Jovellanos en su *Diario* tras su visita a la misma el año 1795, y el archivo abacial. Se ignora el número exacto de los volúmenes en la biblioteca depositados durante la etapa benedictina. Sí se conoce el estado de la misma. En el local según el testimonio del eminente riojano don Ignacio Alonso⁴⁰, «sólo existe una preciosa estantería de estilo jónico y corinto ocupada tan sólo por algunos libros dispersos que parecen los restos salvados después de la tempestad o del naufragio»⁴¹. Más exacta es la cantidad que nos proporciona Félix Ortúzar en el inventario que él firma el 4

³⁹ MADRAZO, P., *España. Sus monumentos y artes. Su naturaleza e historia. Navarra y Logroño. Tomo III*. Barcelona 1886, 682-683. Pedro de Madrazo Kuntz, nacido en Roma (Italia) el 11 de octubre de 1816, fallece en Madrid el 20 de agosto de 1898. Historiador, arqueólogo y crítico de arte. Cf. SALAS VÁZQUEZ, E., «Madrazo y Kuntz, Pedro de», en RAH, *o. c.*, XXXI. Madrid 2012, 591.

⁴⁰ Ignacio Alonso Martínez (Almarza 1847-Santo Domingo de la Calzada 21 febrero 1923). Cf. MANZANARES, A., *Tierra riojana*. Logroño 1956, 123. Id., *Cien riojanos ilustres (Semblanzas y Biografías)*. Logroño 1966, 138.

⁴¹ GARCÍA, R., «Presencia de los agustinos recoletos en San Millán», en OLARTE, J. B (dir.), *San Millán de la Cogolla (reedición)*. Madrid 1976, 191.

de septiembre de 1876: «4.950 libros, más 33 tomos de protocolos. Los demás, varios miles, habían desaparecido»⁴²,

Pues bien, podemos decir que hoy

«se ha recuperado la inmensa mayor parte de los antiguos libros de la biblioteca benedictina. Tenemos once mil volúmenes impresos, anteriores al siglo XIX, entre los cuales se cuentan veinte incunables, abundantes arcaicos, muchos ejemplares únicos según el actual estado de conocimientos, muchísimos rarísimos [...]. ¿Cómo se ha conseguido recuperar todo este tesoro? Primero, porque los primeros frailes agustinos recoletos de San Millán fueron un grupo de inteligentes y tenaces: investigaron dónde estaban los libros, los compraron, los pidieron, los valoraron y los mimaron. El padre Rafael García publicó los miles de reales gastados en los primeros años, pero no hace al caso aburrirnos con datos numéricos»⁴³.

A este grupo de frailes tenaces e inteligentes pertenece el padre Minguella, quien «en los tres años que duró su rectorado (1879-1882) logró adquirir muchos libros y escrituras con los que fueron rehaciéndose la biblioteca y el archivo»⁴⁴.

El archivo emilianense contaba con tres *Tumbos* o *Becerras*, a saber: el más valioso, que era el *Gótico*⁴⁵, desaparecido en el siglo XIX antes de que los agustinos recoletos tomaran posesión del monasterio de Yuso, el *Galicano* y el *Bulario*⁴⁶. Y con ellos pergaminos, incunables y otros documentos importantes. Todo es objeto de cuidados y atenciones por parte del padre Minguella. Pero debe de quedar bien claro que el ex-polio sufrido el año 1820 y los daños causados por la desamortización de 1835, más los documentos que del archivo se llevan a Logroño, y de Logroño a Madrid en 1897 y 1899 respectivamente, consiguen empobrecer tanto archivo como biblioteca. La parte que del primero se salva en semejante desastre es depositada durante estos años en casa del honrado y buen cristiano don Eusebio Hervías, panadero, a quien se lo

⁴² HERMOSILLA, V., *Monasterio de San Millán de la Cogolla. Un siglo de historia agustiniana*. Roma 1983, 174.

⁴³ OLARTE, J. B., «Algo de la historia...», 266.

⁴⁴ PEÑA, J., «La biblioteca del convento de San Millán de la Cogolla», en *Berceo* XI (1956) 183-193.

⁴⁵ En él se copian y ordenan, «no por años, sino por lugares y en letra más inteligible todos los privilegios, compras y permutas de la larga historia de San Millán para poderlos alegar en cualquier instancia» (OLARTE, J. B., *Relectura de Gonzalo de Berceo*. León 2012, 20).

⁴⁶ Cf. PEÑA, J., *Páginas emilianenses*. San Millán de la Cogolla 1980², 151.

confía un monje exclaustro el padre Campomanes. Es don Eusebio quien lo restituye al padre Minguella sin admitir recompensa alguna. Al primer rector del colegio agustino recoleto de San Millán se debe el que hoy podamos conocer el número exacto de escrituras contenidas en el *Becerro Gótico* por haber rescatado él la *Colección Diplomática*, colección que por eso es conocida como *Colección Minguella*. En efecto, esta colección contiene copia de 751 escrituras, desde la fundación de San Miguel del Pedroso, año 759, hasta la bula de Paulo III (5.X.1545) que confirma los votos del conde Fernán González y enumera detalladamente iglesias y territorios sujetos al abad de San Millán⁴⁷.

Algo parecido ocurre con el *Becerro Galicano* o *Francesillo*, así denominado por el tipo de letra que en su escritura se emplea. El padre Minguella lo recibe el año 1884. Es un tomo grueso de 39x25 centímetros. Consta de 248 hojas escritas a dos columnas. La letra, clara y bella, es del siglo XII. En él se copian las escrituras del *Becerro Gótico*⁴⁸, y en un añadido y con la misma letra el documento conocido como Privilegio de los Votos de San Millán, escritura que justifica el voto formulado a favor del monasterio de San Millán por el conde Fernán González «tras la aparición milagrosa del Santo junto con Santiago en la batalla de Simancas»⁴⁹. El tercer *Becerro* de la serie, data del siglo XIII y se le denomina *Bulario* o *Compendio de bulas*. Consta de 87 hojas y tiene 29x19 centímetros de tamaño. Y, como escribe el fraile agustino recoleto,

«las siete últimas hojas son más pequeñas que las restantes y la última está en blanco, después de haber sido raspada la escritura primitiva. En la guarda interior del códice se lee: *El presente libro volvió al monasterio de San Millán en 21 de enero de 1881*. La letra es del padre Toribio Minguella⁵⁰.

⁴⁷ Cf. *Ibíd.*, 151-152 «Colección diplomática del padre Plácido Romero. Ha sido llamada Colección Minguella, por haberla usado el padre Toribio Minguella para el estudio y redacción de su libro *San Millán de la Cogolla*. Contiene 751 copias de documentos, los más importantes del archivo benedictino, desde el año 759 hasta el de 1545, copiados del *Becerro Gótico*, del *Becerro Galicano* y de otros documentos sueltos» (HERMOSILLA, V., *o. c.*, 181). «Durante su estancia en este monasterio riojano [el padre Minguella] organizó su archivo de tal forma que actualmente es conocido por Colección Minguella...» (ABAD LEÓN, F., *o. c.*, 183).

⁴⁸ Cf. PEÑA, J., *o. c.*, 156. Cf. HERMOSILLA, V., *o. c.*, 176-185.

⁴⁹ OLARTE, J. B., *Relectura*, 20.

⁵⁰ PEÑA, J., *Páginas emilianenses*. Salamanca 1972, 85. Cito esta edición primera porque en la segunda, en la de San Millán, página 156, falta el párrafo aquí copiado.

Con sólo lo hasta aquí escrito y descrito queda justificada la presencia del padre Minguella en el grupo de frailes agustinos recoletos que con sus trabajos y desvelos contribuyen a custodiar, enriquecer y prestigiar la herencia cultural española en lo que hoy felizmente es Patrimonio de la Humanidad. Pero es que aún hay más. Esta labor a favor del archivo monacal se extiende también a la recomposición de la biblioteca del monasterio. Y es que

«un monasterio, más que las piedras o el arte es eso, religiosidad y cultura a lo largo del tiempo. Y si los benedictinos cultivaron este predio durante nueve siglos (hasta 1030 los monjes de San Millán no eran benedictinos), los agustinos recoletos ya llevamos cuatro generaciones en la misma labor y, pienso, con no menos trabajo y mérito»⁵¹.

Sin embargo, la aportación más importante del padre Minguella al universo de cultura patria, espiritualidad cristiana y comunión hispana y universal, que eso es el Valle de San Millán y sus dos monasterios, creo, según mi limitada forma de ver, que es el libro por él escrito y que quiso titular así: *San Millán de la Cogolla. Estudios histórico-religiosos acerca de la patria, estado y vida de San Millán*.

EL SANTO

El origen de este libro no es la contemplación estática e inerte de mudos legajos y polvorientos documentos sino el ejercicio ministerial del padre Minguella. En efecto, trasladado desde Madrid a San Millán de la Cogolla para desempeñar en el convento del Valle su oficio de rector, fray Toribio predica el sermón en la solemnidad del santo Patrón, 12 de noviembre de 1879. En el decurso del mismo el rector recién llegado afirma, sí, que del santo cuyas reliquias se veneran dentro de una preciosa urna en la iglesia monacal, escribió su biografía «el grande obispo de Zaragoza san Braulio, célebre por su ciencia y más célebre aún por su santidad»⁵². A pesar de ello, prosigue el orador sagrado, ignoramos la cuna de Millán. Sólo conocemos que es un humilde pastor, y que inspirado por el Espíritu, busca la guía y magisterio del

⁵¹ OLARTE, J. B., «Algo de la historia...», 256.

⁵² «Borrador para un sermón de san Millán de la Cogolla. 12 noviembre 1879» (AM, leg. 130, 1).

eremita Felices en los riscos de Bilibio, allá por donde desde tierras burgalesas el Ebro entra en La Rioja.

Pues bien, estas precisiones y advertencias del padre predicador desconciertan y hasta ofenden al numeroso, devoto y convencido auditorio⁵³ que, después de la función religiosa, no tiene reparo en presentar sus quejas al bisoño rector de San Millán⁵⁴. El padre Minguella se ha documentado para su panegírico en el volumen 50 de la *España Sagrada*⁵⁵, escrito por el académico y notable historiador don Vicente de la Fuente, volumen en el que vierte no pocas inexactitudes acerca de San Millán, inexactitudes que repite en su *Historia Eclesiástica*⁵⁶. Por eso la respuesta del orador sagrado no puede ser sino una confesión: «Lo siento mucho, señores míos; pero las ideas que yo tengo son esas; por tanto yo no podía decir otra cosa: no obstante, yo les prometo estudiar la cuestión»⁵⁷. Es esta actitud de dolorida protesta la que mueve al padre Minguella a, en ese mismo instante, comprometerse solemnemente a estudiar de nuevo la cuestión para darle completa y debida respuesta⁵⁸.

Meses más tarde, el todavía rector del colegio de San Millán, en circunstancias semejantes a las de este año, proclama desde el mismo púlpito:

«Hoy, con la convicción íntima que producen serias, imparciales y prolongadas investigaciones, puedo decir y con religioso deleite digo ante vosotros, como lo diré ante el mundo, que san Millán, cuya vida escribió san Braulio, nació en Berceo, que este valle fue la patria de

⁵³ Cf. JIMÉNEZ PEÑA, V., *San Millán de la Cogolla*. Monachil 1917, 111-112).

⁵⁴ Cf. FABO, P., *Vida del Excmo. P. Toribio Minguella, Obispo de Sigüenza*. Barcelona 1927, 20.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 23.

⁵⁶ Cf. FUENTE, V. DE LA, *España Sagrada. Tomo XLIX. Iglesia de Tarazona (I)*. Ed. R. LAZCANO. Guadarrama (Madrid) 2011², 103, 104, 109. *Id.*, *Tomo L. Iglesias de Tarazona y Tudela (II)*. Ed. R. Lazcano. Guadarrama (Madrid) 2011², 9-43, 87, 88, 93, 405-424. FUENTE, V. DE LA, *Historia eclesiástica de España*. 4 vol. Barcelona 1855-1859, «obra que tuvo una excelente acogida y hubo de ser reimpresa y adicionada [Madrid, 1873-1875, 6. vol.]» (RAMÍREZ JEREZ, P., «Vicente de la Fuente y Bueno, prototipo de historiador e investigador decimonónico», en *Revista General de Información y Documentación* 24-2 (2014) 378. «Esta obra lleva como subtítulo *Adiciones a la Historia general de la Iglesia, escrita por Alzog*: se refiere a la *Histoire universelle de l'Église*, de Johannes B. Alzog (Paris, 1845-1847, 3 vol.)». (*Ibid.*, nota 11).

⁵⁷ FABO, P., *o. c.*, 20.

⁵⁸ Cf. JIMÉNEZ PEÑA, V., *San Millán*, 113-114.

tan gran santo, que aquí vivió y aquí murió, y cuyas son las reliquias que veneramos en esa arca»⁵⁹.

El error queda subsanado. Pero el rector de San Millán no se contenta con una rectificación que, a buen seguro, no habría de traspasar la muga del Valle. Su compromiso público es proclamar esta verdad ante el mundo entero. Por eso, y a pesar de juicios contrarios a su iniciativa por parte de algún hermano de hábito al que se le atribuye autoridad y ciencia⁶⁰, decide dar a la imprenta su estudio y sus reivindicaciones. Por eso estampa idénticos conceptos en el breve prólogo del libro que sale de la madrileña imprenta de A. Pérez Burrull. Su compromiso con los devotos del santo emilianense queda satisfecho. Y el que tiene con la verdad le lleva a salir en su escrito por los fueros de la misma, conculcada, según el fraile riojano, por el historiador Vicente de la Fuente, a quien cita expresamente:

«Diez y siete años han transcurrido desde que el Dr. D. Vicente de la Fuente publicó [...] el tomo L de aquella obra monumental [*España Sagrada*], debida casi toda al talento de mis queridos hermanos y respetabilísimos Padres en Religión, Flórez, Risco y otros [...]. Y como han pasado tantos años sin que nadie se haya opuesto a las afirmaciones allí estampadas [...] Yo creo, sin embargo, que D. Vicente estuvo muy desacertado en cuanto de san Millán escribió en aquella obra y repitió después en su *Historia Eclesiástica*; y creo también que se mostró, no sólo excesivamente severo con los monjes de San Millán, sino que llevó su severidad hasta la injusticia. Si tengo o no razón para creerlo así, ya lo dirán las personas imparciales que se tomen el trabajo de leer las siguientes páginas»⁶¹.

El libro del rector de San Millán consta de dieciséis capítulos. Su autor dedica los catorce primeros a señalar con toda claridad y sin réplica posible cuál es la patria, la vida y el lugar donde descansan y se

⁵⁹ Citado por HERMOSILLA, V., *o. c.*, 145-146.

⁶⁰ «Por el gran afecto y gratitud (de la que creo estará vuestra reverencia persuadido) que tengo a vuestra reverencia, casi, casi me permito decirle que no se meta en odiseas. Porque como tenga un deslíz, D. Vicente de la Fuente, que lleva cuarenta y tantos años de estudios históricos de España; que ha visitado muchos archivos y bibliotecas; que tiene en 44 años o más un sin fin de apuntes, notas, etc., etc.; que es un académico de la Historia, etc., dispone de muchísimos más medios que vuestra reverencia; que es de un carácter batallador y punzante, le replicará...» (MARECA, P., *a padre rector [Marcilla 19 enero 1882]*: AM, leg. 135).

⁶¹ MINGUELLA, T., *San Millán de la Cogolla. Estudios histórico-religiosos acerca de la patria, estado y vida de San Millán*. Madrid 1883, V-VI.

veneran las verdaderas reliquias del Santo del Valle, demostrando que Torrelapaja en Aragón, en contra de lo defendido por Lafuente, no lo es. Como tampoco aquellos restos presuntamente humanos pertenecen al Millán cuya biografía escribiera el obispo de Zaragoza san Braulio, «biografía esculpida íntegramente en marfil en el siglo XI para adornar la urna en que se colocaron sus reliquias y puesta en versos alejandrinos por Gonzalo de Berceo en el siglo XIII»⁶².

La importancia de lo que su mismo autor califica a todas luces injustamente como *opusculejo* estriba no tanto en que pusiera fin a la controversia que, nacida en el siglo XVI decae completamente en el XIX, sino a la certeza y evidencia histórica de que «el san Millán cuya vida escribió san Braulio nació, vivió y murió en La Rioja; y [...] que sus reliquias están en La Cogolla»⁶³. En efecto, la certeza de estos datos, se mantiene en pacífica posesión desde el momento mismo en que, muerto san Millán (año 574) sus discípulos colocan el cuerpo «en un nicho excavado en la roca del oratorio, que hace ángulo recto con la pared del altarcillo»⁶⁴. Ese nicho permanece tapiado «hasta que, en el año 1030, Sancho el Mayor de Navarra hace sacar los santos huesos para colocarlos más dignamente en un arca de plata a la que se dio culto sobre el altar. Así lo representa uno de los marfiles. El documento gráfico es contemporáneo»⁶⁵. Y cuando el 26 de septiembre de 1067, en tiempos de Sancho el de Peñalén y del abad Blas, se inaugura el complejo monacal mandado construir en 1053, a la par que la abadía de Santa María la Real de Nájera, por García Sánchez III, las reliquias del Santo pasan a «otra arqueta más suntuosa, cubierta de oro, piedras preciosas y marfiles labrados, que hoy se conserva en el monasterio de Yuso o de abajo, aunque sin el oro y sin las piedras preciosas, que desaparecieron en la francesada»⁶⁶.

Reivindicar lo que la historia demuestra es mérito del padre Toribio al tener que estudiar para luego rebatir las tesis defendidas por el llamado bando aragonés, cuyo representante más antiguo es Miguel

⁶² PEÑA, J., *Páginas emilianenses*. San Millán de la Cogolla 1980², 40. «Las tarjetas de marfil que adornan la arqueta-relicario de san Millán representan uno por uno los capítulos de la *Vita Aemiliani* escrita por san Braulio hacia el año 634 (OLARTE, J. B., *Relectura*, 51).

⁶³ MINGUELLA, T., *San Millán de la Cogolla*, 210.

⁶⁴ OLARTE, J. B., *España en ciernes*, 143.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

Martínez del Villar y su obra *Tratado del patronato, antigüedades, gobierno y varones ilustres de la ciudad y comunidad de Calatayud y su Arcedaniato*. Zaragoza 1598. Sin embargo, el autor más reciente que mejor se ocupa de la controversia es el doctor Vicente de la Fuente, representante de la *tesis aragonesa*. El faro que guía a fray Toribio en esta operación de rebatir los asertos de esta tesis es la biografía de san Millán escrita por san Braulio, única fuente válida para la biografía de san Millán⁶⁷. Y por eso, para garantizar que bebe en fuente no contaminada por municipalismos y localismos miopes, sino en las límpidas y cristalinas aguas de la verdad, ofrece la biografía escrita en latín cuyo autor es el obispo de Zaragoza en la versión de Prudencio de Sandoval, que es la que prefiere antes de las del maestro Bivar⁶⁸, del doctor Liria y la del propio Vicente de la Fuente. La selección se basa en la confrontación de todas y cada una

«con el códice gótico, letra del siglo x, que hay en El Escorial, y con el códice que, escrito en el siglo xii, y procedente del monasterio de San Millán, existe en la Real Academia de la Historia. La edición de Sandoval es la más conforme a estos dos códices, y por eso la adopto. En uno y otro aparece la vida de San Millán dividida en párrafos o capítulos numerados, y cada uno de estos tiene su epígrafe. El señor La Fuente no admite que san Braulio escribiese aquella vida con semejante distribución. Muéstresenos siquiera un códice anterior al de la Academia y al del Escorial que carezca de párrafos o capítulos y epígrafes, y sólo entonces habría alguna razón para omitirlos»⁶⁹.

La salida a la plaza pública del libro del padre Minguella es saludada con aplausos y muestras evidentes de conformidad con sus postulados. La validez de las pruebas aducidas aclaran y asientan defi-

⁶⁷ Cf. VALCÁRCEL, V., «La Vita Emiliani de Braulio de Zaragoza: El autor, la cronología y los motivos para su redacción», en *Helmántica* XLVIII (1997) 375-407.

⁶⁸ Francisco de Bivar. «Hijo del monasterio de Nogales donde tomó el santo hábito el año 1599. Nació en Madrid el 8 de mayo de 1854, «y tan universalmente aplaudido, que se mereció la estimación de los hombres más sabios de dentro y fuera de España, particularmente en Roma donde fue graduado de doctor por la Minerva en 1626, y tan estimado por su virtud y letras del pontífice Urbano VIII, que no sin fundamento se oyó lo destinaba para la púrpura» (MUÑIZ, R., *Biblioteca cisterciense española*. Burgos 1793, 46). Cf. N. ANTONIO, «P. Franciscus de Bivar», en *Bibliotheca Hispana Nova sive Hispanorum Scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt notitia. Tomus I*. Matriti 1783, 407-408. YÁÑEZ, D.-MASOLIVER, A.- ROMERO, A.-PASCUAL, F.-SASTRE, J. M., «Cistercienses españoles escritores. Iª parte (A-F)», en *Cistercium. Revista de Historia, arte y espiritualidad*, n. 262 [2014] 219-224.

⁶⁹ MINGUELLA, T., *San Millán de la Cogolla*. 211-212.

nitivamente que la patria de san Millán es el pueblo riojano de Berceo. Los riscos de Bilibio, los Distercios y Suso los lugares en los que el pastor de ovejas alcanza la santidad. Y las arcas-relicario que en San Millán de Yuso se custodian, verdaderos joyeros en los que se veneran las reliquias de san Millán y de su maestro san Felices⁷⁰.

De entre los testimonios que se adhieren a las conclusiones defendidas por el padre Minguella, y que han sido dados a conocer suficientemente⁷¹, me quedo con el del historiador y epigrafista jesuita, amén de presidente de la Real Academia de la Historia, padre Fidel Fita y Colomé⁷². Por su conducto llega un ejemplar del libro al presidente de la Asociación Bolandista, «agrupación de escritores eclesiásticos, principalmente de la Compañía de Jesús, destinada a depurar y publicar los relatos de las vidas de los santos de todos los países y tiempos»⁷³. En su carta de acuse de recibo y de agradecimiento, el también jesuita padre De Smedt, dice al padre Minguella que su trabajo *non parum juvabitur opera nostra in elucidandis illius sancti actis diem XII novembris*⁷⁴. En efecto, las conclusiones son asumidas por *Analecta Bollandiana* y por la crítica más solvente, de tal manera «que la cuestión que motivó su libro se considera definitivamente zanjada a favor de la tesis castellana»⁷⁵.

San Millán de la Cogolla. Estudios históricos-religiosos es el libro que le merece al padre Minguella el nombramiento en diploma firmado por Cánovas del Castillo, de «individuo en la clase de correspondiente» (22 de marzo de 1884) de la Real Academia de la Historia. El informe que presenta el padre Fita a la docta casa sobre el libro más arriba citado es altamente elogioso:

«La obra tiene por objeto, como lo anuncia su portada, discutir las cuestiones históricas que se refieren a la patria, estado y vida de san Millán. Fina crítica, erudición selecta, buena de fe de ánimo imparcial, claridad y amenidad de estilo, son dotes apreciables que acompañan a lo principal del autor, esto es, su talento de penetración

⁷⁰ Cf. NIETO, J. A., *Las arcas románicas y sus marfiles. San Millán y San Felices*. León 2009.

⁷¹ Cf. GARCÍA, R., «En torno a nuestro padre Minguella», en *BPSN* 93 (1973) 20-132. HERMOSILLA, V., *o. c.*, 143-155. BENGOA, J. M., *San Millán...*, 84-95.

⁷² Cf. ABASCAL PALAZÓN, J. M., «Fita y Colomé, Fidel, Arenys de Mar (Barcelona), 31.XII.1835-Madrid 13.I.1918», en *RAH, o. c.*, XX. Madrid 2012, 142-143.

⁷³ BENGOA, J. M., *San Millán...*, 89.

⁷⁴ Cita en *Ibíd.*, nota 23, p. 89. Cf. GAIFFIER, B. DE, «La controverse au sujet de la patrie de S. Emilien de la Cogolla», en *Analecta Bollandiana* 51 (1933) 293-317.

⁷⁵ OLARTE, J. B. (dir.), *San Millán 13*, 12.

y de análisis, acudiendo a las fuentes. Ha restituido al texto de la vida de san Millán, escrita por san Braulio, aquella precisión bella y pura que dan los códices más antiguos. Al exponer, discutir y combatir en todo el cuerpo de la obra las opiniones respetabilísimas de un muy docto compañero nuestro, lo hace el padre Minguella con sobriedad y modestia. Y puesto caso que el señor Lafuente nos anunció que iba con este motivo a responder en público, séame lícito aguardar que de tan rico manantial brote espléndida la luz, que no debo prevenir y mucho menos prejuzgar con mi somero dictamen»⁷⁶.

Quizá me haya detenido más de lo que debiera en el argumento del libro del padre Minguella. Pero creo que merece la pena. Porque más allá de lo anecdótico o interesante de confrontar dos puntos de vista antitéticos ante un mismo problema está lo fundamental, a saber, la obra del padre Minguella clausura una etapa de desconcierto y abre el futuro en el que ya estamos. Porque la certeza de saber y de tener entre nosotros las verdaderas reliquias del Santo en los mismos parajes de su nacimiento y vida, propicia la aparición, mantenimiento y permanencia en el Valle de San Millán, de los dos monasterios que hoy contemplamos, verdaderos hontanares de arte y cultura, sí, pero también de vida cristiana y vocación monástica⁷⁷. Las dudas y aun la negación de la autenticidad de los restos santos y de la cuna de Millán pone en peligro este patrimonio inmaterial reunido por los monjes benedictinos primero, y los frailes agustinos recoletos después. Ambas comunidades plantan su tienda a orillas del río Cárdenas porque allí está san Millán⁷⁸.

⁷⁶ Cita en HERMOSILLA, V., *o. c.*, 149-150. «Sobre la acalorada (?) polémica acerca del posible origen aragonés creo que después de los argumentos de Minguella (1883) y el estudio de Gaiffier (1933) no es necesario volver a ello» (BANGO TORVISO, I. G., *Emiliano, un santo de la España visigoda, y el arca románica de sus reliquias*. Salamanca 2007, nota 4, página 13). Dos años antes, octubre de 1931, un insigne riojano daba a conocer por escrito su juicio: «... el padre fray Toribio Minguella [...] refutó victoriosamente los argumentos del sabio catedrático de la Universidad Central, y probó que el san Millán historiado por san Braulio fue nacido en Berceo y enterrado en San Millán de la Cogolla» (ALONSO, I., «Juicio definitivo sobre la famosa Piedra ochavada de San Millán de la Cogolla», en *Boletín de la comisión provincial de monumentos históricos y artísticos de Burgos* 10 [1931] 230).

⁷⁷ «Y nadie negará que en San Millán de la Cogolla hay una tradición de vida religiosa que se remonta quince siglos atrás y que le convierte en el más viejo de los monasterios españoles vivos» (OLARTE, J. B., «Centenario de nuestra presencia en San Millán de la Cogolla», en *BPSJ* 29 (1978) 286).

⁷⁸ «El pastorcillo se murió, la cítara calló; pero el alma musical siguió resonando aquí, en este Valle y en estos monasterios, porque aquí quedaron para siempre su cuerpo, su alma y su corazón [...] Y en torno a él, aquel florecimiento de cultura, aquella torrencera

Y en torno a él, toda una constelación de santos y de vidas santas y sabias que han hecho de aquel valle profundo de la Demanda riojana una realidad tan sorprendente y milagrosa que la Unesco lo valora como Patrimonio de la Humanidad. Y todo esto se sustenta en lo que el padre Minguella afirma y demuestra en su *opusculejo*, en ese librito en 4º que en el año 1883 podía adquirirse en tres librerías de Madrid por tres pesetas. Es inevitable traer a nuestra memoria aquellas otras palabras, nacidas en el mismo lugar que san Millán y que describen el español naciente de las Glosas Emilianenses como

«Poca cosa... como es poca cosa la fuente primigenia del río: un hilillo de nieve regalada y un hilillo de voz apenas perceptible [...] Pero la fuente humilde será mañana el caudal solemne de los ríos sonoros, de San Juan de la Cruz...»⁷⁹.

Así es el libro del padre Minguella. Poca cosa, 280 páginas en media cuartilla que han sido suficientes para fijar ya inamoviblemente lo que nunca debió ponerse en duda. A partir de ahí, se recobra el manantial, y la linfa vuelve a discurrir y a crear vida en ambas márgenes de su cauce. Pues bien, si alguien estimare hiperbólicas mis opiniones sobre la importancia de lo afirmado y demostrado por el padre Minguella en su libro, escuchen y lean lo que una recentísima publicación escribe como glosa a la llamada «Declaración de San Millán», firmada por los representantes de 25 países hispanohablantes en el monasterio de Yuso el 7 de mayo de 1997, documento definitivo para que los monasterios y el Valle de San Millán fueran declarados Patrimonio de la Humanidad:

«Junto a lo mencionado en este escrito, no debemos olvidar que Suso y Yuso constituyen un referente para el Patrimonio Cultural español. Sus antecedentes se remontan al siglo VI, cuando un personaje llamado Emiliano creó a su alrededor una pequeña célula eremítica, conocida

de luz que iluminó a la España de la Edad Media y que hoy todavía nos sigue iluminando» (PRADO, S., «Exaltación de las Glosas Emilianenses», en OLARTE, J. B. (dir.), *San Millán*, 118). Cf. NIETO, J. A., *Glosas emilianenses. Cuna de la lengua castellana*. León 2007.

⁷⁹ *Ibid.*, 115. «Lo que a mediados del siglo X se nos viene presentando como un penoso balbuceo es hoy lengua de más de 400 millones de hombres y tiene a sus espaldas el haber creado única entre las leguas modernas, mitos de universal valía: La Celestina, Don Juan, Don Quijote, Doña Bárbara, Martín Fierro, Macondo. Una literatura sencillamente incomparable» (GARCÍA TURZA, J., *El monasterio de San Millán de la Cultura. Una historia de santos, copistas, canteros y monjes*. Fundación San Millán de la Cogolla, 2013, 15).

en profundidad gracias al escrito que sobre su vida hizo un siglo después Braulio de Zaragoza. En el siglo X, se levanta el edificio actual de Suso sobre las antiguas cuevas en que habría vivido Emiliano, en estilo mozárabe y románico. A mediados del siglo XI, se construye la iglesia primitiva de Yuso en el fondo del valle del Cárdenas»⁸⁰.

El Señor san Millán es la base y el fundamento sobre el que se asienta el patrimonio espiritual y cultural de los monasterios y del Valle que lleva su nombre. De ahí que fijar con todo el poder de los hechos históricos el nacimiento y la patria del Santo es de vital importancia. El padre Minguella lo hace bebiendo en las aguas puras de la biografía brauliana, única fuente de datos referidos a la persona de san Millán por estar fundamentada en los testimonios de quienes fueron testigos fidedignos de lo narrado, a saber, los propios discípulos de Millán. De ahí el interés del fraile riojano en traducirla del latín al español, versión que sigue siendo apreciada como una de las mejores, si no la mejor, de la *Vita Aemiliani*⁸¹.

Hasta aquí la contribución del primer rector del convento emilianense a la recuperación y consolidación del mayor centro cultural y espiritual de su tierra. Pero quedaría incompleto el relato si no pasáramos a comentar seguidamente lo que el padre Minguella hace por recuperar y reconstruir la secular herencia valvaneriana existente en las faldas del monte Mori. Es aquí, en lo más abrupto de los Distercios, donde tiene su trono el Sol de La Rioja y Cameros, María de Valvanera, imagen que en la antigüedad recibe culto de grupos de anacoretas diseminados por aquellos parajes y que sólo a finales del siglo X o primeros años del XI se constituyen en comunidad monástica al amparo de dicha advocación mariana⁸².

RESTAURACIÓN INTELIGENTE: VALVANERA

He dicho que las empresas de contenido espiritual y cultural emprendidas por el padre Minguella tienen su origen en las necesidades

⁸⁰ *Ibíd.*, 211.

⁸¹ BENGÓA, J. M., *San Millán...*, nota 27, p. 91. Véase la opinión del editor de la traducción de Minguella, en OLARTE, J. B. (dir.), *San Millán ...*, 11.

⁸² Cf. GARCÍA TURZA, F. J., *El monasterio de Valvanera en la Edad Media (siglos XI-XII)*. Madrid 1990, 52. «El primer abad benedictino se llama Don Sancho y preside el monasterio en los postreros años del siglo X. Los monjes que continúan en la abadía son también, y siempre, *benedictinos*» (SÁINZ RIPA, P., *Valvanera y su historia*. Valvanera 2010, 82).

pastorales que salen a su encuentro. Y atención pastoral y espiritual precisan la Virgen de Valvanera y su santuario. Urge ayudarles a salir de la postración y ruina en la que el siglo XIX las ha dejado. Las hordas napoleónicas, primero, la desamortización y exclaustración después, han convertido el solar de la Virgen en refugio de rebaños y pastores, con la degradación consiguiente de edificios y dependencias monacales⁸³.

Es en el verano de 1879 cuando el rector de San Millán visita aquellas ruinas y soledades, «regresando a su convento con el corazón partido de pena»⁸⁴. La impresión que en el alma se trae consigo al Valle es tal que en el ejercicio mariano del mes de mayo de 1880 rompe con el hilo conductor de su sermón y, después de recorrer con la imaginación y la palabra los santuarios marianos más famosos de la cristiandad, hace «un llamamiento a todos los devotos de María para que se ocupasen de la restauración de las ruinas de Valvanera, siendo esto como el principio de la misma»⁸⁵.

En esta obra restauradora del santuario de la Patrona de La Rioja encuentra el padre Minguella la colaboración entusiasta y eficaz del Hermano Tiburcio, personaje providencialmente presente en estos cuidados por su amor a la Virgen⁸⁶. También de su propia comunidad agustino-recoleta de San Millán recibe el padre Minguella ánimo y colaboración⁸⁷. De ella salen las manos y brazos que trabajan físicamente en la restauración de la valvaneriana ermita del Cristo, primero, y seguidamente de la iglesia monacal y del mismo monasterio⁸⁸. De ella surgen eficaces predicadores que, con el padre Toribio a la cabeza,

⁸³ «Los pastores se habían apoderado de las ruinas, aprovechando las piedras de los edificios para hacer hasta treinta y seis corrales, donde encerraban sus ganados» (MINGUELLA, T., *Valvanera. Imagen y Santuario. Estudio histórico*. Madrid 1919, 8).

⁸⁴ URCEY, A., *Historia de Valvanera*. Logroño 1932, 494. Cf. BENGEOA, J. M., «La devoción del padre Minguella a la Virgen de Valvanera», en *BPSN* 106 (2016) 115-156.

⁸⁵ JARAUTA, R., «Valvanera y los agustinos recoletos», en *Ibíd.* 26 (1935) 384.

⁸⁶ Cf. BENGEOA, J. M., *San Millán...*, 117 ss.

⁸⁷ «Aquel padre Santiago [Matute], que hubo día de siete sermones de Valvanera, el padre Carmelo [Ochoa], el padre Cayetano [Fernández] y toda la comunidad de agustinos [recoletos] de aquéllos. Si parecía que la Virgen les hinchaba sus corazones de su amor. ¡Si aquello parecía una locura por Valvanera!» (*Sobre Valvanera. Autógrafos del Hermano Tiburcio hallados entre las cartas del padre Minguella*, 16 (AM, leg. 124, 5)).

⁸⁸ «En catorce días estaba la ermita en pie, aseada y acogedora para el 14 de septiembre de 1880, fiesta de la Cruz y día secularmente valvaneriano. A la inauguración acudieron casi 20 pueblos de la comarca con más de 1.000 personas, que descendieron del monte decididas a seguir adelante. Esto pedían las palabras del predicador [J. M.^a García Escudero, futuro obispo de Burgo de Osma, riojano de Badarán]: *Estamos en Valvanera*. Y la gente vibró, aunque sabían que no era del todo verdad, porque estaban

con sus sermones en las misiones populares que organizan, caldean corazones y mueven voluntades de los riojanos⁸⁹ que en poco tiempo logran restaurar el cenobio mariano, adonde suben en peregrinación año tras año, hasta la gran romería del año 1889 en la cual la diócesis de Calahorra peregrina al santuario de su Patrona con motivo del décimo tercer centenario de la unidad católica española⁹⁰.

La Junta restauradora formada a instancias del obispo de Calahorra, después de fracasar las negociaciones mantenidas con los cistercienses de Monfero (La Coruña), consigue que sean benedictinos quienes vengan a Valvanera⁹¹. Los cuatro que, procedentes de Monserrat, repueblan los claustros valvanerianos llegan a ellos, junto con algún otro monje que en La Rioja ha sobrevivido a la exclaustración, dispuestos a reanudar la observancia benedictina en un monasterio previamente rehabilitado y acondicionado por una diócesis española, la de Calahorra, por las gentes de La Rioja, y por una comunidad religiosa en ella asentada, los agustinos recoletos de San Millán de la Cogolla⁹². De que la restauración lograda sea acertada, sensible a los valores espirituales que el santuario mariano representa, y cuidadosa en grado sumo con la herencia cultural que a lo largo de la historia distingue siempre a la abadía benedictina de Valvanera y, por lo mismo, coronada por el éxito, se encarga, entre otros colaboradores, un fraile agustino recoleto a quien el gobierno eclesiástico del obispado de Calahorra nombra el 28 de junio de 1883 vocal de la Junta restauradora⁹³.

Para entonces la contribución valvaneriana del padre Minguella no ha sido ni pequeña ni insignificante. El es quien devuelve el archivo abacial a su lugar de origen y a sus legítimos dueños. Custodiado por Eusebio Hervías y su familia, vecinos de San Millán, la historia de la antigua abadía retorna a Valvanera por medio del rector de los agustinos

a unos cientos de metros. Los devotos se fueron crecidos a sus pueblos viendo que el fervor aumentaba y calentaba La Rioja» (SÁINZ RIPA, P., *o. c.*, 186-187).

⁸⁹ «Como siempre volvían a San Millán estos predicadores entusiasmados del resultado final de cada novena y contando maravillas de aquellas explosiones de amor mariano en todos los fieles, no es extraño que toda la comunidad de aquel convento vibrase al unísono aquellos años con un cariño grande por todo lo relacionado con la restauración de Valvanera» (JARAUTA, R., «El hermano Tiburcio y la restauración de Valvanera», en *BPSJ* 12 [1961] 217).

⁹⁰ Cf. BENGÓA, J. M., *San Millán...*, 187 ss. SÁINZ RIPA, P., *o. c.*, 192-199.

⁹¹ Cf. BENGÓA, J. M., *San Millán...*, 231-232.

⁹² Cf. *Ibíd.* 233-235.

⁹³ Cf. AM, leg. 124, 5.

recoletos. Esto demuestra que la restauración de este cenobio no está motivada por el supuesto romanticismo decadente con el que algunos autores ven la figura del Hermano Tiburcio cuyos desvelos por el monasterio benedictino son dignos de toda loa y reconocimiento⁹⁴. Pero no hasta el punto de fijar la atención sólo en él para cometer el error de afirmar que la restauración es obra en exclusiva de un ermitaño hirsuto y montaraz, «genuino vástago de esa generación de santeros que dejaron por los pueblos una estela de admiración, de penitencia y poesía imborrables»⁹⁵. Junto a él, y antes que él, fray Toribio Minguella. Y con él y bajo su dirección, el ímprobo esfuerzo de predicar por los pueblos de La Rioja Alta triduos y novenas para mover los corazones riojanos a favor de su Patrona. Porque la restauración de Valvanera es, sobre todo, una obra de corazón ardiente e inteligencia fina y finura espiritual, tal y como pone de manifiesto el gesto del padre Minguella. Así lo reconoce el prior benedictino:

«Me olvidaba de lo principal. Al mismo tiempo que el archivo vino el cuadro de nuestro padre San Benito, de cuya donación es vuestra reverencia el principal autor según vuestras noticias, por lo cual quedamos agradecidos todos y por todos me reconozco de vuestra reverencia afectísimo y seguro servidor que besa su mano»⁹⁶.

Esto, con ser mucho, no lo es todo. Lo más importante de esta empresa es la devolución de la imagen bendita de la Virgen Serrana a su camarín benedictino en Valvanera. Sin ella, ni el valle ni el monte, ni el río ni el bosque, ni la devoción ni la emoción tienen sentido. Pues bien, como la vigilancia que sobre las ruinas del monasterio de Valvanera el obispo de Calahorra encomienda a los párrocos de Estollo y Tobía no logra impedir los frecuentes robos, el arcipreste de Nájera decide trasladar la imagen de la Virgen a uno de los pueblos cercanos.

⁹⁴ «Lo que el Hermano Tiburcio ha hecho en Valvanera y por Valvanera no puede referirse todavía, porque, gracias a Dios, aún vive el que con su trabajo y prestigio fue parte principal en la restauración primera y segunda del templo, hecha la una en 1880 y la otra en 1896» (MINGUELLA, T., *Valvanera*, 8-9).

⁹⁵ LINAGE CONDE, A., «El santuario-monasterio de Valvanera en la restauración benedictina del siglo XIX», en BERCEO 110-111 (1986) 220.

⁹⁶ SOBRÓN, F., a T. Minguella (*Valvanera 13 diciembre 1888*): AM, leg. 133, 1. Es una pena, aunque pueda resultar lógico, que en otros relatos benedictinos sean ignorados los trabajos del padre Minguella en favor de la restauración del monasterio riojano, cf. ZARAGOZA PASCUAL, E, *Los generales de la congregación de San Benito de Valladolid (1801-1893)*. VI. Abadía de Silos 1987, 332-333.

Brieva de Cameros, que eclesiásticamente pertenece a la archidiócesis de Burgos, se alza con el trofeo sacro, y el 18 de diciembre de 1839 recibe en su templo parroquial la imagen de María de Valvanera. Pasan los años. Y cuando la restauración toca a su fin porque en sus claustros habita de nuevo la comunidad benedictina, se impone la evidencia de que la continuidad de la misma y la viabilidad del monasterio exige que la Reina de los Distercios regrese a su trono en la montaña sagrada. Los vecinos de la villa de Brieva de Cameros, que providencialmente acogen en su iglesia parroquial la imagen santa, protegiéndola así del abandono en que había quedado por la marcha de sus capellanes exclaustrados, no permiten que sea devuelta a su trono secular⁹⁷. Es entonces cuando el superior de la recién formada comunidad escribe al padre Minguella:

«Hemos visto en los periódicos que el último día de la novena que ahí acaban de celebrar a la Virgen de Valvanera sus cofrades [se refiere a la madreleña parroquia de San Ginés, donde la Virgen de Valvanera tiene altar propio] había de predicar el señor obispo auxiliar, padre Tomás Cámara. Supongo a vuestra reverencia relacionado con él, como paisano y como agustino. Públicas son las simpatías que en la corte ha sabido granjearse su señoría ilustrísima, y estoy persuadido que no será pequeña su influencia para con los cofrades de Valvanera, cuyo hermano mayor es su majestad el rey. Por más que la traslación [de la imagen desde Brieva hasta Valvanera] es asunto de la Iglesia, creo que va a ser necesario acudir al rey. ¿No sería oportuno que el señor obispo auxiliar se encargara de las gestiones que ustedes creyeran convenientes?»⁹⁸.

Las conversaciones así iniciadas llegan a buen puerto y, finalmente, el 22 de diciembre de 1885 la imagen de la Virgen de Valvanera regresa a su santuario. Las gestiones y trabajos de monseñor Cámara, OSA, y del padre Minguella alcanzan su propósito. Los monjes benedictinos no se olvidan de tantos favores, y en la romería del año siguiente reservan para el obispo de Salamanca el sermón del domingo 30 de mayo, si bien reconocen que «muy lejos está para poder complacernos»⁹⁹. Aun así, el superior de Valvanera pide al padre Minguella escriba a monseñor Cámara rogándole acepte la invitación.

⁹⁷ Cf. SÁINZ RIPA, P., *o. c.*, 179-191.

⁹⁸ PRADO, O., *a T. Minguella (Valvanera 29 octubre 1884)*: AM, leg. 133, 1.

⁹⁹ Id. (*Valvanera 15 abril 1886*): *Ibíd.*

Ciertamente, fray Toribio no es el único que personaliza en exclusiva el fervor valvaneriano en La Rioja. Pero él es quien, junto con otras personas no menos providenciales, aviva todavía más ese fervor, esa convicción, ese deseo, ordenándolo y dirigiéndolo a la consecución de lo que se pretende: primero, restaurar el monasterio; segundo, traer a Valvanera una comunidad de monjes benedictinos; tercero, entronizar de nuevo en su hogar a la que es fundamento y da sentido a toda la empresa: María de Valvanera. Cincuenta años después, la Junta organizadora cierra sus trabajos conmemorativos dedicando un óleo al padre Minguella,

«uno de los más entusiastas y elocuentes propagandistas en la misión restauradora de Valvanera llevada a cabo por los beneméritos padres agustinos [recoletos] de San Millán de la Cogolla. El cuadro mide por el interior 1,13 metros de alto y 0,90 de ancho. Es obra maestra, ejecutada en Logroño por el pincel del artista Vanrey. Llegó el día 31 de mayo y se colocó en la sacristía haciendo pandán [pendant] con el del señor obispo de Osma, José M.^a [García] Escudero, muy devoto y bienhechor del santuario»¹⁰⁰.

Pero los afanes del padre Toribio no se detienen aquí, como lo demuestra el que 36 años después diera a la imprenta otro librito, en 8^o, de 118 páginas, librito que contiene la hasta entonces versión inédita de la *Historia latina de Valvanera* y su traducción al castellano hecha por el propio autor del libro¹⁰¹. Quienes en él esperaban divertirse con anécdotas y memorias de los avatares restauradores del santuario se encuentran con una obra original, de sobria erudición y ceñida a lo que a un historiador serio y responsable le interesa: las fuentes históricas que garantizan, sostienen y explican la devoción de La Rioja a la Virgen de Valvanera. Sin embargo, y sin ánimo de mantener controversia alguna, hacia la que su ánimo siempre demuestra enorme desagrado, el autor del libro pide que cuando se escriba una nueva historia de Valvanera, «sin los prejuicios de las que hay impresas y basadas en la verdad, pues a la Santísima Virgen, Madre del que es la verdad, sólo ésta le agrada»¹⁰² se dedique, como es de justicia, un capítulo a exponer lo que en pro del santuario y monasterio ha hecho la Orden

¹⁰⁰ *Ecos de Valvanera* 9 (1936) julio n^o 99, 11-12.

¹⁰¹ Cf. SANTIAGO VELA, G. DE, *o. c.*, 505.

¹⁰² MINGUELLA, T., *Valvanera*, 12.

de agustinos recoletos¹⁰³. Al respecto es elocuente el testimonio del Hermano Tiburcio:

«Sólo puedo decir que en esta restauración han sido antes los agustinos [recoletos] y los que han dado culto a la Virgen y así cooperando con sus trabajos antes que los benedictinos, pues éstos vinieron a cosa hecha, a establecerse»¹⁰⁴.

Monseñor Minguella compone este libro un año antes de fallecer, cuando, aceptada su dimisión el año 1917¹⁰⁵, nuestro autor se retira al colegio de Marcilla. Ese mismo año se dirige por escrito al abad de Valvanera solicitándole una copia de la *Historia latina* del monasterio. El ejemplar del original, que dice haber visto, se guarda en el AHN de Madrid, no en el archivo del monasterio riojano. Aquí solamente existe la copia realizada por el padre Benito Rubio¹⁰⁶, quien, allá en el siglo XVIII, desea incluirla en la segunda parte manuscrita de su historia, segunda parte que todavía permanece inédita¹⁰⁷. El padre abad accede gustoso a la petición del obispo Minguella, y le comunica que «he mandado a un padre que saque copia exacta de ésta del padre Rubio, y se la remitiré en cuanto que la termine»¹⁰⁸. El padre Minguella quiere publicar la versión latina de la *Historia* «a fin de salvarla para lo sucesivo». Y así lo hace, precedida de su estudio y acompañada de la traducción castellana. El propósito del obispo Minguella al tomar la pluma para redactar su obra es

¹⁰³ Cf. BENGEOA, J. M., *San Millán...*, 195. No creo que el deseo del padre Minguella haya quedado cumplido con la citada historia de Pelayo Sáinz Ripa.

¹⁰⁴ *Sobre Valvanera* (AM, leg. 124, 5).

¹⁰⁵ «Finalmente, el 23 de marzo de 1917 se soluciona todo: 'El 28 vino el señor provisor y el 31 hizo su entrada el prelado'. Ya puede el padre Minguella dirigirse hacia el lugar que, un año antes, anunciaba como su probable retiro: Marcilla» (BENGEOA, J. M., «Igea y el padre Toribio Minguella», en *BPSN* 104 (2014) 220.

¹⁰⁶ «Si bien no le desagradaban las aguas de las malas fuentes indicadas [los falsos cronicones de Julián [Lupián] de Zapata], bebió, sin embargo, y con mayor avidez que sus predecesores, en la *Historia latina* que en el siglo XV, año 1419, tradujo del castellano el abad D. Domingo Castroviejo» (MINGUELLA, T., *Valvanera*. 19).

¹⁰⁷ *Historia del venerable y antiquísimo santuario de Nuestra Señora de Valvanera*. Logroño 1761. «El padre Rubio estudió algo mejor el archivo, y además de la publicada dejó otra que llaman *historia manuscrita*, aunque él la tituló *Resumen, compendio, o Dietario del Archivo de Valvanera*» (*Ibíd.*).

¹⁰⁸ URCEY, A., a T. Minguella (*Valvanera 23 junio 1917*): *Sobre Valvanera* (AM, leg. 124, 5).

«hacer, no una historia, trabajo superior a mis fuerzas, sino un breve estudio histórico que sirva como de introducción a la todavía inédita *Historia latina*, que, traducida al castellano, se escribió el año 1419»¹⁰⁹.

Así es como nace y para lo que nace *Valvanera. Imagen y santuario*. A los sucesos acaecidos en torno a y por causa de la restauración valvaneriana de los años ochenta del siglo XIX sólo les dedica el escueto *preliminar*, prólogo a la obra en el que deja claramente expresada su admiración por Tiburcio Lanas:

«Lo que el hermano Tiburcio ha hecho en Valvanera y por Valvanera no puede referirse todavía, porque, gracias a Dios, aún vive el que con su trabajo y prestigio fue parte principal en la restauración primera y segunda del templo, hecha la una en 1880 y la otra en 1896»¹¹⁰,

Y a la vez expresa un deseo:

«¡Ojalá que al nuevo historiador le pueda servir de algo el presente estudio, en el que consigno con toda lealtad mi parecer, sin la pretensión de imponerlo y sin otro valor que el de las razones o verosimilitudes en que se apoya»¹¹¹.

De introducción al núcleo de su investigación le sirve un breve estudio sobre el origen y significado de los actuales topónimos «Cogolla» y «Valvanera», estudio que realiza con relevante maestría, puesto que se mueve a gusto en un terreno tantas veces explorado por él *de visu* como contemplado en la soledad del estudio de códices y legajos. De ahí pasa a la enumeración de las historias de Valvanera publicadas desde el siglo XVII hasta el momento en que él confecciona su obra, deteniéndose en la que le interesa: la manuscrita e inédita, aunque mutilada, *Historia de Valvanera* en versión latina del año 1419, traducción debida al abad Domingo de Castroviejo¹¹², porque es, según el padre Minguella,

¹⁰⁹ MINGUELLA, T., *Valvanera*, 5-6.

¹¹⁰ *Ibíd.* 8-9.

¹¹¹ *Ibíd.*, 12.

¹¹² «De lo que no cabe duda es de que Castroviejo traduce al latín, o manda traducir, la *Historia Romanzada de Valvanera* [...] Esta traducción lo hace famoso en la historia del monasterio, con la sombra inevitable de la pérdida del código romanizado. Que también lo pudo perder otro» (SÁINZ RIPA, P., *o. c.*, 125).

«un documento muy estimable. A mediados del siglo XIII se consignaron en la primitiva narración las verdaderas y sólidas tradiciones acerca del hallazgo de la sagrada imagen y de los principios del santuario y monasterio»¹¹³.

El padre Minguella pretende con el estudio y la publicación de la *Historia latina*¹¹⁴ ayudar a poner bases sólidas para la historiografía crítica y científica que sabe tiene que llegar inexorablemente a colocar la auténtica verdad valvaneriana en el sitio que le corresponde. Pero estos principios metodológicos no acortan el vuelo de su privilegiada inteligencia, como tampoco los de su exquisita sensibilidad. Y sintiéndose lo que es, libre en las altas esferas del espíritu, el polifacético riojano avanza la hipótesis, bien fundada por otra parte en argumentos y pruebas convergentes, «verosimilitudes» las llama él¹¹⁵, de que el autor de la primitiva historia de Valvanera, *metrice in vulgari composita*, es, porque otro no puede ser, el maestro Gonzalo de Berceo.

A esta conclusión llega el padre Minguella porque plantea la cuestión de la autoría de la historia de Valvanera, versificada en *román paladino*¹¹⁶, más allá y por encima de los murallones en que, a veces, la más exquisita y cicatera metodología pretendidamente científica convierte sus propios e inamovibles principios. Aquí estamos, dice el autor, ante «un suceso maravilloso y de orden cristiano acaecido en La Rioja, a poca distancia del valle de San Millán»¹¹⁷. Esta originalidad es la que hace imposible que a la cuestión planteada sobre la autoría de la historia romanizada se pueda responder con garantías de hallar la verdad solamente desde la crítica textual y con sólo la supuesta asepsia que proporcionan los antiguos códices. La «verosimilitud» de que don

¹¹³ MINGUELLA, T., *Valvanera*, 21-22.

¹¹⁴ «A pesar de estos y otros defectos, todavía es, como ya dijimos, la *Historia latina* de grande estimación, y mientras no aparezca la castellana, o se encuentren documentos en contrario, el relato latino debe ser el texto en el que se funden los que del santuario y monasterio primitivos de Valvanera escriban» (*Ibid.*, 52).

¹¹⁵ «Pues si aquilatáramos las historias en la piedra de toque de una crítica sutil y despiadada, habría que desechar por completo gran número de relatos muy respetables y aun venerandos» (*Ibid.*, 51).

¹¹⁶ «Por consiguiente, lo que trasladó al latín estaba escrito en el naciente castellano y versificado: concretando que el lenguaje era vulgar, o sea, el llamado por Berceo *román paladino*. Y como atribuimos fundamentalmente a este autor la paternidad de la obra, creemos que ese román paladino empleado en la historia de Valvanera, iba versificado en alejandrinos, metro usado por el Maestro» (PÉREZ ALONSO, A., *Historia de la real abadía-santuario de Nuestra Señora de Valvanera, en La Rioja*. Oviedo 1971, 442).

¹¹⁷ *Ibid.*, 25.

Gonzalo sea el autor de la primitiva historia de Valvanera la encuentra el padre Minguella aquí:

«Guardaban los monjes de San Millán todas las obras de Berceo, pero la historia de Valvanera fue sin duda entregada por su autor a don Juan Sánchez, y se custodiaba en el monasterio de Valvanera. Una vez traducida al latín en los comienzos del siglo xv, fue, como dice el P. Rubio, *consumido* el original... ¡Qué pérdida tan lamentable!»¹¹⁸.

Nada sabemos por la historia antigua de la invención del sacro simulacro mariano, y lo que dice son interpolaciones espúreas de las que se aprovechan los fautores de la leyenda que atestiguan la presencia en Valvanera de san Atanasio allá por el siglo iv. En su refutación emplea el padre Minguella dos páginas escasas. Pero lo hace con un lenguaje equilibrado y respetuoso, intentando explicar el origen de esta invención y del culto que el santo recibe en el monasterio desde el siglo xv, todo ello avalado incluso por una bula de Paulo III. Esta situación, no la presencia de san Atanasio en Valvanera, relato cuya veracidad el padre Minguella no admite¹¹⁹, queda explicada por la manda de Pedro Fernández de Velasco, que el monasterio acepta precisamente en el año 1426, comprometiéndose los monjes en justa correspondencia a recitar cada día después de vísperas una antífona y oración, amén de cantar una misa con responso en honor de san Atanasio todos los años el día de san Marcos evangelista¹²⁰. Sin embargo, a costa de cotejar fechas, palabras y estilos, el obispo recoleto se atreve a afirmar «que la Virgen de Valvanera fue descubierta por Nuño y Domingo a principios del siglo x, o, lo más pronto, a fines del siglo ix»¹²¹.

El abadologio, o sea, la historia de los abades de cualquier institución religiosa, es fuente importante para la historia de la misma, puesto que proporciona interesantísimas noticias al investigador. Por eso «el abadologio ha sido uno de los géneros más cultivados de la historiografía monástica»¹²². Es lo que hace Minguella porque la primera lista

¹¹⁸ *Ibíd.*, 26.

¹¹⁹ «... me parece muy inverosímil que en el siglo iv, cuando aún no se habían descubierto ni acaso tallado la Imagen de Nuestra Señora, cuando el sitio donde está Valvanera era una sierra abrupta e inhabitada, como nos lo dice la historia antigua, viniese allí san Atanasio y permaneciese algunos años y hasta fuese cocinero...» (*Ibíd.*, 38).

¹²⁰ *Ibíd.*

¹²¹ *Ibíd.*, 34. Minguella no está de acuerdo con esta interpretación, cf. *Ibíd.*, 88 ss.

¹²² GARCÍA TURZA, F. J., *El monasterio de Valvanera*, 167.

de los abades de Valvanera se encuentra al final de la *Historia latina*, puesta allí por Domingo de Castroviejo. Sobre lo descubierto por sus antecesores en este trabajo, Rubio, Casas y Urcey, nuestro autor da un paso más:

«Consultadas las escrituras de los archivos de Valvanera y San Millán, y otros documentos que se citan, pongo el siguiente catálogo abarcando sólo el tiempo de los tres primeros siglos, y documentándolo siempre que haya datos»¹²³.

Finalmente, y después de reivindicar para la historia en romance el valor histórico que le pertenece por estar fundada en la tradición, así como también la honradez y solvencia de su autor, Gonzalo de Berceo, a la hora de exponer los hechos históricos que relata en sus composiciones, el padre Minguella publica «a continuación la historia latina de Valvanera, hasta hoy inédita, y al final damos su traducción castellana»¹²⁴. La copia que transcribe el padre Minguella en su libro se debe a «uno de los monjes que ahora residen en Valvanera, [que] copió fielmente en el mes de julio de 1917 la historia primitiva con la misma puntuación del original»¹²⁵.

La obra del padre Minguella es muy bien recibida tanto por la crítica literaria y científica¹²⁶ como por los devotos valvanerianos. Ambas reconocen la originalidad de haber publicado con su traducción al castellano la historia latina, «texto del siglo xv, que contiene la tradición (más o menos legendaria) en cuanto a los detalles de la época primitiva del monasterio y de la santa imagen»¹²⁷. Por todo ello, por lo que el padre Minguella afirma y por lo que niega, el abad de Valvanera muestra su conformidad. Y afirma, al mismo tiempo, que «siempre es mejor que se me haya adelantado»¹²⁸. Esta afinidad de

¹²³ MINGUELLA, T., *Valvanera*, 41.

¹²⁴ *Ibíd.*, 53.

¹²⁵ *Ibíd.*

¹²⁶ «Parece que equivocadamente se ha venido atribuyendo la referida historia a un abad Juan Sánchez, pero el padre Minguella deshace este error y vindica para Berceo la paternidad de la obra. Publíquese la versión latina de ésta acompañada de una traducción castellana, y es indudable que será agradecida la publicación de una historia de tal importancia que hasta ahora había permanecido inédita» (SANTIAGO VELA, G. DE, *o. c.*, 505).

¹²⁷ ALONSO, I., *a T. Minguella (Santo Domingo de la Calzada 22 junio 1919)*: AM, leg. 132, 3.

¹²⁸ URCEY, A., *a T. Minguella (Valvanera 5 junio 1919)*: AM, leg. 133, 1.

criterio lleva al monje benedictino a aceptar la más novedosa aportación del padre Minguella a la historia de la literatura patria, a saber, que el autor de la historia romanceada de Valvanera, original traducida al latín por el abad Domingo Castroviejo en 1419, tiene por autor al mismo Gonzalo de Berceo. Y así lo publica: «Hoy parece cierto y seguro que fue obra del poeta don Gonzalo de Berceo, quien en otras de sus obras hace repetidas alusiones a nuestro santuario, que visitó varias veces»¹²⁹.

Toribio Minguella está considerado por la crítica contemporánea como uno de los investigadores más rigurosos de las fuentes valvanerianas¹³⁰, quienes, «por haber estudiado a fondo y serenamente los documentos mismos, auténticos, nos revelaron muchas cosas que no supieron interpretar fielmente los anteriores»¹³¹. Esta es una garantía no pequeña que engendra «un grado de certeza muy elevado» a favor de la autoría *gonzaliana* de la Historia de Valvanera, certeza «que mi humilde estudio aún acrecienta más al probar que dicho autor, además de clérigo y poeta, fue un personaje que no era monje de Valvanera ni vivió en Valvanera»¹³².

Menor aquiescencia a la tesis central de Minguella encontramos entre la crítica bibliográfica, más o menos especializada, del momento. Aunque no regatea elogios a la obra y, sobre todo, a la persona de su autor, se muestra cauta y precavida en el momento de avalar la paternidad del maestro Gonzalo:

«¿Quién sabe si no aparecerá el mejor día entre la balumba de documentos y códices de nuestros archivos y bibliotecas? De todos modos siempre cabrá la honra al padre Minguella de haber señalado la pista de una nueva obra del maestro de la cuaderna vía»¹³³.

De acuerdo está quien firma con las iniciales M. C. en que el padre Minguella prueba suficientemente que el autor de la historia primitiva no es el abad don Juan Sánchez, aunque los argumentos aducidos a favor de Gonzalo de Berceo «si en verdad no son del todo decisivos, no puede negarse que sean lo suficientemente sólidos para engendrar

¹²⁹ ID., *Historia de Valvanera*. Logroño 1932, 7.

¹³⁰ Cf. GARCÍA TURZA, F. J., *El monasterio de Valvanera*, 167.

¹³¹ PÉREZ ALONSO, A., *Historia*, 22.

¹³² *Ibíd.*

¹³³ *Razón y Fe* 57 (1920) 383.

una fundada probabilidad»¹³⁴, estimación con la que el padre Minguella está de acuerdo puesto que él sólo reivindica «verosimilitud» para su hipótesis. Y por tal, por verosímil, es aceptada desde entonces hasta el presente, y hoy por hoy, esta cuestión no despierta ni mayor inquietud ni mayor interés, por lo que quizá pueda mantenerse que la afirmación de que muy probablemente sea Gonzalo de Berceo el autor de la historia romanizada de Valvanera permanece «en pacífica posesión». Ésta es también la opinión de quien bien conoce tanto autor como obra: «El padre Minguella, fundado en razones de fuerte probabilidad, que sólo a él se le pueden ocurrir, presume que es don Gonzalo. En adelante, todos los que tratan de Valvanera dan por buena la presunción razonada del P. Minguella»¹³⁵.

Y así es, en efecto. Estas son las primeras palabras con las que el autor más reciente de una historia del monasterio riojano inicia su ensayo: «La historia que se escribe en los últimos siglos sobre Valvanera se enorgullece de asentarse en la *Historia Latina* del siglo XIII, que tiene su origen en Berceo». Y prosigue: «La joya literaria de Berceo pasó del «román paladino» al latín en 1419 por orden del abad Domingo Castroviejo que estimaba la lengua latina como más noble y digna que el naciente castellano en que el pueblo se entendía»¹³⁶. Y en nota a pie de página anota: «La autoría de la «*Historia latina en su lengua materna y en verso*» es atribuida a Berceo por todos los autores modernos desde Toribio Minguella en 1919 hasta hoy»¹³⁷.

AFICIONES DEL PADRE MINGUELLA

Sería injusto no recordar la contribución del padre Minguella en el rescate, conservación y recuperación del texto grabado en dos lápidas romanas halladas en el valle de San Millán, prueba fehaciente de la romanización de aquellas tierras¹³⁸. Minguella no es experto en epigrafía. Por eso da cuenta al padre Fidel Fita del hallazgo de esos

¹³⁴ *La Ciudad de Dios* 123 (1920) 60.

¹³⁵ ALESANCO, T., «El padre Minguella, agustino recoleto, riojano desconocido en su tierra», en *BPSJ* 29 (1978) 338.

¹³⁶ SÁINZ RIPA, P., *o. c.*, 17.

¹³⁷ *Ibid.*, nota 2, p. 17.

¹³⁸ «No consta un camino por el valle del Cárdenas, pero los restos de aras e inscripciones nos certifican la presencia romana mantenida en este valle» (OLARTE, J. B., *España en ciernes*, 20).

vestigios romanos. Y en el informe que el sabio jesuita presenta a la Real Academia de la Historia sobre el libro *San Millán de la Cogolla. Estudios histórico-religiosos*, añade: «No dejaré de hablaros de dos lápidas romanas, inéditas, halladas en el Valle de San Millán cuyas copias, en tamaño natural, me ha franqueado el padre Minguella»¹³⁹. Este es quien, a petición del académico, le suministra calcos de los textos que en aquellas aparecen, calcos que a su vez recibe el comisario provincial recoleto en Madrid del entonces párroco de San Millán, padre Enrique Pérez, futuro primer prior general de la Orden de agustinos recoletos. Sobre ellos trabaja el padre Fita para conseguir la lectura exacta del texto y la interpretación correcta del mismo¹⁴⁰. Pero Minguella ya tiene su recompensa. La segunda lápida, la conservada en el pueblo de San Andrés, es, a su juicio un ara en la que se lee la palabra *Dercetio*, «y esto, para mí, nos da resuelta la situación del monte Distercio», en cuya angosta espesura el joven Millán, concluido su aprendizaje en Bilibio, busca la soledad y la oración. La epigrafía misma ratifica lo escrito por san Braulio y confirma las tesis riojanas sobre la patria de san Millán¹⁴¹.

EN LA PRENSA MADRILEÑA

«Después de su etapa en San Millán continuó como comisario y vicario provincial de Manila en Madrid, donde destacó como intelectual de rango en los principales foros del saber»¹⁴². Así se expresa uno de los más recientes biógrafos del fraile riojano. Sus frases nos sirven de entradilla a una nueva etapa de la actividad del padre Minguella, actividad que va desde el nombramiento como vicario y procurador provincial hecho por el capítulo de su Provincia religiosa el año 1882, hasta la promoción al episcopado en 1894. También estos

¹³⁹ HERMOSILLA, V., *o. c.*, 165.

¹⁴⁰ «Fidel Fita editó inscripciones de casi todas las regiones españolas, pero la heterogénea y poco uniforme red de correspondientes de que dispuso hace que existan zonas ‘oscuras’ en sus investigaciones» (ABASCAL PALAZÓN, J. M., *o. c.*, 143).

¹⁴¹ Cf HERMOSILLA, V., *o. c.*, 164-172. Las aficiones arqueológicas, numismáticas y epigráficas mostradas en el caso de las lápidas romanas descubiertas en el Valle acompañan al padre Minguella ya por siempre, como demuestra sus estudios sobre la identificación de Igea con la medieval Segada (Cf. AM, leg. 126, 7). «De estas especialidades nos ha dejado el padre Minguella abundantes anotaciones y numerosos apuntes, si bien, y para nuestro infortunio, inconclusos y dispersos» (BENGOA, J. M., «Igea...», 159).

¹⁴² ABAD LEÓN, F., *o. c.*, 183.

trabajos tienen su influencia en la vida comunitaria y se dejan sentir en el mundo periodístico y en la opinión pública. En su condición de comisario en España se ve obligado el padre Minguella a elaborar un notable documento que podemos calificar como de misionología *avant la lettre*. Se titula «Conquista espiritual de Mindanao por los agustinos recoletos. Cuadros estadísticos». La finalidad del mismo es explicar ante la sociedad madrileña y española por medio de la metodología que anuncia el título, cómo y por qué los agustinos recoletos tienen tanto o más derecho a proseguir la conquista espiritual de la citada isla que cualquier otra corporación religiosa a la que el gobierno español desee entregársela. Sin tapujos ni cortapisas, antes al contrario, con meridiana claridad. Un buen conocedor de la historia filipina describe la situación así:

«Los recoletos no han perdonado a los jesuitas la mala jugada que éstos hicieron al desposeerles de sus curatos de Mindanao, demostrándolo así, entre otros hechos que no son de este lugar, el siguiente opúsculo: *Conquista espiritual de Mindanao por los agustinos recoletos. Cuadros estadísticos por el muy reverendo padre fray Toribio Minguella* [...] En este trabajo pone de relieve el padre Minguella, probándolo con los cuadros estadísticos que acompaña, que los recoletos han obtenido infinitamente mayores resultados que sus émulos los jesuitas en la administración espiritual de aquella importante Isla y consiguiente aumento de población»¹⁴³.

Es la *Revista Agustiniiana* la que acoge en su volumen IX la primera parte del estudio, cuya publicación es inmediatamente suspendida *pro bono pacis*¹⁴⁴. Pero como de nuevo vuelve a agitarse la cuestión en la prensa madrileña, con *La Epoca* apoyando la opción recoleta y *El Día* haciendo lo propio con la jesuítica, la publicación agustina, titulada a partir de 1887 como hoy la conocemos, *La Ciudad de Dios*¹⁴⁵, presta

¹⁴³ MONTERO Y VIDAL, J., *Historia general de Filipinas desde el descubrimiento de dichas islas hasta nuestros días. Tomo III*. Madrid 1895, 100.

¹⁴⁴ Irónicamente se expresa así quien, en el momento de escribir su carta, es secretario de la Provincia: «Cuando nada puedan contestar, vendrá la visita de un prócer jesuita, solo, con bandera de paz y mano de amigo, diciendo al padre Minguella: *Tiene usted razón, pero callemos, que los tiempos no son de riñas sino de aunar energías y de combatir a esos bribones de liberales...* Si no es que le dicen al nuncio: *Ruegue vuestra eminencia al padre Ñigo [Narro] que cese la cuestión. Buenos están ellos*» (MAYANDÍA, F., a T. Minguella [*Dumaguete 26 diciembre 1891*]: AM, leg. 132, 1).

¹⁴⁵ Con la aprobación de monseñor Tomás Cámara, a la sazón obispo de Salamanca, *Revista Agustiniiana* «toma el título de *La Ciudad de Dios*, se convierte en bimensual y

las páginas de su volumen XXXVI como escenario y escaparate de los argumentos del padre Minguella. Merece la pena reproducir el siguiente —y extenso— párrafo:

«La conducta incalificable de una campaña que condenaba al olvido los trabajos de los padres agustinos descalzos por la evangelización de los isleños de Mindanao, campaña sostenida por la mala fe del que sabiendo la verdad, no solamente la oculta sino que la adultera explotando la credulidad e ignorancia del público, fue la que motivó este trabajito compuesto casi todo él de números, que son los argumentos más contundentes para refutar la falsedad y la mentira. La historia de la impresión que causaron las cifras del padre Minguella, de los medios que se pusieron en juego para impedir la continuación de los cuadros estadísticos, con otras mil cosas que alguno se encargará de publicar cuando menos piensen los interesados, será indudablemente de mucha instrucción cumpliendo su fin principal, cual es el de dar a cada uno lo suyo. Escribióse al final del artículo la indicación consagrada *se continuará*, porque, efectivamente, el padre Minguella había dicho muy poco en comparación de lo que faltaba por decir; sólo descubría una parte de la verdad y era necesario decirla toda; pero por la causa y medios aludidos se consiguió de la excesiva indulgencia del autor que la publicación se interrumpiera. Excusamos decir que en dichos cuadros se demuestra gráficamente la labor de los padres Recoletos y Jesuitas en Mindanao. Pasados algunos años, la campaña de propaganda de las misiones de aquella isla volvió a reanudarse, y el padre Minguella tuvo que salir otra vez por los fueros de la verdad y la justicia, continuando sus cuadros estadísticos en el volumen 26 de *La Ciudad de Dios*. Allí puede verse lo que escribieron *La Época* y *El Día* sobre las misiones recoletas y jesuitas y la contestación mesurada, sobria y al mismo tiempo convincente que a ambos periódicos dio el padre Minguella a fin de que cesase aquella *campaña de predilecciones*»¹⁴⁶.

extiende su programa hasta ser una revista universal de alta divulgación. Ha conservado hasta nuestros días este título y este programa y es en su género una de las mejores revistas publicadas en lengua española» (ORTIZ, A., «Cámara y Castro [Tomás], en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Tome Onzième*. Paris 1949, 537-538).

¹⁴⁶ SANTIAGO VELA, G. DE, *o. c.*, 449-500. Siempre encontró el padre Minguella acogida en las páginas de la *Revista Agustiniiana* y, después, en *La Ciudad de Dios*. «Antiguo colaborador» le llama esta última en la recensión a su primera carta pastoral a los fieles portorriqueños de su nuevo obispo, motivo por el cual la redacción de la revista le desea «largos años de vida para bien de su diócesis, honra de la corporación agustiniana y prestigio de la Patria española» (*La Ciudad de Dios* 36 (1895) 220-221).

CONGRESOS CATÓLICOS NACIONALES

Los últimos quince años del siglo XIX son de especial tensión y vitalidad en la sociedad española. También en su iglesia. Animados por el papa León XIII, los obispos españoles trabajan para que los católicos se impliquen en la vida social y política, y se interesen por la solución de los problemas que ocupan y preocupan a los ciudadanos normales y corrientes. Monseñor Ciriaco María Sancha, inspirado en la encíclica *Libertas* y en el ejemplo de otros países, toma en marzo de 1888 la iniciativa de impulsar en España la institución de los Congresos Católicos Nacionales¹⁴⁷ «como instrumentos de unión de los católicos españoles y apoyo a una labor política a favor de la sociedad española, hija de la restauración de la monarquía borbónica (1874)»¹⁴⁸. A juicio de García de Cortázar, el obispo de Salamanca, Tomás Cámara, OSA, es

«el alma de los Congresos católicos¹⁴⁹. Junto con la mayoría del episcopado, pretendía la unidad transversal de los católicos al margen de las afiliaciones partidistas, para defender los valores religiosos y los derechos de la Iglesia en los medios de comunicación y en la vida política. Al constatar el escaso resultado de esta fórmula, Cámara llegó a pensar, anticipándose a su tiempo, que los católicos podrían sólo unirse en una acción social conjunta»¹⁵⁰.

Pues bien, el padre Minguella participa en los dos primeros Congresos citados. En el primero, Madrid 1889, expone, en sintonía con lo pretendido por los organizadores¹⁵¹ la historia incipiente de la no

¹⁴⁷ «La meta de estas reuniones la señalaba León XIII al cardenal Sancha, arzobispo de Toledo, en la carta que le dirigió el 19.IV.1889, con motivo del primero de estos Congresos, celebrado en Madrid» (MARTÍ, C., «Congresos Católicos Nacionales», en ALDEA, Q.-MARÍN, T.-VIVES, J. (dir.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España I*. Madrid 1972, 604). Monseñor Sancha es nombrado cardenal el 18 de julio el año 1894.

¹⁴⁸ BENGOA, J. M., *Historia general de la Orden de Agustinos Recoletos XIII*. Madrid 2015, 245.

¹⁴⁹ Así lo adjetiva Manrique, A., «Cámara y Castro, Tomás OSA», en ALDEA, Q.-MARÍN, T.-VIVES, J. (dir.), *o. c.*, 323.

¹⁵⁰ ORCASITAS, M. A., «Cámara y Castro, Tomás», en RAH, *o. c.*, X. Madrid 2012, 585. Esta es la idea que Rafael M^º Sanz de Diego tiene de la naturaleza y finalidad de estos Congresos, cf. «La Iglesia española ante el reto de la industrialización. Aspectos económicos y sociales», en GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia española V. La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)* Madrid 1979, 624.

¹⁵¹ «El primer Congreso (Madrid 1898) abordó la cuestión social con óptica mayoritariamente benéfica y paternalista» (*Ibíd.*).

menos incipiente congregación religiosa Siervas de María¹⁵². En el progreso de esta comunidad religiosa juegan un papel nada desdeñable los agustinos recoletos Gabino Sánchez y Ángel Barra, continuadores de la obra que con tanta generosidad y acierto iniciara el presbítero Miguel Martínez y Sanz, aconsejado y apoyado por el arzobispo de Toledo, cardenal Juan José Bonel y Orbe. Entre las cosas curiosas que relata el padre Minguella está la noticia de que la superiora general, la hoy santa Soledad Torres y Acosta, es recibida en varias ocasiones por el papa León XIII quien siempre le muestra su apoyo y consideración. En una de ellas, su Santidad le sugiere «la conveniencia de que las Siervas de María atendiesen también a la enseñanza de niñas pobres, y por eso, desde aquella época, 1879, han fundado las Siervas con ese objeto varios asilos...»¹⁵³. Algún que otro episodio más de la vida de este instituto recoge el autor de la *Memoria* para concluir que

«institución esencialmente benéfica la de Siervas de María, y habiendo correspondido siempre al fin para que se fundó, no es posible indicar, cuanto menos explicar en sucinta *Memoria*, los bienes que el Instituto ha producido y está produciendo en bien de la humanidad»¹⁵⁴.

El padre Minguella torna a la palestra en el Congreso madrileño para leer su estudio¹⁵⁵ que responde al nº 10 del temario propuesto, a saber: *Exposición razonada a favor de la unidad de la especie humana: la filología comparada y la tradición de los pueblos confirman la procedencia de la estirpe humana de un solo hombre y una mujer, y*

¹⁵² MINGUELLA, T., *Memoria acerca del origen, desenvolvimiento, beneficios y estado actual de las Siervas de María escrita por el padre fray [...] de la Merced, agustino recoleto y leída que fue por el mismo padre en la primera sesión pública del Congreso Católico Español celebrado en Madrid el año 1889*. Madrid 1889. «Es la primera relación escrita y publicada sobre el nacimiento y desarrollo de las Siervas de María. En ella, tanto la personalidad del autor como la ocasión en que fue presentada contribuyeron poderosamente al mayor honor y conocimiento del Instituto» (PANEDAS, P., *Con María junto a la Cruz. Santa María Soledad y las Siervas de María: su espíritu*. Madrid 1984, 16).

¹⁵³ MINGUELLA, T., *Memoria*, 12.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, 20.

¹⁵⁵ MINGUELLA, T., *Unidad de la especie humana probada por la filología. Estudio del P. Fr. [...] agustino recoleto leído por el mismo padre en la sección segunda del primer Congreso Católico Nacional celebrado en Madrid el año 1889*. Madrid 1889. «Fue [el padre Minguella] notable y concienzudo tagalista, y en donde campean sus altos conocimientos de este idioma fue en el *Discurso* que pronunció en el Congreso Católico de Madrid, sobre el difícil tema...» (RUIZ, L., *Sinopsis histórica de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de las Islas Filipinas II*, Manila 1925, 250).

que tiene un antecedente en el trabajo publicado por el mismo autor un año antes¹⁵⁶. El Congreso proclama la unidad del género humano como corolario de dos verdades reveladas: la existencia del llamado pecado original y la necesidad absoluta de la Redención. Pide, sin embargo, que se expongan las razones racionales en las que se basa esa unidad de la especie humana y las que pudieran aducirse desde la filología comparada y tradición de los pueblos a favor de esa unidad y de la procedencia de la stirpe humana sólo de un hombre y una mujer. El trabajo del padre Minguella consiste en, aceptando la tesis de que los pueblos que hablan idiomas indo-europeos primitivamente tuvieron una sola lengua, fenómeno idéntico al que ocurre entre los que hablan malayo-polinesios, esa unidad está presente también entre indo-europeos y malayo-polinesios. Todos los idiomas, por distintos y distantes que sean los lugares en que se hablen, tienen un origen común y una lengua primitiva común. Es lo que Minguella intenta demostrar

«comparando el sanskrit, príncipe de los idiomas de flexión, con el tagalog, tan principal entre los idiomas aglutinantes, a fin de demostrar la unidad de origen de los indios, europeos y oceánicos; pues los ascendientes de unos y otros hablaron el mismo idioma, único que entonces existía sobre la tierra»¹⁵⁷.

La Seo de Zaragoza acoge el 5 de octubre de 1890 las sesiones del Segundo Congreso Católico español. En la cuarta sesión pública lee

¹⁵⁶ MINGUELLA, T., «Estudios comparativos entre el tagalog (Filipinas) y el sánscrito. Numerales», en *La Ciudad de Dios* 15 (1888) 319-329. Así dice la Nota de la Redacción: «Publicamos este fragmento de los estudios filológicos que está haciendo el doctísimo padre Toribio Minguella acerca de las lenguas de Filipinas, para que se juzgue de la importancia e interés de aquel trabajo» (*Ibid.*). «Varón virtuoso y sabio, está considerado como uno de los primeros filólogos de España [...]. Además de los trabajos mencionados, tiene algunos otros inéditos, entre ellos una obra muy extensa acerca de la paleografía general de Filipinas, para la cual ha sido necesario coleccionar, clasificar y estudiar profusamente los antiguos alfabetos de los indios filipinos» (*Enclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana. Tomo XXXV*. Madrid [s.a.], 608-609).

¹⁵⁷ MINGUELLA, T., *Unidad de la especie humana probada por la filología*. Madrid 1889, 31. Lengua monosilábica es la que sólo tiene raíces de una sílaba, que al mismo tiempo son palabras. Lengua aglutinante es la que tiene raíces elevadas a tema y hasta en cierto modo a la categoría de palabra por medio de sufijos y de partículas antepuestas, intercaladas o pospuestas. Lengua de flexión es la más perfecta; además de raíces, prefijos y sufijos, tienen fundidos en una sola palabra sintética los elementos que designan la significación y la relación (cf. *Ibid.*, 10-11).

el padre Minguella su ponencia¹⁵⁸. El título de la conferencia es una copia literal de la tesis final del programa del Congreso. Es interesante comprobar cómo el padre Minguella hace pública en la introducción el aprecio y consideración en que tiene al doctor Vicente de la Fuente, a quien califica de «insigne, laborioso y peritísimo aragonés que ya habrá recibido en el cielo el premio de su concienzudo trabajo» presentado en el Congreso anterior. Pero él no quiere hablar tanto del culto externo a María cuanto de la influencia que en el culto litúrgico español ha tenido y tiene el misterio de la Inmaculada. El «Discurso» es una pieza oratoria, literaria, espiritual e histórica de altos vuelos en el que su autor describe cómo a medida que va haciéndose común y pública la fe en el misterio, éste dinamiza y enriquece la vida litúrgica de la iglesia española. Afirma que el primer documento escrito donde aparece una manifestación de fe en la Purísima Concepción es el que a fines del siglo XI, poco después de la muerte de san Veremundo, se escribe en el monasterio de Irache, Navarra, próximo a la ciudad de Estella. A partir de aquí el orador discurre por la historia de España mostrando la presencia e influencia que el misterio de la Purísima Concepción tiene en los grandes acontecimientos de nuestra patria, así como los personajes devotos de la Inmaculada que trabajan porque fuera proclamada dogma de la Iglesia, lo que acontece, finalmente, el 8 de diciembre de 1854 por boca del hoy beato Giovanni Mastai Ferretti, Pío IX. El colofón y despedida del ponente son, como todo el discurso, demostración de oratoria equilibrada, retórica elegante y erudición ecuánime y documentada. En ella exhorta y pide a los católicos españoles, en sintonía con la finalidad propia de los Congresos celebrados y por celebrar, unidad ante la columna de nuestra fe, la Virgen del Pilar,

«Arca de la Alianza, de la unión sincera, definitiva, inquebrantable, el Dagón de la discordia, los ídolos del mezquino interés, de la soberbia, de la vanidad, del amor propio, como ante la columna de nuestra Inmaculada que se alza en la Piazza de Spagna en Roma caerán pronto las estatuas de los usurpadores, de los ingratos y de los apóstatas»¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Id., *Discurso acerca de la influencia del misterio de la Purísima Concepción en el culto de la Virgen María en España*. Madrid 1890. «Se reprodujo en la revista «Dogma y Razón», enero 1891 (año V), y antes en la *Crónica del Segundo Congreso*, etc. (Zaragoza 1891), págs. 333 a la 360. También salió en «La Ilustración Católica», núm. 34, año 1890» (SANTIAGO VELA, G. DE, o. c., 503).

¹⁵⁹ MINGUELLA, T., *Discurso acerca...*, 30.

Los vientos de la historia, mejor, los designios de la divina Providencia, quieren que los deberes y obligaciones de su estado episcopal faciliten que los intereses de monseñor Minguella derroten por otros paralelos. Los escasos tres años dejados en su diócesis de San Juan de Puerto Rico¹⁶⁰ son propicios para elaborar una serie de pastorales con la intención de formar la conciencia de sus feligreses¹⁶¹. Es en su nueva diócesis de Sigüenza, adonde llega el 12 de julio de 1898, donde, una vez más, empuña la pluma para de nuevo rendir un espléndido servicio a la hagiografía católica y a la espiritualidad agustino-recoleta.

HACIA LA CANONIZACIÓN DEL SIERVO DE DIOS FRAY EZEQUIEL MORENO

El 19 de agosto de 1906 fallece en el convento de Monteagudo (Navarra) san Ezequiel Moreno, obispo de Pasto, en Colombia. Quien el 22 del mismo mes pronuncia la oración fúnebre¹⁶² ante los despojos venerables depositados a los pies de la Virgen del Camino es quien escribe la biografía¹⁶³ del fraile santo tal y como lo piensa ante la tumba de su hermano y amigo. Tres años después aparece el libro soñado, un hermoso ejemplar en cuarto mayor de 484 páginas más dos sin numerar ilustrado con varios retratos de monseñor Moreno y numerosas reproducciones de objetos e instrumentos relacionados con su vida. Con este libro da su primer y definitivo paso el incipiente proceso de canonización que anida desde hace años en el corazón del obispo de Sigüenza, como lo demuestran sus propias palabras pronunciadas ante el cadáver: «He venido no sé si a predicar un sermón de honras en las exequias de un obispo, o el panegírico de un santo»¹⁶⁴. El trabajo

¹⁶⁰ «En 1894 fue nombrado obispo de Puerto Rico, cuya silla episcopal desempeñó con extraordinario celo y munificencia, siendo el último prelado español de aquella colonia, pues en 1897, poco antes de perder aquel dominio, fue trasladado al obispado de Sigüenza, cuya silla renunció humildemente en el año 1917» (*Enciclopedia Universal*, XXXV. Madrid [s.a], 608-609).

¹⁶¹ Cf. BENGÓA, J., «Monseñor Minguella, misionero...», 73-120.

¹⁶² MINGUELLA, T., *Oración fúnebre que ante el cadáver del Ilmo. y Rdmo. Sr. D. Fr. Ezequiel Moreno y Díaz, Obispo de Pasto (Colombia, América del Sur) pronunció el... en la iglesia de padres agustinos recoletos de Monteagudo (Navarra) el día 22 de agosto de 1906*. Madrid 1906.

¹⁶³ ID., *Biografía del Ilmo. Sr. D. Fr. Ezequiel Moreno y Díaz, agustino recoleto y obispo de Pasto*. Barcelona 1909.

¹⁶⁴ ID., *Oración fúnebre*, 4.

de acopiar materiales para su redacción cae sobre las espaldas del padre Alberto Fernández, secretario de monseñor Moreno. Animado por el padre Minguella, el fraile regresa a Colombia. Desde allí visita otros países de América del Sur para cumplir su objetivo. Mientras tanto brota en España el pensamiento de publicar también las cartas pastorales y otros documentos salidos de la pluma del padre Moreno. Menos de dos años cuesta ejecutarlo. En 1908 sale de las prensas un poderoso volumen en 4º de casi 600 páginas¹⁶⁵.

La influencia de la *biografía* escrita por Minguella en el proceso de canonización del obispo Ezequiel Moreno queda suficientemente demostrada si tenemos en cuenta lo siguiente. En el bien armado volumen que recoge los procesos ordinarios de Tarazona, Manila, Pasto y Bogotá, y los rogatoriales de Pamplona, Madrid y Sigüenza, la citada *biografía* ocupa, traducida al italiano, 316 páginas. Esta provisión obedece a indicaciones de quien fuera relator de la causa, el cardenal Antonio Vico. A este evidente interés se debe que sea el propio cardenal quien elija al perito traductor y al censor secreto de la misma. Pero antes de llegar a este momento es necesario superar etapas previas en las que no están ausentes las suspicacias por el desembolso pecuniario requerido¹⁶⁶. Las dolencias físicas hacen también su aparición en quien con más interés y entusiasmo promueve la canonización de su amigo y paisano¹⁶⁷. Pero el obispo Minguella no abandona la empresa de dar a conocer más y mejor la santidad del padre Ezequiel de la que sus escritos son testimonio fehaciente. Este es el móvil por el que monseñor Minguella edita el primer tomo de las cartas de su egregio hermano,

¹⁶⁵ *Cartas pastorales, circulares y otros escritos del Ilmo. y Rvmo. Sr. D. Fr. Ezequiel Moreno y Díaz, obispo de Pasto (Colombia)*. Madrid 1908. No es una edición completa porque no recoge algunos escritos originales aparecidos más tarde, cf. BENGUA, J. M., «Mons. Toribio Minguella, amigo, biógrafo, editor y promotor de la causa de canonización de San Ezequiel», en *Congreso internacional San Ezequiel Moreno y su circunstancia. Logroño-Alfaro 15-17 de setiembre de 2006*, nota 64, pp. 85-86. Cf. ID., «¿Vidas paralelas?», en *BPSN* 96 (2006) 475-503).

¹⁶⁶ «Respecto a los gastos que van ocurriendo con el proceso del padre Ezequiel, tengo adelantadas 1.000 pesetas de las cuales se habrán gastado ya unas 700. ¿Quién más contribuirá? Se supone que han de pasar de 2.500. Aquí no parece que hay mucha gana de gastos, si bien no nos apartaremos y ya le dije al padre Alberto [Fernández] que no habría oposición formal para gastar 2.000. Pero aquí preguntan: ¿Vamos a ser solos? (CAÑAS, S., a E. Pérez [Marcilla 15 marzo 1913]: AGOAR, caja 40, n. 11).

¹⁶⁷ Cf. BENGUA, J. M., «Mons. Toribio Minguella...» en *Congreso internacional*, 95-98.

y tres años después, el segundo¹⁶⁸. Último fruto de sus desvelos por la canonización del padre Ezequiel es un resumen, el *Compendio* de la *biografía* original redactado y editado por monseñor «a fin de que Dios nuestro Señor, que tan admirable es en sus Santos, sea glorificado y su Siervo más y más conocido»¹⁶⁹.

LA HISTORIA DE LA DIÓCESIS SEGUNTINA

Grande es la influencia que los estudios publicados del padre Minguella ejercen en la propia autoconciencia de la Orden de agustinos recoletos, de su historia y de su espiritualidad. Grande es también el peso que sus trabajos restauradores tienen en la recuperación del patrimonio religioso y cultural de La Rioja. Grande es igualmente la apertura histórica que para la diócesis de Sigüenza tiene el esfuerzo investigador de su obispo Minguella, capaz de condensar la historia, el *Episcopologio* seguntino, en tres tomos¹⁷⁰. En el prólogo al tomo primero Minguella nos descubre sus intenciones. En principio se hubiera conformado con editar el manuscrito que más garantías ofreciera para relatar fielmente la historia de la diócesis y de sus obispos. Al no encontrar ninguno que reuniera estas cualidades

¹⁶⁸ «He creído conveniente escribir esta *Introducción* a las Cartas del Ilmo. P. Ezequiel Moreno para facilitar a los lectores su mejor inteligencia. Que todo sea por Jesús y para Jesús, que sirva a la glorificación de su Siervo...» (*Cartas del Siervo de Dios Ilmo. Padre Fray Ezequiel Moreno y Díaz de la Orden de Agustinos Recoletos obispo de Pasto en Colombia*. Madrid 1914, XIV). «Como el fin que nos proponemos al dar a conocer estas cartas es la gloria de Dios, el honor de su Siervo...» (*Cartas del Siervo de Dios Ilmo. Padre Fray Ezequiel Moreno y Díaz de la Orden de Agustinos Recoletos obispo de Pasto en Colombia*. Tomo II. Madrid 1917, VI). Cf., BENGÓA, J. M., «Mons. Toribio Minguella...» en *Congreso internacional*, 99-102.

¹⁶⁹ MINGUELLA, T., *Compendio de la biografía del siervo de Dios Ilmo. Padre Fray Ezequiel Moreno y Díaz de la Orden de Agustinos Recoletos obispo de Pasto en Colombia*. Madrid 1918.

¹⁷⁰ *Historia de la diócesis de Sigüenza y de sus obispos escrita por el actual Rvdo. P. Fr. Toribio Minguella y Arnedo* I, II y III, Madrid 1910-1912. Aunque en ella no nos detengamos, deseo dejar constancia del importante estudio, si bien breve, que Minguella hace de la patrona de la ciudad de Sigüenza y de su diócesis, *Santa Librada virgen y mártir, patrona de Sigüenza y su obispado. Estudio histórico por el Rdo. P. Fr...* Madrid 1910. Aún sigue siendo válido como ayuda para las más recientes investigaciones, por ejemplo, DÍAZ TENA, M.^a E., «La vida de Santa Librada y su fuente medieval», en *Cultura Populares. Revista Electrónica* 8 (enero-junio 2009) 22. <http://w.w.w.culturaspopulares.org/textos8/articulos/diaz.pdf>.

«me vi precisado a estudiarlo todo más a fondo, a ver por mí mismo cada uno de los muchos documentos de nuestro archivo, y escribir el presente volumen, al que, si Dios me diera vida y salud, seguirán otros dos que completen la historia de la diócesis y las biografías de sus obispos»¹⁷¹.

Una vez más, fray Toribio fiel a la metodología que le permite acertar tanto en su *San Millán*, como en su *Valvanera*, pone interés en asentar sobre sólidas bases históricas el origen de la diócesis de Sigüenza, así como en exponer los datos biográficos incontestables de sus obispos, desde el primero, Protógenes (s. VI), hasta su inmediato antecesor, monseñor José María Caparrós (1838-1897). Para ello se sirve de la documentación custodiada en el archivo catedral así como de los manuscritos en él depositados, debidos a la pluma de quienes le precedieron en este empeño¹⁷², no sin antes someterlos a un examen rigurosísimo para evitar toda contaminación proveniente del «pío dolo» promovido por sus viejos conocidos, Jerónimo Román de la Higuera y Antonio de Nobis o Lupián Zapata. Si Minguella lo consigue totalmente o no, la crítica histórica actual tiene la palabra. Ésta, sin embargo, deberá agradecer por siempre que los tres volúmenes escritos y publicados por el primer obispo que en el siglo XX tiene la diócesis seguntina, sigan siendo cantera abierta para que ella, y cuantos en esta especialidad trabajan, puedan seguir extrayendo material de alta calidad para sus investigaciones. A poco de completarse la publicación de los tres tomos de la *Historia*, la crítica del momento, que de tal ejercía entonces¹⁷³,

¹⁷¹ MINGUELLA, T., *Historia de la diócesis de Sigüenza I*, VIII.

¹⁷² «En el prólogo [del tomo I] trata el padre Minguella de los autores que le han precedido en la publicación de la historia eclesiástica de Sigüenza o en el acopio de materiales y aun en la composición de obras que por un motivo o por otros no han sido editadas, contando entre estos últimos a los señores don Diego González Chantos, don Román Andrés de la Pastora y D. Mariano Juárez [...] El mismo padre Minguella dice con respecto a este particular: 'Claro es que sin lo mucho que hicieron los citados autores, principalmente don Mariano y don Román, no me hubiera sido posible ofrecer al público la presente obra, que en bastantes puntos viene a ser copia literal de lo que ellos escribieron'» (SANTIAGO VELA, G. DE, *o. c.*, 504).

¹⁷³ «En la «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, números de marzo y abril de 1914, publicó don Manuel Serrano y Sanz un artículo crítico en que, después de tributar merecidos elogios al autor de la obra, reproduce algunos de los documentos allí publicados en los apéndices con el fin de demostrar su valor para fijar fechas y varios acontecimientos históricos. Al final señala algunos defectos o errores en que ha incurrido el padre Minguella, disculpables sin duda alguna, si se atiende a la magnitud de la empresa llevada a cabo por tan sabio y prestigioso autor» (*Ibid.*).

así se lo reconoce. Por eso es por lo que, en la sesión celebrada por la Real Academia de la Historia en marzo de 1914:

«el señor marqués de Cerralbo leyó el informe de la Comisión encargada de examinar las obras presentadas para optar al premio al talento instituido por don Fermín Caballero¹⁷⁴. El informe ha sido unánimemente ensalzado por la forma magistral en que está escrito, y en él propone la Comisión que se adjudique el premio a la obra titulada *Historia de la Diócesis de Sigüenza*, escrita por el reverendo padre Minguella»¹⁷⁵.

COLOFÓN

Fermín Caballero y Morgáez es un personaje que florece en el siglo XIX español. Natural de Barajas de Melo, Cuenca, llega al final de sus días en Madrid, exactamente el 17 de junio de 1876. Su implicación en la vida municipal de la Villa y Corte sólo tiene parangón con su dedicación a la política nacional en tiempos de algaradas, motines y turbulencias. En medio de ellas llega a ser ministro de la Gobernación, si bien durante escasas semanas. Más importante es su actividad científica y literaria, actividad que le hace merecedor de la medalla número 4 de la Real Academia de la Historia. En ésta instituye el polifacético conculcense la Fundación Fermín Caballero «para otorgar premios a la virtud y al talento»¹⁷⁶. Este es el pliego de condiciones para optar al premio al talento, dotado con 1.000 pesetas, que se entregarán

«al autor de la monografía histórica o geográfica de asunto español, que se haya impreso por primera vez en cualquiera de los años transcurridos desde el 1º de enero de 1910 y que no haya sido premiada en los concursos anteriores ni costeada por el Estado o cualquier Cuerpo oficial».

Un diario madrileño recoge en sus páginas la noticia: «El obispo de Sigüenza, padre fray Toribio Minguella y Arnedo, ha ganado el premio con su obra *Historia de la Diócesis de Sigüenza* [...] premio

¹⁷⁴ Cf. PEIRÓ MARTIN, I.-PASAMAR-ALZURIA, G., *Diccionario Akal de historiadores españoles contemporáneos (1840-1980)*. Madrid 2002, 145-146.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ «Evocación del Excmo. Sr. D. Fermín Caballero», en *Boletín de la Real Academia de la Historia* 173 (1976) 454.

consistente en 1.000 pesetas»¹⁷⁷. El plumilla redactor de la noticia señala que el premiado no se presenta a retirar el premio. El compilador de la bibliografía de fray Toribio Minguella nos advierte: «La obra fue presentada al concurso por el editor»¹⁷⁸.

No está privada de significado la anécdota que acabo de relatar. Ella, según mi parecer, nos muestra dos rasgos constitutivos de la personalidad del padre Minguella: laboriosidad centrada esforzadamente en el objetivo que pretende alcanzar, y altura de miras conseguido lo que se pretende. Laboriosidad y altura de miras que fray Toribio Minguella desparrama a manos llenas a lo largo de esas tres etapas de dieciocho años cada una en las que hemos acordado ordenar vida tan fecunda. Porque laboriosidad y altura de miras son las verdaderas aficiones de monseñor Toribio Minguella, OAR.

¹⁷⁷ ABC martes 30 de junio de 1914. Edición Iª, págs., 16-17. Un día antes publica idéntica noticia El Debate, número 875.

¹⁷⁸ SANTIAGO VELA, G. DE, *o. c.* 504.

EL P. ÁNGEL R DE PRADA, OSA,
Y SU APORTE A LAS CIENCIAS DEL UNIVERSO

P. DOMINGO NATAL ÁLVAREZ, OSA
Profesor Emérito del Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

El P. Ángel Rodríguez de Prada nació en Cobreros de Sanabria (ZA) el 25.2.1859. Murió en Aldaz, Navarra el 21.X.1935. Agustino, Maestro en Filosofía y Teología, Asistente General de la Orden, Doctor en Ciencias Físicas y Exactas. Miembro de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias y de la Sociedad Astronómica de Francia. Profesor en El Escorial y Valladolid. Socio Fundador de los Observatorios Astronómico-Metereológicos de La Vid, Valladolid y Guernica. Director del Observatorio Astronómico del Vaticano de 1898 a 1905. Prior de los Agustinos de Polonia (1910-13). Director del Colegio de Guernica (1916-1920) y Capellán de las Agustinas de Aldaz (1921-35).

ABSTRACT:

Fr. Ángel Rodríguez de Prada was born at Cobrerros de Sanabria (Zamora, Spain) on 25th February of 1859 and died on 21th October of 1935. Being Augustinian, he was an expert in Philosophy and Theology, Counsellor of the Prior General, as well as Doctor in Mathematics and Physics. He was a member of the Hispanic Association for the Progress of the Sciences and of the Astronomic Society in France. Professor at El Escorial and Valladolid, he was also a founding member of the observatories at La Vid, Valladolid and Guernica. He also occupied the direction of the Astrologic observatory in Vatican during the years 1898-1905. His final years were dedicated to as prior of the Augustinians in Poland (1910-13), Director of the School at Guernica (1916-1920) and chaplain of the Augustinian sisters at Aldaz (1921-35).

PRÓLOGO

El P. Prada: su familia humana y religiosa

«Tengo por Valladolid simpatías muy cordiales, tan íntimas, si por ventura no son más intensas, *como las que conservo bien arraigadas por la humilde aldea en que se meció mi cuna; porque, si en esta comencé a vivir vida humana*, en Valladolid tuve la suerte de nacer a la vida religiosa, que es de orden más elevado y se desarrolla con la savia de la vida divina. Esta, la vida religiosa, en que la misericordia de Dios se dignó introducirme, *comencé a gozarla en el Real Colegio Seminario de Agustinos Filipinos*, bajo la dirección inteligente y amorosa de los venerables y venerados Padres de aquel Colegio, *que ocuparon, en el orden espiritual, el puesto de los padres, cristianos y piadosos, que en el orden natural Dios me había concedido. —La memoria de los padres es imborrable, debe serlo por lo menos, en el corazón de los hijos*». (Esta memoria) «me ha acompañado siempre en mis andares por España y por Europa». «*Pasáronse unos 15 o 16 años, desde el 1877 al curso de 1892-93, y la obediencia me llevó de nuevo a Valladolid a desempeñar en aquel Colegio-Noviciado, la cátedra de Ciencias Naturales, esclarecida en otros tiempos por el saber y la elocuencia del P. Cámara*»¹. *Con el movimiento cultural, liderado por el P. Cámara, la Corona otorgó la custodia de El Escorial a los Agustinos en 1885.*

I. EL P. PRADA Y LAS SEÑALES DE MARTE

1.1. Las señales de Marte

El P. Prada se Doctoró en la Universidad de Madrid, en 1892, en la sección de Ciencias Físico-Matemáticas, especialidad de Astronomía,

¹ RODRÍGUEZ DE PRADA, P. Ángel, *Una gloria vallisoletana. Agustina de la Consolación Sáez*. El Escorial 1929, 6 y 8.

con un discurso sobre: *La atracción universal*. Nicolás C. Flammarion (1842-1925), que le hizo miembro de la Sociedad Astronómica Francesa, fue uno de los investigadores pioneros de Marte, el planeta aún hoy de moda, y popularizó las teorías de los marcianos habitantes de otros mundos. Su hermano fundó la editorial Flammarion que aún existe y nos envía libros para recensión.

El P. Prada le dice al Director de *La Ciudad de Dios* que va a tratar sobre las señales luminosas con las que «los habitantes de Marte trataban de ponerse en comunicación tele-fotómica con nosotros», «de lo que tanto (se) ha hablado»². Dice el P. Prada que algo de eso se ve al salir el Sol en el horizonte de «Madrid al Escorial», y también en la Luna se «puede ver el mismo fenómeno con un telescopio ordinario». En los planetas se llama *terminador* (suple a *círculo*) a la zona que separa luz y sombra. Los puntos brillantes son «vértices de montañas o nubes de la atmósfera bañadas por la luz directa del Sol» y las regiones más bajas quedan en sombra. Esto es lo único cierto y científico sobre las famosas señales de Marte para «ponerse al habla con nosotros». Desde 1890 se ven esos puntos luminosos. El 8 de diciembre último el astrónomo Pickering trasmitió al Observatorio Vaticano: «Mr. Douglass telegrafió desde el Observatorio de Lowell que ayer noche observó en la región Norte del terminador de Marte y sobre el mar *Icarium* una proyección de luz que duró setenta minutos»: M 4.

Esa proyección de luz es lo que las publicaciones profanas presentan como comunicaciones en las exageraciones de los *noticieros*. Para el P. Prada el que las señales hayan aparecido sobre el mar *Icarium* indica que se trata de una nube, situada a considerable altura, no de una montaña de Marte: M 5. El P. Prada dejaría aquí la cosa pues no hay bases científicas para decir que Marte y otros planetas están habitados. Pero es una moda muy corriente que arrastra a muchos incluso de ciencias exactas: M 6. Suelen defender estas teorías los materialistas y transformistas que niegan la idea católica «de la Creación, (y) no es del caso que yo me detenga a refutarlos», pues ya lo han hecho otros muchas veces.

No se niega la posibilidad de que otros planetas estén poblados pero tampoco se puede demostrar científicamente, lo que no disminuye

² RODRÍGUEZ DE PRADA, P. Ángel, Director de Observatorio Vaticano, *Cartas Astronómicas al M.R.P. Director de la «Ciudad de Dios»: I.- Las señales de Marte, II.- La nueva estrella de la constelación Perseo*, de «La Ciudad de Dios» Madrid, Imprenta de la Viuda e Hija de Gómez Fuentenebro 1901, 3. En adelante M.

la gloria del Creador si no fuera así. Así que esperemos tranquilos a que haya datos más positivos y pruebas más contundentes y señales más convincentes de que hay habitantes en Marte: M 7. Ya, en pleno siglo xx, el descubrimiento de los *pulsars* y los *quásars* ha dado lugar a interpretarlos como señales de otros mundos pero aún hoy no hay pruebas ciertas de ello. Si ellos se comunican mejor con nosotros que nosotros con ellos será que tienen una mayor y mejor cultura y la vida intelectual ha comenzado primero en Marte. Pero nada hay que pruebe esas comunicaciones.

Algunos, siguiendo a Laplace, creen que Marte es muy antiguo dada su escasez de agua y de vegetación. Según Lingondés los planetas mayores son más antiguos y los pequeños los nuevos. Pero esto no casa con que los asteroides sean trozos separados de planetas muy viejos como dicen algunos: M 9. En cuanto a los famosos canales de Marte y sus riegos son aún oscuros. Y el hecho de no poder comunicarnos con ellos e interpretar sus escrituras y señales nos advierte que no debemos adelantar acontecimientos sin pruebas científicas auténticas: p. 10. Pues, esos canales, extendidos por todo Marte, indicarían que sus habitantes forman un solo pueblo que se entiende perfectamente, lo que es muy asombroso: M 10-11.

1.2. La nueva estrella de la constelación de Perseo

El telégrafo de Edimburgo anuncia el 23 de febrero que en la noche del 21-22 el «Dr. Anderson había descubierto, a simple vista, un astro antes desconocido» llamado ahora *Nova Persei*: M 12. El brillo, el color y demás luces de este astro se analizan a simple vista o con el telescopio pero la espectrografía es la forma más adecuada y segura de conocerlo mejor. La *Nova Persei* aparece de color blanco, amarillo o rojo en diversos momentos y ha perdido luminosidad hasta «no poder ser percibida a simple vista por hallarse envuelta en los resplandores solares»: M 15.

Varios astrónomos como Deslandres y N. Lockyer, describen la *Nova Persei* y les recuerda la *Nova Aurigae* (el Cochero —o— Carro). La aparición y desaparición de estrellas temporales es muy frecuente. Pero no se debe decir que huyen de la Tierra «a las profundidades inaccesibles del espacio donde radican sus dominios». Algunos creen que su origen estaría en el choque de astros que se encienden y luego se enfrían al acercarse y alejarse bien ya por el choque o su combinación química dando origen a la *Nova Persei*: M 17-18.

Para el abate Th. Moreux el astro evoluciona hasta llegar el punto en que la combinación química hace el incendio inevitable. Janssen da una explicación parecida pero pone el origen del proceso en el hidrógeno y el oxígeno. Ahora bien, éste no es demostrable cuando no se encuentra en la atmósfera solar: M 19. Además, la fusión de oxígeno e hidrógeno produce escasa intensidad luminosa y poca temperatura. Las pruebas del espectro no confirman la combustión ni las oscilaciones luminosas, y el brillo de las estrellas sería muy breve: M 20.

Por otra parte, las estrellas temporarias han sido muy escasas a lo largo de la historia humana. Así se señalan, desde Plinio, los chinos y otros en los años 130 ó 134 a.C. El año 130 de nuestra era, en tiempo de Adriano, apareció otra en la constelación de Hércules. El 173 en Centauro, el 386 en Sagitario, el 763 que resplandeció como Venus, los años 945 y 1264 en Casiopea donde descubrió otra Ticho-Brahe, en 1572, «primera de las observadas *astronómicamente*». Apareció otra en 1203 en la cola de Saturno, en 1012 en la constelación del Cangrejo. Otras se vieron en 1230-1231, 1578, 1584. Y Kepler descubrió otra en 1604: M 21-22.

En el año 1866 se dejó ver una en la corona Boreal y, en 1872, otra más en la constelación del Cisne. En la nebulosa de Andrómeda en 1885 apareció una estrella no vista antes pero que puede ser una condensación de la nebulosa. Anderson que descubrió *Nova Aurigae* en 1892 es quien descubre también *Nova Persei* en 1901. Ambas son bastante parecidas. Y, el P. Prada nos consigna la posición de varias estrellas temporarias como Sagitario descubierta en 1898: M 23.

Finaliza el P. Prada: Dadas las enormes distancias de las estrellas a la Tierra, por ejemplo la más próxima después del Sol dista 43 trillones de kilómetros, y para verla serían necesarios 4 años y medio desde que ocurrió el hecho que la produjo, y para otras estrellas habrían pasado centenares de años. Hoy sabemos las enormes distancias del Universo del que vemos como el 5% sin saber nada del 95%.

II. EL P. PRADA Y LAS CIENCIAS DEL UNIVERSO

2.1. El Barómetro

La Meteorología es muy importante para la Agricultura, la Industria, el Comercio, la Náutica y la Medicina³. Los fenómenos meteorológicos

³ RODRÍGUEZ DE PRADA, P. Ángel, *Cuestiones Científicas*. Artículos publicados en la *Revista Agustiniiana* y *La Ciudad de Dios*, Valladolid, Imprenta L. Miñón 1892, 5. En citas CC.

más importantes pueden condensarse en «la palabra *Barómetro*» que es «el auxiliar más fecundo e importante de la Meteorología»: CC 7.

Siempre han sido un misterio ciertos fenómenos atmosféricos como los que los antiguos llamaban «horror al vacío» y que permite la ascensión del agua por un tubo sin poder señalar su causa hasta que se descubre que la atmósfera tiene su peso y poder (CC 8-9): Los «físicos llaman *presión atmosférica*» comprobable en «los hemisferios de Magdeburgo». Y, Torricelli descubrió que la presión atmosférica «sobre la superficie del líquido, le obligaba a subir por el tubo, que mediante el émbolo y válvulas correspondientes quedaba vacío de aire»: CC 13.

Torricelli hizo el experimento con una columna de mercurio, 13 veces de media más denso que el agua, y comprobó que el resultado era exacto. Pascal recibió en Ruán a Torricelli y repitió el experimento, «hasta inclinarse a opinar lo mismo que Torricelli», aunque dudaba que «la presión atmosférica fuese la verdadera y única causa del fenómeno»: CC 15. Pascal hizo el experimento en otros sitios, confirmó la teoría y la «municipalidad de París» le dedicó una estatua. El barómetro mide las variaciones de «la presión atmosférica evidenciada por Pascal»: CC 18. Sobre esa base se construyen luego los barómetros de cubeta y de sifón, el aneroides inventado por Vidi, en el s. XIX, o el de Fortín, descritos por el P. Prada: CC 18-28.

Pero, con todo, hay que tener en cuenta el fenómeno de la capilaridad y las temperaturas del mercurio, los vientos y el peso del aire, a distintos niveles, que pueden hacer variar los resultados de las medidas y facilitar mejor la previsión de diversos fenómenos climatológicos: CC 29-51. Hoy los barómetros llevan diversos signos de banderolas o gallardetes en colores que hacen más fácil percibir los cambios y pronto se implantaron en diversos lugares como los barcos. Lo ideal es llegar a poder prever, con tiempo suficiente, los fenómenos peligrosos pero no es nada fácil como aún hoy podemos comprobar: CC 52-54.

2.2. El Termómetro

Las causas del calor, como de otros muchos fenómenos de la atmósfera, es «*el movimiento de la materia*»: CC 161. El resultado de este proceso es «un movimiento *peculiar* de la materia». El aumento de volumen es lo que trata de medir con el *termómetro*. La falta de movimiento sería *el frío absoluto*: CC 163-4. Con todo, aun-

que el movimiento no fuera propio de la materia en sí, el P. Prada, siguiendo a s. Agustín, cree que desde la creación «la materia y el movimiento coexistente con ella son dos elementos que jamás han existido separados. Luego donde hay materia corpórea allí existe el movimiento»: CC 166.

La experiencia sensorial nos dice que «la materia física está en constante movimiento; que *la materia no es inerte*, entendiendo por inercia el reposo absoluto»: CC 166. Esta teoría ha sido confirmada por la ciencia y, así, hoy medir el movimiento de las moléculas es medir el calor. Pero como es imposible medir el calor en sí: «*El termómetro es el instrumento destinado a medir las variaciones en el aumento y disminución del volumen de los cuerpos*»: CC 167. Newton, Galileo y Debrel son los padres del termómetro.

El *termómetro líquido* es muy común y se construye con mercurio y con alcohol para muy bajas temperaturas pues no se congela, pero tampoco puede pasar de 79 grados pues se evapora. El grado 0=cero es el agua congelada fundiéndose, y el grado 100 cuando comienza a hervir en la escala de Celso, y su correspondiente, en la de Reamur y Fahrenheit: CC 177-9. El *termómetro de gases* se usa en laboratorios de física. Los hay *metálicos* y *eléctricos*; y *de máxima* y *mínima* como los de Rutheford, Negretti, Zambra, Breguet, Walferdin, Casella, Bellani y Richard que dejan marca de las temperaturas de día y de noche: CC 180-189.

La aplicación más fecunda del termómetro es determinar el *clima* de una localidad, país o región y el clima medio de un lugar o zona geográfica, los períodos del mismo que nos llevan a asegurar que en tal región y en tal época el clima medio *suele* ser tal o cual. Desde *Humboldt* a hoy se ha trabajado para fijar las «localidades» en las que las temperaturas medias «vienen a ser las mismas»: CC 192. Así, se dibujaron *los mapas de líneas isotermas*. Y, como cada vegetal o animal necesita su clima, hay plantas y animales propios de cada región: CC 196.

Del mismo modo, el termómetro es muy importante para el médico. Si la temperatura llega a los 40°, «se produce la alarma; si pasa de este punto los augurios son fatales»: CC 197. Y, es muy importante la humedad ambiente. Para eso tenemos los *higrómetros* que también necesitan del termómetro para medir la humedad relativa. El higrómetro «de Regnault» y el «químico» ofrecen resultados satisfactorios aunque deben mejorarse: CC 199-200.

2.3. La luna y la atmósfera terrestre

Muchas son las preguntas de la influencia de la Luna sobre la vida en la Tierra, tanto en las aguas del Océano como en el aire, la agricultura y la vida de las personas: CC 69-70. Arago dice que no hay tal influencia pero que la credulidad atribuye gran poder a las mudanzas del tiempo. Para el P. Prada y otros se dan coincidencias observables en las salidas y entradas de la Luna en sus distintas fases. Así, la influencia lunar en la vida orgánica parece clara como la atracción de la Luna y la Tierra «*en razón directa de sus masas e inversa de los cuadrados de las distancias*»: CC 75.

También es muy conocida la influencia de la Luna en las mareas del Océano y no hay razón para suscitar dudas. Esa no es la única causa, pero sí muy importante como ya vio Laplace, pues el Sol está a mucha distancia. Por todo eso, se calcula que la influencia de la Luna sobre las mareas es 2,25 veces mayor que la del Sol: CC 80. Igual es la influencia de la Luna en otros fenómenos de la vida orgánica en la atmósfera en la que se desarrollan. El Sol es el astro principal en los fenómenos atmosféricos pero la Luna influye mucho en ellos y en «la vida orgánica» por su proximidad: CC 85.

Eso no quiere decir que haya que aceptar las creencias vulgares. Pero también hay hechos experimentables, como que unos mimbres son más correosos cortados en una fase lunar que en otra, sin que sepamos porqué. De hecho, M. A. Poincaré el 6.8.1888 observó que ciertas traslaciones de la Luna crean depresiones en la columna barométrica: CC 89. Varios autores aseguran que la Luna tiene su papel en los movimientos atmosféricos.

2.4. Los resplandores crepusculares

A finales de 1883 y principios de 1884 se produjeron crepúsculos de la mañana y de la tarde con grandes arboles de modo que parecía que el cielo se encendía de colores. El verde, el amarillo y el rojo eran los predominantes. Entre estas tres zonas había colores intermedios. A los $\frac{3}{4}$ de hora de ponerse el sol parecía extinguirse la inmensa hoguera y se dejaban ver las estrellas pero de pronto un nuevo fuego incendiaba el horizonte: CC 103-4. Eso mismo se observó en Australia y Panamá, Francia, Suecia y el resto del mundo. El crepúsculo matutino se prolongaba mucho y teñía el cielo de rojo: CC 105-108.

El fenómeno parece surgió en el mar Asiático y desde allí cubrió «con su manto rojo el globo entero»: CC 112. En otros lugares apareció el Sol de color azulado, verde claro y de color rojo en algunas zonas de África como en el Cabo de Buena Esperanza. Hechos parecidos se vieron en Europa: CC 114-5. Eso mismo describe Helmholtz desde Berlín a finales de diciembre: CC 116. En todos los casos se nota: 1º.- Un oscurecimiento previo a los resplandores crepusculares, 2º.- Unas franjas oscuras o negras en medio de la coloración general, 3º.- Un como apagarse los resplandores a mitad del proceso para encenderse de nuevo con «los matices más vivos y hermosos como antes se observaran»: CC 118.

Este proceso ha sido muy variado y desigual según las zonas. No obstante, el fenómeno del «color rojo era el que sobresalía». En julio de 1884 y, desde mayo de 1885, se vieron estos fenómenos de «vivísimo color de oro mezclado con sombras de carmín»: CC 120-1. A veces, se ha observado también un anillo crepuscular «rodeando a la luna» y crepúsculos hermosos: CC 123-4. Sobre las causas del fenómeno, la *Revista Agustiniiana* dijo que «rara vez pudiera haberse traído a cuento aquello de *quot capita, tot sententiae*»: CC 125.

El P. Prada las resume en 2 teorías: las que dicen que estos fenómenos nacen de «la atmósfera terrestre» y otros, menos, que ponen su origen en «la atmósfera misma del sol», con grandes variaciones, pues parece que en diciembre quemaban los rayos del sol. Pero el P. Prada nunca sintió esos grandes «calores en la estación más fría del año 1884» ni se cumplió la idea temida de una «catástrofe»: CC 127.

Por tanto, dada la gran distancia del sol a la tierra y la universalidad del fenómeno, es imposible que el sol y su atmósfera «fuesen en manera alguna causa de los resplandores crepusculares»: CC 128. En España se difundió la teoría «extra-telúrica» de las revoluciones en el sol alarmando «a la gente sencilla o escasa de instrucción»: CC 134. El P. Prada cree que esos colores se deben a los elementos que la pueblan pero no puros sino a sustancias mezcladas.

Algunos autores atribuyen estas impurezas a un origen volcánico pero el catedrático de Tortosa J.J. de Landerer ve su origen en la disolución del cometa *Biela-Cambar* y su mezcla con la atmósfera terrestre: CC 136-138. Esta teoría es muy seguida pues varios observatorios han detectado elementos cósmicos, con diversas sustancias, como origen de los llamativos crepúsculos: CC 139-140. Con todo, la teoría del origen volcánico de los crepúsculos tiene sus partidarios

porque en los fenómenos vistos en Madrid, el 7.12.1883 y analizados por Macferon, se encontraron «hierro magnético y lavas vitrificadas».

Parece exagerado atribuir esto a un volcán pero el desastre de Sumatra y Java fue un «horrible y nunca visto cataclismo geológico». Cerca del Krakatoa todo fue destrucción, murieron 40.000 personas, la noche duró 18 horas, y la isla del volcán se hundió con sus ciudades y poblaciones: CC 141-4. En el terremoto de Lisboa se movió el 13% del planeta mientras que en el de Sumatra y Java se «abraza más de la mitad de un círculo máximo»: CC 144. En una erupción del Cotopaxi, el sol coloreó de «*manchas verdes como de óxido de cobre, las que cambiaron luego en vivo rojo*», unos rojos más vivos que los crepusculares: CC 150.

En fin, el P. Prada no se atreve a zanjar la polémica. La teoría volcánica tiene sus razones pero la teoría cósmica tiene las suyas, y deja su opción al sensato lector. También habla de otros fenómenos semejantes a las *auroras polares* ya sean sus causas residuos cósmicos o fenómenos eléctricos. El P. Prada cree que puede haber varias causas. Termina diciendo que *vivimos rodeados de misterios naturales* que, según ya decía Cicerón, sólo Dios puede hacer: «*Quod cum facere nemo, nisi Deus possit...etc.,*»: Cicero. Lib. IX de Divin.»: CC 151-3.

2.5. Los temblores de tierra. Sus causas probables

A finales, de 1884, los terremotos asolaron Andalucía en jornadas de terror, con «centenares de personas» muertas, pues todo se estremeció y se abrieron «hondos precipicios». Parecidos temblores destruyeron Lima varias veces desde el s. XVI. El 1.11.1755 un temblor arruinó la ciudad de Lisboa «pereciendo en él 24.000 personas»: CC 202. En Filipinas fue muy notable el de 1880, pero ha habido muchos más. El más terrible, el de 1883, en Sumatra y Java con gigantes conmociones y enormes ruinas: CC 203-5.

Los sismógrafos detectan hoy estos procesos. Y, desde Plinio hasta hoy los sabios han tratado de averiguar su origen, pero no hay una conclusión definitiva, y «las causas que los producen son de las más ocultas»: CC 207. Tales los atribuye al movimiento de los océanos, Metrodoro de Chío a la agitación del aire en las cavernas del globo y el choque de nubes. Anaxágoras, Aristóteles y Teofrasto creen que proceden de vapores del interior del planeta que lo deshacen. Para Feijoo son fenómenos eléctricos de las capas terrestres: CC 207.

Los modernos piensan en grandes depósitos de combustible y la mezcla de vapores inflamables, incluida el agua, y su expansión por el fuego del «calor central» de la tierra y la capa sólida que lo rodea. Esto valdría para los procesos volcánicos, según M.K. Fuchs, pero no para los demás. Para el P. Prada, la causa principal sería: «el agua reducida a vapores por el fuego, sea o no central, y descompuesta en sus elementos primitivos»: CC 209-211. La clave estaría en el vapor de agua que es «lo que más obra» con todas sus «fuerzas gigantescas».

El agua penetra por todas partes y: «El hidrógeno sulfurado y ácido clorhídrico son los más frecuentes en las erupciones». La fuerza de los vapores acuosos hace «subir la lava a más de 3000 metros sobre el nivel del mar»: CC 212. Y el agua, pasados los 332°, causa «aterradores estragos»: rompe tubos de hierro, con ruidos como cañonazos, abre la superficie de la tierra y produce terremotos.

«En resumen, por el vapor de agua, en las circunstancias supuestas, se da explicación plausible a todos los fenómenos observados en los temblores de tierra»: CC 214. Eso no significa excluir otras causas, pues la electricidad y el magnetismo, como vieron Amperè y Faraday, también descomponen masas enormes de agua y otras sustancias. Y, así: «descompuestas éstas y aquella ¿no puede inflamarse el hidrógeno y el oxígeno y ocasionar así voraces incendios?»: CC 215. En fin, hay fenómenos telúricos y atmosféricos en estos procesos.

2.6. La atracción universal: Discurso leído por el autor en el ejercicio de Doctorado, en Ciencias Físico-Matemáticas, en la Universidad Central

La ley de Newton de la atracción universal y la armonía entre los mundos dice que: «*Todos los cuerpos del Universo se atraen mutuamente en razón directa de las masa e inversa del cuadrado de las distancias*»: CC 235. De ella depende el flujo y reflujo de las mareas, los cambios de los equinoccios, la oscilación del eje terrestre y la inclinación de la elíptica. El abate Moigno tenía sus dudas sobre esta fuerza de atracción. Pero según de Buffon: «Nada hay mejor probado, decía, que la existencia actual de esta fuerza de atracción en los planetas, en el Sol, en la Tierra y en todas las cosas que tocamos y descubrimos»: CC 239. Balmes creía en esta fuerza que hoy no puede negarse ni impugnarse. Además, esas fuerzas del Sol, la Tierra y los

planetas que se atraen son también «proporcionales a las masas». El calor, la luz y el magnetismo muestran este «gran principio que ha inmortalizado a Newton»: CC 240.

De hecho, la Astronomía fue la primera ciencia de los grandes pueblos antiguos como India, China, Caldea, Egipto, Grecia y Arabia, compendiada más tarde en Alejandría. Luego llegó Ptolomeo que, sin observaciones concretas, sufrió errores y poco más adelantó la Astronomía en la Edad Media: CC 242. Alfonso X el Sabio sobresale por la nueva orientación y reconoció «*que la tierra, lejos de estar en reposo, se movía en el espacio*». Así, en el s. XV comienza «*la constitución de la ciencia moderna*». España en el s. XVI estaba «a la cabeza de la civilización no sólo en cuanto a los estudios teológicos y filosóficos y al arte de la guerra, sino también respecto de las ciencias naturales», con autores como P. Ciruelo, Sánchez de Brozas, Urdaneta y Rada, Zúñiga y Caramuel: CC 243-4. (Cursiva mía).

Así: *Galileo se apoyó en el biblista agustino Diego de Zúñiga para defender su teoría pues éste citaba el libro de Job que dice: Qui commovet terra de loco suo et columnae eius concutiuntur*. Y añadía Zúñiga que de este modo explica Copérnico el curso de los planetas y «adoptando esta doctrina se determinan con más facilidad y exactitud las posiciones y lugares de los planetas, que siguiendo el complicado sistema de Ptolomeo y sus discípulos» (CC 245)⁴. *La censura «religiosa» oficial ordenó eliminar el texto de Zúñiga sin condenar aún a Galileo*.

Roberto Hooke discutía a Newton la primacía del descubrimiento y decía que: a) todos los cuerpos se atraen mutuamente, b) esta atracción cambia su curso rectilíneo, y c) todos los cuerpos se atraen más cuanto más cerca están. Pero ese autor nada dijo de su masa o volumen en relación con la atracción. Así que, a Newton le corresponde la gloria de haber enunciado «en un solo principio las leyes de la caída de los cuerpos en la superficie de la tierra y las que presiden los movimiento de las esferas celestes»: p. 248-9.

Bernoulli y Kepler confirmaron las teorías de Newton y su gloria en la ciencia porque cambió «el edificio científico existente» y determinó «el rumbo que debían seguir los sabios en las especulaciones de

⁴ Cf. NATAL, D., «Galileo y el copernicanismo español: el caso de Diego de Zúñiga», en *La Filosofía Española en Castilla y León, vol. Iº*, Universidad de Valladolid 1997, 413-420.

la ciencia moderna y positiva»: CC 250. Sus *Principia Mathematica...* son el «primer eslabón de la cadena de conquistas científicas que en las tres últimas centurias han venido formando con sus descubrimientos los admiradores de la Creación»: p.251. Laplace con su *Mecánica Celeste* también siguió la estela de Newton: CC 253.

Por lo demás, las teorías de la electricidad, el magnetismo, el calor, el éter y otras no han añadido gran cosa a la teoría de Newton. Y, aunque merezcan el aplauso por sus aportaciones a los tesoros de la humanidad, según el P. Prada, se contentaron con ver las cosas desde fuera «sin penetrar en el fondo último de la cuestiones»: CC 263. Así lo hacen el Físico y el Químico, que son muy importantes en la aplicación útil de las ciencias pero, como Laplace, nos dejan «el vacío en el alma porque no nos dice de dónde ni cómo vinieron las nebulosas al seno del espacio»... Y, nuestro espíritu no se contenta con lo contingente pues «aspiramos a lo absoluto, a lo que por razón de su ser es necesario»: CC 264.

Ya sabemos que la materia afecta a todo nuestro organismo pero no podemos definirla como no definimos la vida, «la vida es la vida», ni conocemos sus bases originales. Ha habido grandes progresos en la descripción de las estructuras de la materia, pero, en cuanto a su origen y destino final: «No lo sé, ni la ciencia humana sabe más», nos dice el P. Prada: CC 268. Ni lo sabe U. Moulines filósofo y físico muy actual... Pero, en todo caso, hoy la teoría dinámica de Leibniz y la modernidad han ganado consenso. Y, el P. Prada recuerda la teoría de la *materia prima*, que s. Agustín califica de *prope nihil*, pues no es la materia de los cuerpos, y la *forma sustancial* que tampoco ha sido bien descrita: CC 268-9.

Hay un lazo que une a todos los elementos de la materia que bien podemos llamar *fuerza* o también «virtud, actividad, impulso o de cualquier modo» pero «no puedo concebir el ser viviente sin vida, ni el edificio sin cimientos, ni árbol lozano y fresco sin savia que lo nutra»: CC 271. Y, esa fuerza activa pertenece a los cuerpos, como la extensión, y es la causa del movimiento y los cambios del mundo.

Para algunos, esta fuerza activa excluye la existencia de un primer motor y una causa primera libre e independiente, «eficiente y absoluta», necesaria frente a lo contingente, que sería una «solemne y criminal impostura». Pero el P. Prada ha meditado mucho este asunto y no ve tales inconvenientes, «muy al contrario: más y más me persuado de que no existen»: CC 272.

Nadie confunde materia con vida ni dice que la materia sea inerte ni que la inercia sea un «reposo absoluto, porque el reposo absoluto en la creación, en que todo se agita, no existe». Balmes mismo insiste en que tenemos «un conocimiento instintivo» de esa actividad que produce «su efecto respectivo causando el movimiento a las partes de otro cuerpo»: CC 273-5.

La experiencia nos muestra a los cuerpos dotados de «actividad de unos sobre otros», y no de inercia, de modo que «negar a los cuerpos el carácter de activos se halla en oposición con el sentido común». Y, todo nos indica que «hay en los cuerpos verdadera actividad...». Según Balmes, los cuerpos terrestres y celestes tienden a la actividad y «la experiencia nos atestigua una inclinación general de los cuerpos hacia el movimiento,...». Por lo demás, los cuerpos en reposo señalan la fuerza de la gravedad y los filósofos «otorgan a los mismos cuerpos una actividad verdadera...» como dice Balmes: CC 276-7.

2.7. Un principio activo universal

Por eso, hoy la inteligencia ve mejor «la necesidad de un principio activo que la inactividad absoluta», pues la experiencia nos indica: «la constante agitación de la misma». Es más, lo que antes se temía como motivo para prescindir de «un primer motor independiente, de todos los seres movidos, nos conduce necesariamente a reconocerlo como imprescindible»: CC 278-9. «De aquí arranca la concepción grandiosa del P. Secchi referente a la unidad de las fuerzas físicas en el universo», dice Prada, pues todos sus fenómenos se reducen a: «*materia y movimiento*»: CC 280. Y, es bien sabido, por «la Mecánica y conforme al principio de D'Alembert», que la fuerza creada «por el movimiento de un cuerpo, es igual al producto de la masa por la aceleración»: CC 284.

En fin, la fuerza activa intrínseca es la que mantiene unidos todos «los elementos primordiales de la materia misma»: CC 280. Pero la formación primera del universo fue obra del Creador Omnipotente, como dice s. Agustín y todos los creyentes. El hecho de que en el desarrollo de las fuerzas secundarias de los mundos se hayan «invertido *miles de millones de siglos hasta que el universo pudiera presentar al hombre el aspecto que hoy le presenta*, nada indica en contra de la doctrina que acabo de indicar»: CC 281. (Cursiva mía).

Esas transformaciones «en el mundo visible y las que han de realizarse en el transcurso de la edades, arranca necesariamente de aquel

acto creador de Dios» como lo dice «el principio de la conservación de la energía» que «dejaría de ser cierto si se rechazase la doctrina que acabo de sentar»: CC 281. Sin esa Causa última, libre y poderosa, no se entiende nada. Y, aunque es algo oscuro para la inteligencia humana, ésta se queda en paz porque ha procurado «elevarse hasta donde sus limitadas fuerzas alcanzan»: CC 283.

2.8. Origen y desarrollo de la vida en el globo

El P. Prada analiza aquí la obra del Marqués de Nadaillac, que con ese título, trata las cuestiones que Darwin resuelve con sus teorías transformistas. El Sr. Álvaro Seréix, redactor jefe de la *Revista Contemporánea*, ha traducido esta obra sobre la marcha del mundo y sus leyes y «las teorías nuevas o renovadas en que se pretenden fundar estas leyes»: CC 294. Se supone que la teoría de Laplace, completada por Faye, es la verdadera en cuanto a la formación de «nuestro planeta, como de los demás astros en el seno del espacio»: La tierra se desprende de la nebulosa solar en un proceso «de larga duración» y los estratos de restos orgánicos que encontramos supone «una larga serie de siglos»: CC 294-5.

Los sabios han propuesto diversas teorías al respecto, y, hoy, se admite sin dificultad, dice el P. Prada «como *realmente transcurridos, muchos millones de años*. Nada se opone a una hipótesis semejante, ni las más arraigadas creencias católicas, por más que algunos hayan tratado de probar lo contrario»: CC 295. Ahora bien, sobre el origen de la vida y de la unión del reino orgánico y el inorgánico, hay que confesar «que nada sabemos» como decía Virchow a Haeckel: CC 295. Lo mismo ocurre con el origen de la inteligencia humana. «Precioso dato que debieran recoger los cultivadores de la ciencia sin Dios», dice el P. Prada. Lo que sí sabemos es que: «Nunca, desde su origen, se ha extinguido la vida en la tierra»: CC 295. En la época terciaria aparecen los grandes mamíferos de «colosales dimensiones». Y, al fin de ésta, surge «un era nueva, que será notable por la aparición del ser, que designios inescrutables destinaban a que fuera el dueño indiscutible de la naturaleza toda»: CC 298-9. (Cursiva mía).

Este proceso tiene «reglas inmutables» que han dirigido el proceso y una ley de progreso continuo, de la divina Providencia, «que nuevos descubrimientos hacen más patente cada día». El hombre surgió en «los tiempos cuaternarios» y «ha permanecido el mismo», siempre, en su inte-

ligencia fundamental: CC 299. Para Nadaillac no hay pruebas definitivas ni geológicas ni paleontológicas de vida humana en el terciario (CC 300) ni admite grandes transformaciones en el hombre porque no puede convertirse en perro, conejo ni en mono. Y, para él, los medios de la escuela transformista como la selección natural, cambios del medio o la lucha por la vida, no pueden «explicar los fenómenos de la vida»: CC 301.

En todo caso, Dios es le origen de los fenómenos físicos y la energía primordial según Nadaillac. Y, termina el P. Prada: «Dios es necesario para esa obra inicial de la vida; y tan imposible es imaginar un palacio sin arquitecto como el globo sin creador»: CC 302. En fin, que hasta Voltaire dijo: «*Me turba el universo, y no alcanzo a pensar/ que este reloj exista y no haya ningún relojero*»⁵.

2.9. Consideraciones acerca del infinito matemático

El misterio de Dios sólo Él nos lo puede revelar pero los misterios de la naturaleza podemos nosotros intentar conocerlos. A veces se da confusión entre los diversos campos como cuando se habla de Océanos infinitos o de infinito número de astros. Así, la idea de infinito en los seres creados es para el P. Prada: «una contradicción infinita». Pero con frecuencia se habla de «infinito matemático» y en su acepción corriente se usó ya en la antigüedad para significar lo que ilimitado o «sin fin». Ahora bien, el único ser Infinito, el Ser Supremo, «fuente de toda realidad», «es el Dios que adoramos los cristianos»: CC 222.

El infinito matemático, para el P. Prada, no es nada definitivo o «significa la imposibilidad absoluta o el absurdo»: CC 223. Pues todo número es numeral, unidad de medida, indicador de limitación, y, por tanto, no infinito. Y: «*La divisibilidad de la cantidad es indefinida*»: CC 229. Por pequeño que sea algo siempre tendrá su mitad ó $\frac{1}{4}$ del mismo. Con respecto al «infinito matemático»: «*Se dice que una cantidad es infinita, cuando es mayor que toda otra cantidad por grande que esta sea*»: CC 230. Así, se habla de cantidades infinitamente pequeñas o grandes porque pueden crecer o decrecer más que «otra cantidad fija y determinada, por grande (o pequeña) que sea»: CC 231.

Por eso, una cantidad podrá llamarse «indefinida; pero jamás podrá decirse que es infinita». Para el P. Prada: «Existe, pues, uno solo y

⁵ D. NATAL, «Los valores humanos de la religión como propuesta actual de humanidad», *Revista de Espiritualidad*, 288 (2013) 321.

único infinito, fuente de toda realidad y todo ser»: C 232. El infinito matemático y el indefinido filosófico es una «cantidad variable que crece sin límite» en el orden de la «realidad sucesiva» y no de la realidad en sí. Por eso, es mejor hablar de *indefinido* y no de infinito: CC 233.

2.10. El M.R.P. Fr. Manuel Blanco y La flora de Filipinas

En este artículo se destaca la gran figura humana, científica, religiosa y pastoral de este agustino autor de *La flora de Filipinas*. Nacido en Navianos de Alba de Aliste (ZA) en 1778, muerto en 1845 y enterrado en el convento de Guadalupe, Filipinas, donde fue párroco, tras haber sido Provincial de 1830 al 1839. Es muy conocido fuera de España pero menos de los españoles, valientes en sus azañas y descuidados en contarlas según el P. Mariana: CC 303. El P. Blanco clasificó más de 12.000 plantas, por el sistema de Linneo y otros, buscando la salud de los filipinos. Así, «trajo al Tagalog el tratado de medicina doméstica de Tissot»: CC 324.

Siguieron su obra los PP. I. Mercado, el A. Llanos y Celestino Fernández que la tradujo al latín. *La Flora* fue muy celebrada en España pero más en Europa con premios nacionales e internacionales. Termina el P. Prada ensalzando la obra de los misioneros y «la aportación a las ciencias de las Órdenes religiosas»: CC 325.

III. LA CLIMATOLOGÍA Y LOS OBSERVATORIOS ASTRONÓMICOS

3.1. P. Prada y el observatorio de los Agustinos de la Vid

En un artículo dedicado al Observatorio Meteorológico instalado en el Monasterio de Agustinos de la Vid de Aranda, el P. Prada dice que «aun cursando la carrera eclesiástica en La Vid, pusimos especial empeño en completar y organizar mejor el observatorio a fin de normalizar los datos meteorológicos en forma que algún día pudieran utilizarse para de ellos deducir consecuencias prácticas» y estudiar bien el clima en España: CC 330-1.

«Las primeras observaciones fueron consignadas, entre otros, por el P. Tomás Rodríguez», luego Prior General de la Orden. El P. Prada fue apoyado por los PP. T. Fito y Manuel Gutiérrez. El Observatorio se instala definitivamente con el apoyo del Señor Miguel Merino, di-

rector de Observatorio Meteorológico y Astronómico de Madrid, que propuso que la Corporación construyese un observatorio formal, y, el Estado lo dotaría de los instrumentos indispensables con la obligación de remitir a Madrid «los resúmenes mensuales de las observaciones efectuadas»: CC 331. Al final, se construyó el Observatorio, por cuenta de la Provincia, «en el ángulo NO. del edificio», y se remitieron los resúmenes mensuales según la plantillas que enviaba el de Madrid. «El barómetro está instalado en la habitación debajo de la plataforma del observatorio»: CC 332.

El barómetro es, sin duda, «el auxiliar más poderoso de la Meteorología», aunque la temperatura y la humedad nos son más cercanas, pero la presión del aire es casi todo y las «indicaciones barométricas se adelantan de ordinario a las de los otros instrumentos»: CC 333. Pero todo se relaciona con todo. Y, por ley general el barómetro y el termómetro van al revés. Las grandes presiones del aire dan las temperaturas más bajas y las depresiones extremas las más altas. En 1885, tuvo La Vid 15 y 20 grados bajo cero, y sus habitaciones 5 bajo cero, si bien no pareció tanto a sus moradores. Y, el calor, ese año llegó a 48,5° sobre cero.

En cuanto a los vientos, al alejarnos de la zona tórrida muestran una gran irregularidad. Así ocurre en España y en La Vid. Sus rumbos más frecuentes son el Oeste, Sudeste y Este, y los menos el Noroeste, el Noreste y el Norte. Por eso, el clima de la Vid no es tan frío ni ventoso como pide su situación. El viento está en *calma* cuando es casi imperceptible (1885, 121 días), es *brisa* cuando mueve las hojas de los árboles (129), de *viento* si mueve las ramas (76), y *huracanado*, el más impetuoso (32 días). Así que es «un clima bastante suave y regular»: CC 345-8.

La fecundidad de la tierra proviene del aire, el calor, la humedad y la luz. El agua es fundamental como saben los labradores. Pero es clave la vegetación que fije bien el agua, pues la gran velocidad de evaporación hace de nuestras tierras de Castilla unos campos «secos y sedientos» por destrucción del arbolado. En La Vid entre los años 1883 y 1890 se han observado, de media, 26 días de niebla en la superficie, 63 de rocío benéfico, 74 de escarcha y heladas más intensas, 16 de tempestades y 9 de granizo. Las heladas tardías arruinan la agricultura: CC 355-58.

Hay en La Vid bastantes días oscuros o no despejados pero no tanto como en Valladolid: «Días despejados resultan 111, 113 días nebuloso-

sos y 140 del todo encapotados»: CC 357. El promedio de humedad es mayor de noviembre a mayo, menor en los otros meses y los más secos julio y agosto: CC 359. En resumen, el clima de La Vid no es tan seco como el de tierra de Campos ni tan frío y extremado como el de Soria y Ávila. Con respecto a Madrid es más regular y menos tempestuoso, con menos cambios bruscos. Y no es tan frío como la zona del Guadarrama.

En cuanto al terreno es bastante fértil aunque no se ha cultivado bien. Con todo, el vino mejora mucho «en los pueblos que constituyen lo que propiamente se llama la ribera del Duero desde Aranda para abajo»: CC 360. También el agua del Duero es una gran fuente de riqueza aunque había sido poco explotada. Igual ha ocurrido con el intento de armonizar «la Meteorología con la Agricultura» por la «resistencia pasiva» encontrada «en todas partes».

3.2. Estudio del clima de Valladolid en el Observatorio de los Agustinos

No hace muchos años el P. Prada publicó varios artículos en que recogió las observaciones metereológicas en Observatorio de La Vid (Burgos), desde 1882⁶. Algunos creen que esto es sólo para «servir de entretenimiento a los desocupados». Para el P. Prada estos trabajos darán solución a «problemas de capital interés para el bienestar de los pueblos» en «Agricultura, Comercio e Industria, Higiene y Medicina»: CLI 3. Los estudios parciales son el camino hacia una Metereología moderna completa. Se trata de tener una «*previsión y predicción del tiempo*» y otros fenómenos con sus causas, efectos y duración, para actuar ante ellos. No son profecías, impropias de Metereólogos, sino de simples «*hechos nada más*» a estudiar.

El Seminario de Agustinos Filipinos se halla a los 41°, 39' de latitud Norte y a 1° 8' de longitud O. del Meridiano de Madrid. El Observatorio Metereológico corona la fachada Sur del Colegio, a unos 26 metros sobre la planta baja del edificio que se halla a los 715 metros sobre el nivel del Mediterráneo. Tiene instrumentos de observación directa como el barómetro Fortín, termómetros, psicrómetro, anemómetros

⁶ RODRÍGUEZ DE PRADA, P. Ángel, «*Climatología. Estudio del clima de Valladolid*». Según las observaciones metereológicas del Observatorio de los PP. Agustinos Filipinos, año 1878 al 1892, Madrid 1894, Imprenta de Luis Aguado, 3. En citas CLI.

e instrumentos registradores, sistema Richard, que dejan huella de diversos fenómenos sobre presión temperatura y humedad: CLI 6-7.

Aunque antes se hacían observaciones meteorológicas para instruir a los estudiantes, cuando el P. Cámara toma «la cátedra de Física y Matemáticas», se sistematizan bien «las observaciones diariamente apuntadas»: CLI 7. Después hicieron los apuntes los alumnos de Física con el P. Bonifacio Moral que la explicó después del P. Cámara. Se hacían 3 apuntes a las 6 de la mañana, a las 12 y a las 6 de la tarde desde 1878 a 1884. Desde 1885 se recoge sólo a las 9 de la mañana y 3 de la tarde como hace el Observatorio Central y las otras estaciones de España: CLI 7.

Hasta 1884 no se hizo la instalación definitiva con los instrumentos y el lugar adecuado. Eso lo ha tenido en cuenta el P. Prada en sus resúmenes y promedios con otros que hizo el alumno Fr. José Pérez. Así, las alturas barométricas de estos años 1878-1884, son: Altura media 702,3, A., máxima 717,3, el 8.1.1879, A., mínima 677,6, el 29.3.1878 y la diferencia 39,7. Y de 1885-1892, la media 701,9, A., máxima 718,1, el 7.1.1888, y A., mínima 675,2 el 19.2.1892. Diferencia: 42,9.

El 15 de septiembre de 1892 bajó el barómetro 5 milímetros y se preparó una tempestad como no se recuerda en Valladolid. Pero antes, el *Boletín Meretereológico* ya había alertado pues Noherlesoom había avisado el 28 de agosto de lo que ocurriría del 14 al 16 de septiembre, con sus daños y «pérdidas inmensas para los afanados labradores»: CLI 10. Los detalles, a distancia de kms., no se podían prever con el estado actual de la Meteorología en la España.

En cuanto a las temperaturas de los años 1878 a 1884, las medias son de unos 15°, las máximas de 36°, y las mínimas hacia -6,5° ó -7° grados. Así vemos 37,2°, el 23.7.84, -6,1°, el 8.1.84, y el calor extremo unos 43°: CLI 13. Los años 1885 a 1892, la media es 11,5°, máximas 42,2°, el 4.8.87, y mínimas -12°, (mínima -19,5°, el 19.1.85). Oscilación extrema: 59,7°: CLI 14. Peor fue el invierno de 1885, uno de los más crudos en Valladolid del siglo. Es un clima es muy duro por la poca vegetación y la escasez de lluvias. Así, aunque debería ser un clima más templado, es casi como el de Burgos: CLI 15.

En cuanto a la dirección de los vientos, es muy irregular como en toda zona templada. Los más frecuentes son vientos del O. y SO. y N., y la menor el E. S. y el SE. Así en el resumen de 1878 a 1884 del N., son 949, del NE. 680, del E. 518, del SE. 309, del S. 646, del SO. 818, del O. 1670, NO. 622. En los años de 1885 a 1892, del N. son 835, del

NE.1108, del E. 228, del SE. 287, del S. 659, del SO. 1513, del O. 615 y NO, 599. Y, en la velocidad de los vientos, los días de calma fueron 881, de brisa 835, de viento 604 y de viento fuerte 602: CLI 17-9.

La obscuridad en Valladolid era muy frecuente y abundante con nieblas y bajas temperaturas por ser una ciudad, entre ríos, que producía mucho frío. Las nieblas se han reducido al cubrirse los ríos Esguevas de aguas muy sucias e insalubres. En fin, entre los años 1878 y 1884 los días despejados fueron 3230, los nubosos 2380 y los cubiertos 1602: CLI 20. NB.: Días despejados son cuando no se cubre la décima parte del cielo. Entre 1885 y 1892 los días despejados fueron 870, los nubosos 895 y cubiertos 1147: p. 21. En fin, de 1885 a 1892 los días de lluvia inapreciable fueron 216, de niebla 380, de rocío 521, de escarcha 524, de nieve 90, de granizo 44 y de tempestad 98: CLI 22. De 1885 a 1892 el promedio de lluvias y humedad es muy bajo con mucha evaporación: CLI 23-4.

Se recogen también los datos higrométricos de humedad relativa: la media es el 64% no por las lluvias sino por las nieblas: CLI 27. También se han recogido los promedios anuales y mensuales de días de lluvia de 1885 a 1892. El promedio mensual es de 7 días de lluvia. Los meses más lluviosos suelen ser marzo y abril que tienen entre 12 y 10 días cada uno: CLI 29. Los días de lluvia en todo el año no llegan a $\frac{1}{4}$, son de 80 a 100 días. Pues, en esta región, el agua amaga mucho pero cae poco, se marcha para Europa en alto vuelo. Si llueve, en un día o dos queda despejado: CLI 30-34. Y, si hay algunas lluvias extensas, son siempre muy locales.

Las montañas del S. y el SO., de nuestra región, por donde suelen llegarnos elementos de lluvia elevan las corrientes que las traen y, a poca distancia, del Norte y del Noreste dejan su elemento acuoso. Por eso, llueve en Guadarrama o en Ávila y Salamanca o en el Moncayo y por el Norte en Burgos mientras «los campos castellanos esperan sedientos y secos»: CLI 37. En fin, los cuadros que se ofrecen luego, del I al VI, resumen los datos del barómetro, el termómetro, el anemómetro y sus vientos, estado del cielo, lluvia y escarcha. En el VII y VIII se agrupan esos datos por estaciones de *invierno*, *primavera*, *verano* y *otoño*: CLI 38.

Las oscilaciones *medias* y *extremas* del barómetro pueden verse en los cuadros del IX al XII, las del termómetro del XII al XVII. El agua recogida y la evaporación media diaria, la humedad relativa y la tensión media del vapor del XVIII al XX. Los días de lluvia, niebla y

de vientos diversos, su rumbo y su frecuencia del XXI hasta XXVIII: CLI 39. Los religiosos que han recogido estos datos son: Cámara, B. Moral, S. Pons, Á. Rodríguez, Olaso...: CLI 40. NB.1: *Cuadros de datos* pp. 42-47.

3.2.1. *Observaciones metereológicas del año 1902 en los Agustinos de Valladolid*

Hace el P. Director un resumen de las causas de las lluvias y de otros fenómenos que producen la humedad. Da un cuadro de las lluvias en 1902 que fueron 101 días, en total de milímetros 363,4 y media de las máximas 12⁷. La llovizna es desapacible para las personas pero útil en «la regularidad del clima y la concentración del jugo en los vegetales»: VA 25 (275). La niebla es mala para la salud. Las nieves y granizos fueron escasos. Luego resume las precipitaciones de los meses del año recogidas por los colegiales R. Serna y J. G. Bardón: VA 29.

Para terminar expone el Director las mejoras en el material del Observatorio como el *Barómetro Fortín*, el *Termómetro de mínimas* de Rutherford, el *Actinómetro* de Arago, el *Psicrómetro* de Augusto, modelo Angot, un *Reloj seismoscópico*, un Espejo para observar la dirección de las nubes. El importe de esos aparatos en fábrica fue de 659 pesetas. Además, el coste de otros instrumentos y los honorarios del «personal empleado», un sacrificio no siempre valorado: VA 30 (280).

Y, termina el Director del Observatorio agradeciendo al P. José Lobo, Superior Provincial, su amor a las ciencias que ha llevado los estudios en la Provincia al más alto grado, pues envió mucho jóvenes a estudiar a Roma y hoy la Provincia cuenta con 60 *religiosos graduados* en Institutos y Universidades. Se han fundado colegios de 2ª Enseñanza y la Revista *España y América*, y autorizó los gastos citados del Observatorio. En fin, agradece «al Superior de este Colegio M.R.P. Isidoro Prada» que ha dispensado y dispensa «toda clase de facilidades para conservar los oficinas de estudios, como son Gabinetes, Biblioteca, Museos y Observatorio»: A. Blanco OSA, Valladolid 11.6.1903: VA 31. Luego recoge los resúmenes mensuales del Observatorio de Enero a Diciembre del año 1902, pp. VA 35 a 75.

⁷ P. ANTONIO BLANCO, (Director): *Resumen de las observaciones metereológicas verificas el año 1902 en el colegio de PP. Agustinos de Valladolid*. Valladolid - Madrid, Imprenta Miñon 1903, 21 (271). Biblioteca Filipinos: SK 116. Citado con las siglas VA.

3.3. El observatorio de Guernica

El P. Prada estudió también el clima del País Vasco en otro de los Observatorios que él puso en Guernica, cuyo Colegio terminó y dirigió. El observatorio lo fundó con la Diputación de Guipúzcoa y el ayuntamiento de Ondárroa (Biblioteca Filipinos: SK 754).

3.4. Varios Volúmenes recogen los datos, del Observatorio Vaticano o Specola Vaticana

Firmados por el que fue su Director de 1898 a 1905, P. ANGELO RODRIGUEZ, OSA, *Pubblicazioni della Specola Vaticana*, Roma, Tipografía Vaticana 1905. Ver los Vols. VII y otros en Biblioteca Filipinos 7.

IV. EL P. PRADA ANTE LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN

En su obra, sobre la creación del mundo según s. Agustín, el P. Prada ofrece: —*un sentido dinámico* de la realidad mundana. Y: —*una gran ampliación de su edad*, de acuerdo con lo propuesto por: LYE-LL, Charles, *Principles of Geology*, J. Murray, London 1831-1833, 3 vols. (Biblioteca Filipinos: SH 2351-2-3). Se suele decir que Darwin sólo llevaba este libro en su viaje en el *Beagle*. La Geología canta mucho en este tema del tiempo, pues se sabe con bastante seguridad lo que tardan en formarse las capas geológicas y no es fácil falsificar sus datos. Por eso, las antiguas culturas ya tenían datos cercanos, de alguna manera, a los actuales, y la Ilustración los puso en valor. También los sabían los profesores de Historia y Literatura del tiempo del P. Cámara y el P. Prada como el Profesor Rubio y Ors que habla de 220.000 años...

De ahí que, para el P. Prada, es muy «torpe y pernicioso, y debe evitarse a toda costa, que un infiel cualquier oiga delirar al cristiano, hablando de cosas naturales como si hablase de conformidad y según las Sagradas Escrituras»⁸. Pues, no es preciso rebatir a los incrédulos con las verdades de la fe sino que basta con mostrarles que nada verdadero en las ciencias «nada absolutamente es contrario a las Sagradas Letras»: EA 11. En s. Agustín, hay que distinguir las cosas que afirma

⁸ RODRIGUEZ DE PRADA, P. Ángel, *La creación del mundo según san Agustín, intérprete del Génesis*, M. Tabarés Impresor, Madrid 1906, 10. Citado como EA.

como verdad demostrada, y lo que es opinable o indiferente y se entiende según diversas hipótesis que él «dejó expuestas».

Así: «El hecho de la Creación *ex nihilo* es fundamental entre las verdades de nuestra fe». Tras la idea del Dios Omnipotente es muy importante comprender cómo fue eso que es un tema muy difícil: EA 13. De hecho, el P. Prada apuesta porque s. Agustín defiende claramente la «*Creación simultánea de todos los seres*»: EA 14. Las cosas fueron creadas todas a la vez con las propiedades que Dios les dio o semillas para desarrollarse (in illis insitis rationibus) (Sal 32,9): EA 16. Así pues, Dios: «*Creavit omnia simul*», según el Eccle. XVIII, 1 y la *Sabiduría*: EA 17-8. Pero no creó los seres ya «desarrollados» «como algunos lo han entendido». Pues, esa «creación simultánea, según San Agustín, pide después de ella el desarrollo y la organización, y diríamos especificación de los seres, mediante la acción del poder divino en el tiempo y en el espacio»: EA 20-25.

De ahí que: «Causaliter ergo dictum est produxisse terram herbam et lignum; id est producendi accepisse virtutem. In ea quippe jam tamquam in radicibus, ut ita dixerim, temporarum facta erant quae per tempora futura erant»(Gen. ad litt., cap. IV, 10). «Por esto aparece claro el error de aquellos que afirman que San Agustín defendió que los seres salieron de las manos de Dios inmediatamente constituidos con la perfección de su último desarrollo»: EA 25. Así, las cosas y el mundo estaban en su origen como está el árbol en su raíz o semilla: EA 27-28. Y, luego Dios los va desarrollando en las obra de la creación «en las cuales Dios no ha cesado ni cesa de obrar». Con todo, la idea de las cosas creadas perfectas, *ab initio*, se apoya en textos del Santo, según algunos, dice el P. Prada: EA 28, nota 1. Así, Dios «obra sin cesar conservando y organizando la Creación que, al impulso de la acción divina, se ha organizado y dilatado con la sucesión de los tiempos, ni más ni menos que como Dios lo decretó, cuando a la vez hizo todas las cosas»: EA 29.

Del mismo modo con la creación de las criaturas comenzó el tiempo: «Por lo cual es inútil indagar acerca de la existencia del tiempo antes de la existencia de la creaturas, como si pudieran encontrarse tiempos antes del tiempo» (Gen. Ad. Litt. Libro V, c. 5): EA 26. Luego, vino la creación del hombre, los astros y otras cosas: «Sed haec nisi per temporales moras fieri non possent. Non itaque facta sunt sicut creata sunt omnia simul: (De Gen., ad litt. Libro VI, cap. II.): EA 33; 34. Dios creo la materia pero luego se dan «las evoluciones» necesarias para

que «se formasen los globos celestes» y «la tierra»: EA 35. Dios crea todo, *ab initio*, pero los seres se desarrollaron «procediendo de aquellos gérmenes primitivos (ex illis tanquam involucris primordialibus) en la sucesión lógica de los siglos»: EA 36.

Esas son *rationes seminales*, las semillas que darían «con el andar de los tiempos, origen a la formación definitiva de los seres individualizados, en el estado de desarrollo perfecto y forma visible según la naturaleza propia de cada uno»: EA 39-40. Por otra parte, s. Agustín admite la idea de «materia informe», tanto para la creación del alma como para la de los ángeles, «y claro está que no ha de ser en el sentido de materia física y corpórea»: EA 41, n. 1. En todo caso, sólo Dios «habet immortalitatem». Por lo demás, se deben investigar «los secretos de las Sagrada Escritura sin caer en la temeridad de afirmar como cierto lo que no es claro, sino por el contrario, muy oscuro...»: EA 46.

En fin, el mundo era un caos pero todas las cosas estaban «allí ab initio». Pero s. Agustín con la Escritura establece «la distinción entre las cosas que Dios creó en su ser definitivo, y las que creó en sus causas para completarlas en la sucesión de los tiempos» que estaban allí, «*de un modo invisible, potencialmente, en las causas como en germen*, en la virtudes y propiedades y leyes impresas por el Creador en los elementos primordiales del mundo». Su desarrollo es la IIª fase de la creación que frente a la Iª, «exigía la evolución de los tiempos y de los elementos materiales»: EA 48. La teoría de s. Agustín está de acuerdo con la moderna Cosmogonía y Geología, y según esta teoría, la formación de los seres «en el tiempo, no se verificó cuando la creación simultánea»: EA 53, n (1). Por lo demás, sólo con el movimiento de las criaturas comienza el tiempo: EA 57.

En cuanto al estado primitivo de la materia, s. Agustín lo define como: «*in potentia materiae, in rationibus seminarum, in ratione causarum; potentialiter, invisibiliter, in reconditis naturae, causaliter, virtualiter*»: EA 60. Y, la creación comenzó por los seres que pueden conocer el mundo creado «por y en el Creador mismo», y no por aquellos que sólo lo conocen por «las criaturas». Dios ordenó la evolución de las criaturas de la materia que creó, y a la que dio energías y movimiento y leyes para «evolucionar con orden y concierto» y producir «seres más perfectos que la materia misma»: EA 64. Para s. Agustín, Dios creó todo y obra «directamente con las causas segundas en las evoluciones de la materia, en la formación de los seres, en el orden y concierto de todos los acontecimientos»: EA 65.

Nadie ha tomado la doctrina de s. Agustín como base de sus investigaciones científicas pero «su sistema cosmogénico resulta más completo» y en nada «opuesto a las hipótesis más modernas». Algunos califican su teoría más bien como «una bellísima concepción poética» pero el santo la considera «muy real, muy verdadera, muy conforme con los que Moisés cuenta, más conforme que otra ninguna con el contexto de la narración bíblica, según la interpretación literal, único sentido que el Intérprete se había propuesto utilizar en su obra *De Genesi ad litteram*»: EA 68. Y, por eso, los que hablan de los seres creados ya perfectos como «*hoy los contemplamos y por tanto que no han existido las llamadas épocas geológicas en la tierra ni períodos cosmogónicos en el mundo material*, o no han leído la obra de San Agustín, o no han entendido su sistema»: EA 68.

Para él, la expresión: «*hágase la luz*» sintetiza la obra de la *creación* tanto en su origen en Dios como en su desarrollo temporal posterior a partir sus gérmenes: EA 76. Ahora bien, es cierto que la luz verdadera es el Verbo de Dios, en el que conoce todas las cosas todo aquél que, verdaderamente conoce, como los ángeles y los hombres: EA 90-1. En Él es en quien se «contemplan las razones eternas, según las cuales y por las cuales las creaturas son lo que son»: EA 92. Ahora bien, con la frase «*así se hizo*» comenzaría el desarrollo de la obra de la creación, en el espacio y en el tiempo, «para que el Universo físico alcanzase el estado definitivo de desarrollo que debía encontrarse al comenzar el día tercero»: EA 105.

En el día 2º comienza «la época cosmogónica de las nebulosas primitivas» y luego «la condensación material de la nebulosa terrestre»: EA 106. Luego germinan la hierba y los árboles en la superficie terrestre, y el firmamento y sus luminarias marcan día y noche el día 4º. El día 5º crea las aves y los peces y reptiles. El 6º creó los animales y, finalmente, al hombre «a su imagen y semejanza»: EA 108. Así quedó completa la creación. Y: «*bendijo Dios y santificó el día séptimo porque en él había cesado de toda su obra que había creado PARA HACERLA*. Luego parece que primero la creó *con el fin de hacerla* y que *después la hizo*»: EA 109.

Esta fue «la formación en el tiempo de las cosas sin tiempo creadas». Así que nada se opone al desarrollo del mundo en «los grandes períodos cosmogónicos y cosmogénicos, geológicos y paleontológicos que la ciencia reputa necesarios para la formación del mundo». San Agustín nunca defendió que las criaturas «*saliesen desde el primer*

instante, de las manos del Creador, ya *hechas y perfectas en su último grado de desarrollo*; por más que Dios mismo fuese el autor inmediato de las perfecciones creadas»: EA 110-1. Esto vale de «los animales y del hombre» y «las hierbas y las plantas»: EA 115. Y con el «*vidit Deus quod esset bonum*» se «trataba de marcar bien la distinción entre los seres ya formados y su estado anterior en materia informe»: EA 116;118. Así: «Dios dio virtud a las causas segundas para que obrasen, pero sin dejar de obrar con ellas»: EA 120.

Entonces, Dios creó las cosas primero sin intervalos de tiempo y luego «con estos intervalos» del tiempo (*temporum moras y per volumina saeculorum*) en los que nacen, viven y mueren los animales y todas las demás cosas: EA 123; 124; 127. Esta segunda creación «entra de lleno en el dominio de la investigación humana, y en escudriñar sus misterios es libre la ciencia del hombre mientras que no se extralimite más allá de lo que está a su alcance»: EA 125; 128. Pero queda bien claro que una cosa es la creación primera y: «*aliter autem nunc, sicut ea videmus, quae per temporalia spatia creat, sicut usque nunc operatur*»: EA 129, n. 1; 143.

Así que los primeros gérmenes no quedaron estancados sino que «naturalmente siguieron el curso de su evolución hasta adquirir el complemento del ser individual a que estaban destinados»: EA 130; 139. Con todo, para el P. Prada, s. Agustín no admite la teoría de Darwin ni la evolución de animales inferiores al hombre de Huxley, y piensa que al darwinismo le queda mucho que hacer para demostrar «*científicamente el tránsito de una especie a otra; pudiendo estar seguros de que no llegará a conseguirlo*»: EA 132. (Cursiva última mía).

De todos modos, la visión cosmogónica de «san Agustín resulta completa y admirable, como una concepción grandiosa digna de tan privilegiado ingenio»: EA 144. Por lo demás, el día séptimo sería «el conjunto de todos los tiempos, de todas las edades, desde el momento en que Dios creó *el cielo y la tierra*, hasta la consumación de los siglos»: EA 145. Y, a los sabios, para entenderlo les basta con «*perforar la corteza terrestre, para examinar sus estratos y formaciones, sus fósiles y yacimientos orgánicos*»: EA 146. S. Agustín ciertamente distingue entre creación primera y su posterior desarrollo en el tiempo (pp. 147-8), y a la que «llamaríamos *fabricación* externa y temporal del Universo»: EA 149. (Cursiva nuestra).

Del mismo modo, para s. Agustín «la materia formada primitivamente» no es «lo mismo que la forma de los seres en su desarrollo y

perfección natural definitiva». Y, así, tanto s. Agustín como la ciencia moderna han llegado a «reconocer que en el principio existió la materia que, mediante las transformaciones necesarias regidas por leyes físicas bien determinadas, dio origen a los mundos»: EA 154-5. Así, coinciden la ciencia humana y «la verdad revelada»: EA 155.

Es cierto que La Place no admite un Creador y Spencer niega la creación *ex nihilo*, pero la fe cristiana señala lo contrario: que no todo se reduce a mera materia: EA 161. Para la ciencia cristiana ni el mundo es eterno ni se ha dado a sí mismo la existencia ni es mera casualidad ni puro azar, pues todo fue creado por Dios, tanto en su principio como en su nuevo proceso de desarrollo posterior o final en el que la Providencia no desaparece ni se esconde sino que siempre actúa junto a las causas segundas respetando la bases de semillas que Dios mismo puso en ellas para su posterior desarrollo: EA 164-5.

V. EL P. PRADA Y LA TEORÍA DE LA RELATIVIDAD DE EINSTEIN

En general, el P. Prada no se muestra partidario de la teoría de Einstein en este escrito tanto por las opiniones recogidas de otros autores como desde su mismo punto de vista. Hay que tener en cuenta que él rechaza las Geometrías no euclidianas, como la de Riemann, y cree que también *Poincaré* las rechaza por ser «más cómoda» la teoría de Euclides⁹. No hay que olvidar que incluso Saccheri, gran experto en el tema, escribió una vindicación de Euclides. Y, la nueva teoría recibe críticas de M. Auric, Daviev, Pericard, Langevin, Baltón, y otros muchos autores, porque la Teoría de la Relatividad cuestiona todo y lo ha invadido todo¹⁰.

El P. Prada piensa que Eddington *se adapta sin razón* a las nuevas teorías: TR 31. Se discute también sobre la idea de la continuidad de la materia entre los euclidianos y los no euclidianos: TR 129. Del mismo modo se tratan las teorías de los espacios y los mundos finitos e infinitos. El P. Prada cree que los efectos de la teoría de la relati-

⁹ RODRIGUEZ DE PRADA, P. Ángel, *Sobre la teoría relativista propuesta por el Dr. A. Einstein*. (Extracto de la Revista *España y América*). Imprenta de Asilo de Huerfanos del S. C., de Jesús, Madrid 1923, 33. En las citas TR.

¹⁰ Cfr., PEARCE Williams (ed.), *La Teoría de la Relatividad*, Madrid 1989. Y Ferrater Mora, J., «Relatividad (teoría de la)» en *Diccionario de Filosofía*. Vol. IV, pp. 2829-2832, Alianza, Madrid 1981 3ª.

dad en la Física, propaganda aparte, son muy exiguos e incluso que el experimento de Michelson y Morley tiene poca credibilidad. Y, otros muchos autores piensan que este experimento tampoco es crucial. El P. Prada ve que la teoría llega poco a la gente quizá porque su base matemática es poco accesible al público, y el intento de ponerla al alcance de la gente tuvo poco éxito: TR 176. Ortega decía que a Einstein en España, Zubiri y pocos más, le entendieron. Y, Eddington que sólo dos la entendían...

Además, el P. Prada ve pocas consecuencias concretas diferentes de la teoría de Newton, quizás porque él creía, como Whitthaker, que sus inventores reales fueron Poincaré y Lorentz. Pero ha prevalecido la teoría de Holton a favor de Einstein. El P. B. Ibeas sí acepta la teoría: TR 180. El P. Prada no ve razones para aceptarla ni conexión entre sus resultados y sus premisas: TR 201. En conclusión, el P. Prada piensa que ya en 1924, cuando escribió sobre este tema, «van cesando, a todo escape, los entusiasmos por la teoría relativista», y cree que: «antes de diez años, hasta el recuerdo de esa teoría habrá desaparecido. Y la verdadera ciencia nada habrá perdido al olvidarla»: TR 217.

Como vemos, un siglo después, el P. Prada se equivocaba pues los descubrimientos, del año 2016, también dan la razón a Einstein. Pero el mismo Einstein cometió errores graves como no aceptar la teoría del mundo en expansión permanente, de Hubble, o la teoría estadística de la materia de sus discípulos alegando que «Dios no juega a los dados». En fin, presentar la teoría de Einstein como «relativista» causó muchos falsos problemas al confundir «relacionalidad» y «relatividad».

VI. EL P. PRADA Y EL AMOR DE LA TIERRUCA. ESCRITOS «PRO SANABRIA»

-Recuerdos de 50 años ha: «*En pos del ideal. - El lago de Sanabria y el Tera. - Riqueza acumulada en el Lago y el Tera. - Un detalle a título de curiosidad. - Los demás ríos de Sanabria. - Aguas minerales y potables. - Aguas subterráneas. - Riqueza forestal. - El cultivo agrícola de Sanabria. - El cultivo de cereales. - El barbecho. - Riqueza pecuaria. - Instrucción y cultura. - Deseos de instruirse. - Una escuela práctica de agricultura. - Santuarios dedicados a la Santísima Virgen en Sanabria y Carballeda*». («*El Noroeste de Zamora*», 1922). (Foto: *Vergel Agustiniiano* 8 (1935) 545).

VII. EL P. PRADA Y SUS ESCRITOS DE LA VIDA RELIGIOSA AGUSTINIANA

1.- RODRÍGUEZ DE PRADA, P. Ángel, *La Orden Agustiniiana* —durante XV siglos—. Imprenta Torrent-Aramendia Hermanos, Pamplona 1927, 680 pp. *Un recorrido por la Historia y grandes personajes De la Orden Agustiniiana como pensadores, penitentes, devotos de la Eucaristía, etc.*

2.- RODRÍGUEZ DE PRADA, P. Ángel, *Libro Manual de los Hermanos Legos y las Hermanas del Velo blanco de la Orden Agustiniiana*, Imprenta Viuda de S. Ochoa, Logroño 1928, 543 pp. Expone la Vida Religiosa Agustiniiana por la Regla, las Constituciones, Personajes y observancias vigentes en su época, con especial atención a los Hermanos y Hermanas no clérigos o sin obligaciones de ir a coro.

3.- RODRÍGUEZ DE PRADA, P. Ángel, *Una gloria Vallisoletana. Resumen de la vida y virtudes de la Sierva de Dios R.M. Agustina de la Consolación Sáez*. El Escorial 1929, 133 pp. En el Prólogo el P. Prada resume su propia vida y trayectoria. La biografía de esta religiosa muestra sus carismas de oración, entrega a Dios y penitencia consagrada a la comunidad con visiones de Cristo, la Virgen, s. Agustín y sta. Mónica. Muy devota del Corazón de Jesús y s. José, padeció todo por Cristo. Y, reformó la Comunidad de *Comendadoras del Santi Spiritus hasta convertirlas en las Agustinas actuales* con la Regla de s. Agustín y Constituciones agustiniianas del Vaticano II.

Sor Agustina, hizo curaciones milagrosas, atendió a sus monjas maternalmente como Priora y Maestra de Novicias y las encaminó por la Vida Religiosa siendo más amada que temida. Murió en olor de santidad según los que más la conocieron como el P. Prada y el P. Tirso López entre otros. Cfr: APARICIO, Teófilo, *Sor Agustina de la Consolación*. Valladolid 1999.

3.1.- R. M. MARÍA DE LOS DOLORES DE JESÚS Y URQUÍA, Religiosa de las Agustinas de Aldaz (Navarra), *Visiones sobrenaturales*. Con comentarios por el P. Ángel Rodríguez de Prada, OSA. El Escorial, 1935. Se trata de un escrito de la M. M.^a Dolores de Jesús y Urquía que expresa: - su devoción filial a la Virgen y sus enseñanzas para andar por el camino la perfección. Su preocupación por los sacrilegios contra

el Santísimo S. en España. Y, - su devoción a la Pasión del Señor y su gran repercusión en la vivencia de la Vida Religiosa.

Siguen los testimonios elogiosos de las religiosas de Aldaz sobre las grandes virtudes de la M. Urquía, un diálogo místico entre la M. Urquía y otra agustina. Y, un itinerario mariano, tomado de «La Mística Ciudad de Dios» de la Venerable M.^a Jesús de Ágreda. P. Prada hace unos comentarios muy atinados de esa experiencia. Y, el censor diocesano recomienda distinguir experiencia espiritual e imaginaciones y evitar expresiones poco afortunadas sobre los misterios cristianos como el de la Anunciación del ángel Gabriel a María.

4.- *La religiosa en soledad*. Tomado de *Ejercicios Espirituales para Religiosos* del P. N. Chiesa, por el P. A. Rodríguez, OSA, Imprenta Calatrava, Salamanca 1897. El P. Chiesa fue uno de los grandes penitentes de la Orden Agustiniiana y sus *Ejercicios Espirituales para Religiosos* fueron muy famosos antes del Vaticano II. Sus meditaciones se nos leían en Comunidad. El P. Prada los adaptó para la Religiosas.

5.- P. José RODRÍGUEZ DE PRADA, *Memorias de un prisionero durante la revolución filipina*», misionero en esas Islas, con una carta y epílogo del P. Ángel R. de Prada, Director del Observatorio del Vaticano, Madrid 1901, 135 pp.

BIBLIOGRAFÍA del P. Ángel Rodríguez de Prada por GONZÁLEZ VELASCO, M., OSA, *Autores Agustinos de El Escorial*. Catálogo Bibliográfico y Artístico. San Lorenzo de el Escorial 1996, pp. 903 a 922. Ofrece 172 títulos del P. Prada.

AGUSTINOS Y ENCULTURACIÓN.
IMPORTANCIA DE LAS LENGUAS AUTÓCTONAS
COMO VEHÍCULO DE EVANGELIZACIÓN

FR. ENRIQUE GÓMEZ GARCÍA, OAR
Profesor del Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

En el vasto marco de la incidencia de los agustinos en la cultura, no podía faltar una referencia al aprendizaje, estudio, dignificación y difusión de las lenguas autóctonas. Aunque no se circunscriba a ella, la lengua es un componente significativo de la cultura de un pueblo y su conocimiento resulta básico para enculturar la fe cristiana. Dada la eclesialidad que caracteriza a la familia agustiniana, nuestros religiosos asumieron en sus métodos misioneros dicho requisito, procurando al tiempo que la transmisión de la fe el diálogo intercultural. En las páginas que siguen se ejemplifica este hecho con cinco manifestaciones: la tarea acometida en Castilla, Nueva España, Virreinato del Perú, Nueva Granada y Filipinas, a la vez que plantea retos para el futuro.

Palabras clave: familia agustiniana, inculturación, lenguas autóctonas, traducción, transmisión de la fe.

ABSTRACT:

In the vast context of the Augustinian impact on culture, one cannot miss making a reference to the study, dignity, and diffusion of native tongues. Although a language may not circumscribe to a culture, it is a significant component of the customs of a nation and its knowledge is basic to the inculturation of the Christian faith. Given the ecclesial nature that characterizes the Augustinian family, our religious friars assumed this requirement into their missionary methods ensuring the concurrent transmission of faith and intercultural dialogue. The following pages exemplify this fact in five manifestations: the task undertaken in Castilla, «Nueva España», the Viceroyalty of Peru, «Nueva Granada» and the Philippines, concurrently posing challenges for the future.

Key words: family agustiniana, inculturation, autochthonous languages, translation, transmission of the faith.

En el vasto marco de la incidencia de la familia agustiniana en la cultura, no podía faltar una alusión al aprendizaje, estudio, dignificación y difusión de las lenguas. Es un hecho que aquella no se circunscribe a estas, dado que por cultura se entiende «una elaboración totalizante e integradora de un colectivo humano, inspirada por un profundo interés emancipatorio (frente al mundo) y comunicativo (ante los otros) y caracterizada, dentro del contexto existencial en que emerge y se configura, por una gran propuesta de sentido y de progreso humanizador»; esto implica una cosmovisión, una hermenéutica complexiva e integrada de todos los componentes de la trama existencial del grupo, una visión ética y la referencia a un principio trascendente¹. Pero no deja de ser menos cierto que la lengua se erige en un componente muy significativo de la misma, que ayuda a comprender mejor tanto el resto de elementos con los que se interrelaciona como el conjunto que configuran. Como acertadamente afirma B. Meliá:

La lengua no es un instrumento cultural neutro... En ella es donde se estructura el pensamiento y la creación de símbolos y, por tanto, conservar la lengua es, en buena parte, conservar un modo de ser con todas las implicaciones².

No extraña, por tanto, que el aprecio de un idioma denote, en cierta medida, la estima que se profesa hacia la cultura que en él se trasluce, con lo que el intercambio y trasvase acontecidos entre dos o

¹ Cf. D. Salado Martínez, «De la idea de la cultura y del creciente intercambio (C. Vaticano II), a la interculturalidad y diálogo de las culturas en un mundo multicultural»: *Ciencia Tomista* 428 (2005) 562-564; Id., «Notas y prospectivas sobre el diálogo intercultural en el contexto de una sociedad culturalmente pluralista»: *Escritos del Vedat* 35 (2004) 93-135; Id., «El diálogo intercultural en una sociedad global»: B. Cuesta Álvarez (ed.), *Hacia una convivencia intercultural*, Verapaz, Salamanca 2004, 39-71; J. Huarte Osácar, «Interculturalidad: realidad y desafíos»: *Ib.*, 15-38; M. Molina, «Inculturación: desafío y criterio de la evangelización»: *Recollectio* 16 (1993) 42-57.

² B. Meliá, «Para una historia de la evangelización en América Latina»: CEHILA, *Para una historia de la evangelización en América Latina*, Nova Terra, Barcelona 1977, 23.

más tradiciones lingüísticas son un claro exponente de interculturalidad. Es este hecho una de las expresiones donde se concreta la teología de enculturación que ha movido a las diversas Iglesias a lo largo de los siglos³. Si de por sí ya resulta difícil alcanzar un feliz encuentro dialogal entre fe y cultura, de modo que la postmodernidad ha criticado la dependencia de la fe cristiana con respecto de una determinada cultura⁴, más lo es teniendo en cuenta que, en la labor evangelizadora, confluyen el diálogo de las culturas y una doble enculturación.

Por este motivo pienso que, en unas jornadas teológicas como estas, no podía faltar una cuestión en la que se pone de manifiesto su importancia, a la vez que se evocan los retos planteados a los creyentes de hoy y, más aún, a los teólogos y líderes comunitarios. Dejo para otra circunstancia un acercamiento teológico al tema y acometo ahora un somerísimo repaso histórico que posibilite vislumbrar la relevancia otorgada por la familia agustiniana a las lenguas autóctonas para transmitir el mensaje salvífico de Jesús de Nazaret.

EVANGELIZAR EN CASTELLANO, UNA URGENCIA

La primera parada de este repaso se ambienta en la Castilla del s. XVI. Quizá extrañe esta referencia, dado que, cuando se habla de enculturación de la fe, se tienen como horizonte las misiones *ad gentes*, mientras Europa Occidental, el viejo continente, se presupone ya cristiano. Esta mentalidad, empero, no hace justicia ni a nuestro tiempo ni a una época en la que el ideal de cristiandad resulta del todo insos-

³ Asumo esta denominación para referirme a lo que tradicionalmente se denomina 'inculturación' (proceso incesante por el que el mensaje evangélico crece hacia adentro o permea una determinada cultura y regula las nuevas relaciones que se establecen entre ambos) por tratarse de la palabra castellana de esta realidad. Soy consciente de que, con mi elección, puedo confundir al lector, ya que, en perspectiva antropológica, se denomina 'enculturación' al proceso por el que una persona es introducida en su propia cultura. Por aculturación, por su parte, se entiende el proceso de transformaciones que se constatan en un individuo o en un grupo al establecer el diálogo intercultural con una cultura que no es la suya (cf. D. Camarero, «Inculturación de la fe»: V. M.^a Pedrosa, J. Sastre y R. Berzosa (dirs.), *Diccionario de pastoral y evangelización*, Monte Camelo, Burgos 2001, 529; A. Tornos, *Inculturación. Teología y método*, UPCo-DDB, Madrid 2001, 174-193; H. Carrier, *Diccionario de la cultura*, Verbo Divino, Estella 1994, 16-20, 278-288).

⁴ Cf. J. I. González Faus, «Deshelenizar el cristianismo»: Id., *Calidad cristiana*, Sal Terrae, Santander 2006, 185-225; A. Aya, *El arameo en sus labios. Saborear los cuatro evangelios en la lengua de Jesús*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2013; J. I. Ruiz Aldaz, «¿Es cristiano deshelenizar el cristianismo?»: *Scripta Theologica* 3 (2007) 801-828.

tenible, la división religiosa refuerza las monarquías autoritarias y las relaciones fe-cultura, o su equivalente (transmisión de la fe-lenguas vernáculas), no son ni mucho menos cristalinas.

Ambiente cultural quizá no tan propicio

El s. XVI español, como toda época de cambio, vive las contradicciones propias de la incertidumbre. Aunque el modelo medieval de cristiandad, que afectaba a todas las dimensiones de la vida cotidiana, estaba en proceso de desintegración, halla en el proyecto imperial de Carlos V un resquicio para exhibir sus últimos coletazos. Una fe, una lengua y un rey seguían siendo primordiales para preservar el sueño de unidad de un imperio que se daba de bruces con la cruda realidad de una división lingüística y fiducial ya consumadas y que desembocará también en una división monárquica⁵.

Culturalmente, se asiste a la mayoría de edad de las tesis humanistas, al tiempo que a un repliegue ante las mismas. Quienes en un principio salvaguardaron acérrimamente los modelos clásicos, ahora sostienen que esta defensa no se contrapone al cultivo de las lenguas vernáculas, que forjan conforme a aquellos. Así lo expresan, por ejemplo, Erasmo con su *Enchiridion* y Juan Valdés en su *Diálogo de la lengua*, donde aplica al ámbito hispano ese intento de dignificar, ilustrar y enriquecer la lengua vulgar para hacer de ella una literaria, artística, clásica en definitiva⁶. El problema, por tanto, no radica en usarlas o no, sino en cómo se usan. Incluso conviene recordar, por paradójico que parezca, que la corona es la primera interesada en alentar las denominadas ‘apologías del castellano’⁷.

Sin embargo, contrarresta esta primera constatación el factor religioso, a cuya luz se advierte que el romance como vehículo de difusión cultural no estaba del todo legitimado e incluso se lo mira con recelo. Esta actitud se recrudece con la aparición de las propuestas protestantes,

⁵ Cf. V. Pinto Crespo, «La herejía como problema político. Raíces ideológicas e implicaciones»: AA.VV., *El erasmismo en España*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986, 289-303.

⁶ Cf. N. Sapegno, «Compendio di storia della letteratura italiana»: *La nuova Italia*, I, Firenze 1960, 319-323, 332-336; J. Vega, «Tres apologistas de la *lengua vulgar*: San Alonso de Orozco, fray Luis de León y fray Pedro Malón de Chaide»: *Religión y cultura* 48 (2002) 258.

⁷ Cf. E. de Buceta, «El juicio de Carlos V acerca del español»: *Revista de filología española* 24 (1937) 11-23.

que arrojan un nuevo enfoque sobre la noción de ‘sentido’ y de los ‘orígenes’. Desde entonces «el problema religioso quedaba íntimamente unido al de la lengua vulgar»⁸.

Quizá la traducción de la Escritura a dichas lenguas focaliza esta problemática. Aunque Trento no la prohíba explícitamente, sino más bien su uso en acciones públicas⁹, la Iglesia oficial dificulta esta labor, como denotan las múltiples licencias episcopales que se debían adquirir para acceder a la Biblia en ellas¹⁰. Esta posibilidad se cortó de raíz en España al incluir Fernando Valdés toda Biblia romance en el *Índice* (1559), medida seguida por inquisidores sucesivos (1564, 1596)¹¹.

Además, en este contexto de contrarreforma, las susceptibilidades alcanzan al resto de ámbitos y escritos. Sirva como muestra la prohibición del castellano en la liturgia y la objeción planteada a Gaspar Astete a la hora de publicar su famoso catecismo, en absoluto heterodoxo: «No conviene que los nuestros impriman libros en lengua vulgar»¹². En consonancia con esto se puede aplicar a los apologistas del castellano, y especialmente a los agustinos, lo que E. de Bustos afirma sobre fray Luis: se justifican de escribir en él porque su práctica no era ni tan habitual ni considerada, sobre todo en temas espirituales, bíblicos y teológicos¹³.

⁸ J. Vega, «Tres apologistas... 261; cf. Ch. Balliu, «Agustinos y traducciones durante el Renacimiento»: A. Bueno García (ed.), *La labor de traducción de los agustinos españoles*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 2007, 87; P. Ruiz Pérez, «Sobre el debate de la lengua vulgar en el Renacimiento»: *Criticón* 38 (1987) 15-44.

⁹ La Vulgata «sea tenida por auténtica en las públicas lecciones, disputaciones, predicaciones y exposiciones» (DH 1506).

¹⁰ «Las traducciones del AT podrán ser concedidas solo a hombres doctos y píos, a juicio del obispo», siempre que la traducción sea explicación de la Vulgata y no texto autosuficiente (DH 1853). «Si se permite la sagrada Biblia en lengua vulgar en cualquier parte sin discernimiento, resulta de ello más perjuicio que ventaja»; corresponde «al juicio del obispo o inquisidor poder conceder, con el consejo del párroco o del confesor, la lectura de la Biblia traducida en lengua vulgar» (DH 1854).

¹¹ Cf. J. Enciso, «Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del tridentino»: *Estudios bíblicos* 3 (1944) 523-560; L. Álvarez Aranguren, *La gramática española del s. XVI y fray Luis de León*, Servicio de Publicaciones de la Junta de Castilla la Mancha, Madrid 1990, 120-145.

¹² Citado por L. Resines, «Los catecismos de agustinos en Filipinas»: *Archivo Agustiniiano* 99 (2015) 261.

¹³ Cf. E. de Bustos, «Observaciones semiológicas y semánticas en torno a fray Luis de León»: V. García de la Concha (ed.), *Academia literaria renacentista. I. Fray Luis de León*, USA, Salamanca 1981, 102.

Aun con todo, se toleró y fomentó su empleo en libros espirituales y en la predicación a los fieles. Para lo primero se aducen ante todo dos razones: la falta de escritos que saquen al pueblo de su ignorancia y la urgencia de paliar los daños que le genera la literatura profana. Para lo segundo se apela a motivos apostólicos, si bien una cosa es predicar en castellano y otra bien distinta publicar sermones, para lo que se recurría al latín, tal como requieren los asuntos profundos¹⁴. Esta práctica afecta, por ejemplo, a Tomás de Villanueva, del que se conservan pocas obras en lengua materna, mientras sus *conciones* constan en la de Virgilio¹⁵.

En esta panorámica se inserta la justificación del castellano que caracteriza a la escuela agustiniana castellana. Desde luego que esta opción en absoluto resulta original o novedosa, pero no por ello deja de ser significativa a causa de: la relevancia de sus promotores, la calidad de sus trabajos, las aportaciones filológicas, lingüísticas y literarias al desarrollo del español y el constituirse en tónica general del quehacer agustiniano, emparentado con la eclesialidad mendicante que lo vio nacer¹⁶. De los muchos autores que podrían reseñarse, tan solo me fijo en dos, atendiendo a los ámbitos en los que influyen sus

¹⁴ Cf. J. Vega, «Tres apologistas... 270-280.

¹⁵ Conforme al plan de sus obras completas recientemente publicadas, santo Tomás escribiría en castellano «Siete opúsculos ascético-místicos» y un «Tratado de la Eucaristía» (cf. Tomás de Villanueva, *Obras completas. X. Tratados y otros escritos*, BAC, Madrid 2015).

¹⁶ Cf. J. San José Lera, «Estudio histórico-literario»: Fray Luis de León, *Exposición del libro de Job*, USA, Salamanca 1992, 34. A manera de ejemplo, considérense las contribuciones de fray Luis al enriquecimiento de la filología, gramática y estilo castellanos (cf. L. Álvarez Aranguren, *La gramática...* 239-376; Id., «La reforma de los estudios de gramática en el s. XVI promovida por fray Luis de León»: *Revista de ciencias de la educación* 143 (1990) 231-246; J. Barrientos García, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Ed. Escorialenses, Madrid 1996, 773-795; G. Durantez y Q. Ramagosa, «Estudio introductorio»: Fray Luis de León, *Obra poética*, Ed. Humanitas, Barcelona 1984, 16-26; J. L. Muñio Valverde, «Las ideas lingüísticas de fray Luis de León»: *Homenaje a Gonzalo Torrente Ballester*, Caja de Ahorros, Salamanca 1981, 541-572; E. de Bustos, «La lengua española de Nebrija a fray Luis de León»: *El siglo de fray Luis de León. Salamanca y el Renacimiento*, USA, Salamanca 1991, 105-115; V. García de la Concha, «El honor de la lengua castellana. Fray Luis de León, escritor»: *Ib.*, 149-167; S. Álvarez Turienzo, «Sobre fray Luis de León, filólogo»: *La Ciudad de Dios* 169 (1956) 112-136; J. Ramajo, «Fray Luis de León»: D. Gavela García, P. C. Rojo Alique, P. Jauralde Pou (dirs.), *Diccionario filológico de la literatura española del s. XVI*, Castalia, Madrid 2009, 592-625; I. Delgado Cobos, «La lengua de fray Luis de León»: T. Viñas Román (coord.), *Fray Luis de León. IV centenario (1591-1991)*, Ed. Escorialenses, Madrid 1992, 343-364).

escritos¹⁷. Además, soy consciente de que un estudio pormenorizado de sus obras desborda con creces los límites de esta colaboración, por lo que me ciño a la riqueza ideológica y propositiva de sus prólogos y dedicatorias¹⁸.

El castellano al servicio de la predicación y la espiritualidad

Por cronología y relevancia, reparo primero en Alonso de Orozco (1500-1591). Tras cursar ambos derechos en Salamanca, su ingreso en el convento de San Agustín de dicha localidad (1522) no lo condujo por los vericuetos específicamente académicos, sino más bien lo lanzó al ministerio de la predicación y la publicación de obras espirituales, siendo para algunos el primero «que defendió el uso de la lengua vulgar en libros espirituales, incluso en sermonarios»¹⁹.

Precisamente son estos los procedimientos que estima indispensables para hallar la devoción y conservarla: «Oír sermones, porque la palabra divina fuego es y da calor al corazón. Y leer libros santos no aprovecha poco»; medios que el agustino toledano cultivó toda su vida²⁰. De sus sermones, la testigo Beatriz de Freitas afirma que «eran de mucha eficacia, porque predicaba como varón apostólico, sin artificio y con mucha simplicidad de palabras y con fervor y afecto de

¹⁷ Amén de estos autores, otros cuatro requerirían atención: Pedro Vega y su *Declaración de los siete salmos penitenciales*; Malón de Chaide y *La conversión de la Magdalena* (1588); Cristóbal de Fonseca y sus *Tratado del amor de Dios y Vida de Cristo*; y el limeño Fernando de Valverde, autor de una *Vida de Cristo* (cf. J. Vega, «Tres apologistas... 287-291, 325-336; I. de la Viuda, *Pedro Malón de Echaide*, Revista Agustiniiana, Madrid 1992, 51-70; G. Martínez, *Fernando de Valverde, un clásico peruano olvidado*, Revista Agustiniiana, Madrid 2000, 65-90).

¹⁸ Sigo la tesis de S. Álvarez Turienzo, «Clave epistemológica para leer a fray Luis de León»: V. García de la Concha (ed.), *Academia...* 23-45.

¹⁹ J. Vega, «Tres apologistas... 301. Se trata de una tesis matizada de la expresada por B. Sanz y Forés en su discurso inaugural de la velada literaria en honor del autor, celebrada en Valladolid el 17 de noviembre de 1882 (cf. T. Aparicio López, «Introducción al *Tratado de la suavidad de Dios*»: A. de Orozco, *Obras completas. I. Obras castellanas (I)*, BAC, Madrid 2001, 337, n. 9). Sin embargo, habría que confrontar dicha tesis con la conciencia del autor de que ya existía en Castilla «doctrina tan santa, tan útil y tan acertada en los púlpitos» y «tantos libros católicos, tan devotos y de tanta erudición, para que los cristianos gasten bien el tiempo y juntamente tomen aviso cómo han de despreciar el mundo» (A. de Orozco, *Epistolario cristiano*, citado por L. Rubio, *El beato Alonso de Orozco, hombre de letras*, Ed. Escorialenses, Madrid 1992, 71, n. 8).

²⁰ A. de Orozco, «Historia de la reina de Sabá»: Id., *Obras completas...* 613; cf. J. Díez, «Fray Alonso de Orozco, escritor y catequista»: *Recollectio* 14 (1991) 173-198.

aprovechar a las almas, por lo cual eran de grande efecto sus sermones»²¹, y con ello se inserta en la polémica de si se pueden publicar en lengua vulgar o no²².

En cuanto a su labor literaria, de la que existe más constancia, sus obras castellanas duplican las latinas²³. Como ocurre con el resto de la escuela agustiniana, se decide por su lengua madre en virtud de un «convencimiento estético», desde luego²⁴, pero sobre todo por «necesidad pastoral»²⁵, «porque su interés está siempre en la educación y evangelización del pobre y del pequeño que desconocen la lengua latina»²⁶, en la «pretensión decisiva de edificar espiritual y moralmente»²⁷.

Esta finalidad catequético-evangelizadora queda expresada en la dedicatoria de la recopilación de 1554 a la princesa doña Juana de Austria:

²¹ Citado por L. Rubio (ed.), *Información sumaria del proceso de beatificación*, I, Ed. Escorialenses, Madrid 1991, 109-110.

²² «No os dé pesadumbre, sabio lector, ir por vía de sermones este libro, pues no os la da oír cada día predicar, sabed que san Crisóstomo, san Atanasio, san Basilio y otros doctores griegos, de gran erudición y autoridad, en su lengua vulgar escribieron sus sermones y homilías y después fueron traducidas al latín. Muchos predicadores italianos escribieron sermonarios en su lengua toscana. Cada nación usó mucho escribir en su propia lengua. Solamente los españoles, amigos de trajes peregrinos y de costumbres extranjeras, tenemos en poco lo que se escribe en nuestra lengua, siendo la que más estimada debe ser en elegancia y perfección, después de la latina. De mí digo que alabo al Señor, cuando leo libros en romance de buena y provechosa doctrina, mayormente que mi fin no es hablar en este libro con predicadores o personas sabias, de quien yo tengo de oír y aprender. *A los pequeños deseo consolar y aprovechar*» (A. de Orozco, *Tratado de las siete palabras que María santísima habló*, RIALP, Madrid 1966, 54-55). Sobre los sermones de este autor en latín, cf. E. Fernández Vallina, «La predicación en las obras latinas del beato Alonso de Orozco»: *La Ciudad de Dios* 204 (1991) 139-192.

²³ De hecho, de los sesenta y seis libros que hoy se le atribuyen, cincuenta y uno están escritos en lengua romance (cf. A. De Mier, «Alonso de Orozco en el marco histórico general de su época»: R. Lazcano (ed.), *Figura y obra de Alonso de Orozco O.S.A. (1500-1591)*, Revista Agustiniana, Madrid 1992, 37). Sobre esta primacía, cf. T. Aparicio López, «El beato Alonso de Orozco, Valladolid y la lengua castellana»: *Archivo Agustiniano* 193 (1991) 368. Un listado de las obras del santo, con breve análisis de las mismas, cf. L. Rubio, *El beato...* 23-64.

²⁴ Sobre su estilo, basten las valoraciones de J. Márquez y M. Vidal citadas por L. Rubio, *El beato...* 75.

²⁵ A. De Mier, «Alonso de Orozco...» 39.

²⁶ P. L. Moráis Antón, *Alonso de Orozco. Un santo en la corte de Felipe II*, Revista Agustiniana, Madrid 1991, 68.

²⁷ G. Tejerina, «Introducción general a los tratados espirituales del beato Alonso de Orozco»: A. de Orozco, *Obras completas...* XXXV; cf. S. Álvarez Turienzo, «Alonso de Orozco, moralista. La retórica al servicio de la reforma de las costumbres»: *La Ciudad de Dios* 204 (1991) 105-138.

Mi deseo e intención no han sido ni es otra, sino como aquella pobre viuda, ayudar con mi pobreza para la fábrica y reparo del templo suyo que es esta santa Iglesia, adonde, pues tantos libros hay seculares y de pasatiempos, es bien que haya muchos libros devotos que encaminen las almas al conocimiento y amor de nuestro Criador y Redentor Jesucristo. No son historias mundanas las que en estos libros se tratan, sino sentencias de la Sagrada Escritura²⁸.

Desde este trasfondo evangelizador se interpretan mejor otras decisiones que secundan lo dicho. Por una parte, su crítica a la literatura profana de la época, sobre todo a la novela sentimental, que hay que neutralizar con la difusión de buenos libros²⁹. Por otra, su querencia por los escritos breves, en perfecta lógica agustiniana, porque estos siempre resultan más accesibles a todos³⁰. Finalmente, la redacción de un *Catecismo*, muy en la línea catequizadora que poco después asumirá el tridentino³¹.

Así, pues, para el santo de Oropesa, por hablar los españoles castellano, este es el idioma que se debe utilizar tanto en las predicaciones como en los escritos orientados a su educación y al fomento de la virtud cristiana. Mas el recurso a dicha lengua no debe ser descuidado ni chabacano, sino el propio de una elegante y capaz de contener la misma revelación divina.

Osadía de escribir exégesis y teología en castellano

El segundo ejemplo lo tomo de fray Luis de León. Sin profundizar en las tesis polemistas de quienes cuestionan su relevancia, por considerarlo

²⁸ Citado por L. Rubio, *El beato...* 125. En el mismo sentido, el prólogo dirigido a Isabel de Valois (cf. A. de Orozco, «Historia de la reina... 527-531»), así como múltiples referencias a la necesidad de «libros santos» que eleven el corazón al cielo (cf. Id., «Tratado de la suavidad de Dios»: Id., *Obras completas...* 383-385). Cf. J. Vega, «Tres apologistas... 293-297.

²⁹ Cf. A. de Orozco, «Vergel de oración y Monte de contemplación»: Id., *Obras completas...* 138; Id., «Tratado de la suavidad... 383. Entre los libros detestables se hallan la *Celestina* y *Diana enamorada* (cf. *Ib.*, 384, 391). Sobre la mala prensa que la *Celestina* tenía para el santo, cuenta Hernando Camargo que una vez compró un ejemplar y lo quemó (cf. L. Rubio (ed.), *Información sumaria...* 1007).

³⁰ Cf. A. de Orozco, «Vergel de oración... 118-119 y 138, respectivamente.

³¹ Cf. A. de Orozco, «Catecismo provechoso»: Id., *Obras completas...* 725-843; L. Resines, «Estudio sobre el catecismo de Alonso de Orozco»: R. Lazcano (ed.), *Figura y obra...* 131-183; Id., «El catecismo de Alonso de Orozco entre los catecismos del s. XVI»: *Revista Agustiniana* 41 (2000) 843-870. Este proyecto es anterior al catecismo de Trento, puesto que en su desarrollo nunca cita el concilio, cuando sí alude a otros sínodos universales. En el comentario al Padrenuestro, posterior y autónomo, empero, se refiere a él en tres ocasiones.

glosador y continuador de la tarea emprendida por Alonso de Orozco³², estimo que el maestro salmantino da un paso más en la valoración de la lengua románica. No se trata ya solo de un autor que escribe obras espirituales en vulgar para evangelizar al pueblo, sino de un catedrático que diserta como tal sobre temas académicos en dicha lengua, sabedor de que el ámbito universitario era un coto cerrado en el que exponer en idioma diferente al latín implicaba no pocas sanciones³³. Para calibrar las razones, las consecuencias y el alcance de este proceder, repaso brevemente las dedicatorias a los libros de *De los nombres de Cristo*, porque en ellos se compendia su pensamiento y su propuesta teológica³⁴.

En cuanto a las primeras, se sitúa en la órbita de lo expresado por Orozco, si bien con los matices propios de su personalidad y del ámbito distinto en el que plantea la cuestión. Según la dedicatoria al primer libro, escribe en romance debido a dos daños que afectan a la sociedad. Por una parte, la imposibilidad del pueblo de acceder a la riqueza de la Escritura, dado que no se la ha traducido al castellano, lo que cataloga de 'gran calamidad', porque la Biblia se compuso para ser consuelo, luz clara y fiel, medicina y remedio de los hombres³⁵. De ahí que se redactara «con palabras llanísimas y en lengua que era vulgar a aquellos a quienes las dio primero», puesto que pretendía «que el uso de ella fuese común a todos». Más aún, cuando este tesoro llegó a los gentiles, se tradujo «en muchas lenguas, y casi en todas aquellas que entonces eran más generales y más comunes, porque fuesen gozadas comúnmente de todos»³⁶.

³² Defiende esta tesis L. Rubio, «Originalidad y recursos estilísticos de fray Luis de León en su obra *De los nombres de Cristo*»: *Revista Agustiniana* 32 (1991) 129-130, 135-139; Id., *El beato...* 44-48, 77-83; Id., «Figura y contribución intelectual y religiosa del beato Alonso de Orozco»: R. Lazcano (ed.), *Figura y obra...* 61. Frente a esta postura, C. Cuevas, «Introducción»: Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, Cátedra, Madrid 1977, 44-47. Sin omitir parecidos ni posibles influjos entre ambos, la mayor fuente de inspiración en esta defensa del castellano le viene por sus lecturas humanistas, especialmente de Pietro Bembo (cf. M. Morreale, «Prolegómeno: Fr. Luis de León petrarquista como traductor e imitador»: Id., *Homenaje a Fr. Luis de León*, Ed. USA, Salamanca 2007, 191-192; L. Álvarez Aranguren, *La gramática...* 380-386; P. Bembo, *Prose della volgar lingua*, Venezia 1525).

³³ Cf. E. de Bustos, «Observaciones... 102; J. Vega, «Tres apologistas... 306; R. Lazcano, «La traducción del *Libro de Job*, de fray Luis de León»: A. Bueno García (ed.), *La labor...* 324.

³⁴ Además del artículo citado de S. Álvarez Turienzo, cf. J. Vega, «Tres apologistas... 316-325; C. Cuevas, «Introducción... 59-72.

³⁵ Cf. Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 141.

³⁶ Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 140.

Ahora bien, fray Luis critica que en su época no solo se le impida a la gente sencilla leer directamente los textos sagrados, sino que ni siquiera se le brinda acceso a ellos. En los primeros siglos de la Iglesia, aunque el pueblo no los leyera, bien por su idioma, bien por tratarse de libros difíciles, los obispos y prelados, como maestros, se los comentaban, enriqueciéndolo así con su doctrina. En estos tiempos, empero, a causa de la ignorancia y la soberbia tanto del pueblo como de los maestros, esto no sucede, impidiendo a los fieles crecer en la virtud³⁷.

Por otra, el vacío dejado por la falta de contacto con la Escritura llena la lectura de libros vanos y perjudiciales, lo que fomenta el vicio. De este modo, muchas personas simples y puras, «sobre todo doncellas y mozas», se pierden³⁸, planteamiento que redundaría en la convicción de que los textos bíblicos se escribieron para todos.

A fin de solventar ambos daños, el maestro agustino declara ‘necesario’ publicar buenos libros, entendiendo por tales aquellos que divulgan el mensaje bíblico, como si se tratara de una Escritura indirecta asequible a todos. Para catalogar una obra como ‘buena’, ha de cumplir un requisito indispensable: nacer y conformarse con aquella. Haciendo, por consiguiente, de la Biblia el libro de texto en el que se enseñe y se aprenda a vivir, se suplirían y desplazarían las lecturas nocivas y se alentaría la virtud de los cristianos³⁹.

Esta solución revela dos realidades. Por una parte, el salmanticense concibe su obra como un escrito que, ‘en cuanto le sea posible’, trasparenta los libros de la Escritura⁴⁰. Debido a esta intención, se

³⁷ Cf. Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 142.

³⁸ Cf. Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 144.

³⁹ Cf. Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 144; Id., «La perfecta casada»: Id., *Obras completas castellanas*, I, BAC, Madrid 1991, 244; Id., «Exposición del libro de Job»: Id., *Obras completas...* II, 448.

⁴⁰ Interesaría desentrañar la comprensión luisiana de traducción e imitación, porque así se manifestarían lo que entiende por conformar los buenos libros a la Escritura y su método exegético. Para este propósito resultan aleccionadoras otras dedicatorias, como la que escribe para sus poemas. En ella expresa que traducir implica «sin añadir ni quitar sentencia y con guardar cuanto es posible las figuras del original y su donaire, y hacer que hablen en castellano y no como extranjeras y advenedizas, sino como nacidas en él y naturales» (Fr. Luis de León, «Dedicatoria»: Id., *Poesía*, ed. J. F. Alcina, Cátedra, Madrid 1989, 65). Llamo la atención sobre tres realidades: la traducción como métrica, como símbolo y como música, de modo que el texto traducido tiende a transmitir lo mismo que suscita el traducido: no se trata tan solo de buscar equivalencias semánticas. Por otra parte, en el *Cantar de los cantares* asegura que el traductor se enfrenta a tres problemas: la insuficiencia general del lenguaje para expresar la hondura de la lírica; las diferencias histórico-culturales que separan el hebreo del castellano; y las dificultades específicas de

puede decir que la planificó como un florilegio bíblico y patrístico que compensara la ausencia de las Sagradas Letras⁴¹. Por otra, asegura que procura ejemplarizar cuando escribe; es decir, enseñar a superar los vicios y el pecado, sobre los que gira la dedicatoria al libro segundo⁴², y a ganar en la virtud. En este sentido, con sus libros aspira a servir a la Iglesia ejercitándola en una mayéutica cristiana⁴³; evangelizar al pueblo de Dios a través de una traducción indirecta de la Biblia al romance, para que de su riqueza participen todos y crezca en ellos la semilla del reino. Por eso se propuso «escribir alguna cosa que fuese útil al pueblo de Cristo»⁴⁴, y por ello cataloga de envidiosa la actitud de quienes no pretenden lo mismo, «porque es envidia no querer que el bien sea común a todos, y tanto más hecha cuanto el bien es mejor»⁴⁵.

Como confluencia de ambos aspectos, su obra trasciende el didacticismo moral y la mera propuesta espiritual, para convertirse en una

traslación de una lengua a otra: mantener la polisemia del original y la capacidad evocadora de la palabra, y la imposibilidad de verter fielmente el sentido de una palabra. Para solventar estas cuestiones, adopta lo que algunos denominan una ‘exégesis severa’, que lo lleva a seguir los textos originales, depurarlos, cotejar distintas traducciones griegas y latinas, partir de la versión literal para orientarse a la alegórica y anagógica, confrontar con el análisis patrístico y la especulación escolástica, recurrir a los autores clásicos, aportar un subsidio filológico, porque tiene claro que uno es el oficio del que traslada y otro el de quien declara (cf. Fr. Luis de León, «Exposición del Cantar de los Cantares»: *Obras completas...* I, 74-75; Id., «Exposición al libro de Job... 28; J. Caminero, *La razón filológica en la obra de fray Luis de León*, Universidad de Deusto, Kassel 1990; E. de Bustos, «Observaciones... 103-108; C. Cuevas, «Introducción... 105-106; R. Cao Martínez, «‘El que traslada ha de ser fiel y cabal...’. Observaciones sobre algunos textos citados por fray Luis de León»: *Revista Agustiniana* 32 (1991) 989-1028; R. Lazzano, *Fray Luis de León, un hombre singular*, Revista Agustiniana, Madrid 1991, 38-39). Aun con todo, «interpretaba la imitación con mucha libertad, ora en el aspecto temático, ora en el formal, o en ambos» (M. Morreale, *Prolegómeno...* 271; cf. C. Codoñer, «Fr. Luis: interpretación, traducción e *imitatio*»: *Criticón* 61 (1994) 31-46).

⁴¹ Como expresa C. Cuevas, se trata de una «introducción al pensamiento bíblico y patrístico, que sirviera como de compendio del dogma, la moral y hasta la espiritualidad ortodoxa» (C. Cuevas, «Introducción... 37).

⁴² Cf. Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 311-316.

⁴³ Cf. S. Álvarez Turiénzo, «Clave epistemológica... 28, 34ss.

⁴⁴ Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 146. «Siempre la deseé servir (a la Iglesia) en ello como pudiese» (*Ib.*, 145).

⁴⁵ Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 495. De ahí el logrado apunte de E. de Bustos: «El empleo del castellano en *De los nombres de Cristo*, obra teológica, adquiere así su sentido último, pues no se trata de obviar el hecho de la prohibición de las traducciones de la Biblia a la lengua vulgar, sino de devolver al texto sagrado toda la eficacia comunicativa, y por ello mismo salvadora, que en su lengua originaria tenía» (E. de Bustos, «Observaciones... 114).

reflexión cristológica de gran densidad cristocéntrica⁴⁶, erigiéndose, si no en la primera, sí en una de las primeras cristologías bíblicas y patrísticas escritas en castellano. Para él, la razón última por la que se debe dar a conocer la Escritura y por la que su lectura resulta tan productiva es porque conduce a Cristo. Este es la fuente, el océano que comprende en sí todo lo provechoso y dulce para los hombres, el blanco adonde se han de encaminar sus pensamientos y obras. Conocerlo ayuda a la salvación y fundamenta el resto de conocimientos. De ahí que la auténtica sabiduría humana consista en «saber mucho de Cristo», pues entenderlo a él implica conocer toda la sabiduría de Dios, es decir: «el infinito amor que Dios tiene a los hombres, y la majestad de su grandeza, y el abismo de sus consejos sin suelo, y de su fuerza invencible el poder inmenso, con las demás grandezas y perfecciones que moran en Dios, y se descubren y resplandecen, más que en ninguna parte, en el misterio de Cristo»⁴⁷.

En este marco netamente evangelizador adquieren sentido el recurso a la lengua vulgar y la nueva manera de escribir (y por tanto de hacer) teología, recogidos en la dedicatoria al libro tercero. Se hace eco de los comentarios suscitados por los dos primeros libros: 1) que un teólogo escriba en romance, cuando trata cuestiones profundas que solo puede albergar el latín; 2) que esta obra contiene temas que no son para abordarlos en lenguas vernáculas, porque resultan inaccesibles a todos los que saben dichas lenguas; 3) que algunos no los leen precisamente por hallarse en castellano; 4) que otros ven novedad en su estilo; 5) que a otros no les gusta que se asemejen al diálogo; 6) finalmente, que desearían que estuvieran escritos en capítulos y más a la manera vulgar y ordinaria de todos⁴⁸.

A lo largo de estas páginas el autor desmonta cada una de estas ‘objeciones’, razonando sus motivos, cincelandos su apología de la lengua vernácula y diseñando una nueva forma de hacer teología que tuviera como fuente y espejo la Palabra. Piensa que el romance es tan digno como el latín para escribir sobre estas materias, por lo que ni el

⁴⁶ Cf. S. Álvarez Turienzo, «Clave epistemológica... 31-32, 38-40; S. Folgado Flórez, «Sistemática teológica en fray Luis de León desde los *Nombres de Cristo*»: T. Viñas Román (coord.), *Fray Luis de León...* 209-231; C. Basevi, «El cristocentrismo en *De los nombres de Cristo* y en *La Ciudad de Dios*»: *La Ciudad de Dios* 201 (1988) 113-132.

⁴⁷ Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 146-147.

⁴⁸ Cf. Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 493-494.

castellano ni lo que se escriba en él merecen desprecio⁴⁹. Es más, posee unas cualidades de las que carecen las lenguas clásicas⁵⁰. La cuestión de fondo, por consiguiente, no radica tanto en que se escriba en una u otra lenguas, pues todas son iguales⁵¹, sino en lo que se escriba y cómo se escriba en cada una, tal como denota el proceder de los padres griegos⁵² y su diferenciación entre escribir en lengua vulgar (idioma) y escribir vulgarmente (estilo). Mas, escuchemos sus propias palabras:

No crean ni piensen que en la teología, que llaman, se tratan ningunas, ni mayores que las que tratamos aquí, ni más dificultosas, ni menos sabidas, ni más dignas de serlo. Y es engaño común tener por fácil y de poca estima todo lo que se escribe en romance, que ha nacido de lo mal que usamos de nuestra lengua no la empleando sino en cosas sin ser, o de lo poco que entendemos de ella creyendo que no es capaz de lo que es de importancia, que lo uno es vicio y lo otro engaño, y todo ello falta nuestra, y no de la lengua ni de los que se esfuerzan a poner en ella todo lo grave y precioso que en alguna de las otras halla. Así que no piensen, porque ven romance, que es de poca estima lo que se dice, mas al revés, viendo lo que se dice, juzguen que puede ser de mucha estima lo que se escribe en romance, y no desprecien por la lengua las cosas, sino por ellas estimen la lengua, si acaso las vieron, porque es muy de creer que los que esto dicen no las han visto ni leído... Y esto mismo de que tratamos no se escribiera como debía por solo escribirse en latín, si se escribiera vilmente, que las palabras no son graves por ser latinas, sino por ser dichas como a la gravedad le conviene, o sean españolas o sean francesas, que si porque a nuestra lengua la llamamos vulgar, se imaginan que no podemos escribir en ella, sino vulgar y bajamente, es grandísimo error⁵³.

El perfeccionamiento lingüístico, por tanto, debe alcanzar los tratados doctrinales, a fin de que, en clave agustiniana, la oratoria sirva para levantar los ánimos de los lectores. Es consciente de que en la lengua existen diversos estilos (el grave, el mediano y el endeble), co-

⁴⁹ Cf. Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 497.

⁵⁰ Cf. Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 498; Id., «Dedicatoria»: Id., *Poesía...* 65.

⁵¹ Cf. Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 495.

⁵² Cf. Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 496.

⁵³ Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 494-496. Asegura Blecua que fray Luis se aparta de la tradición poética de su entorno porque «escribe en lengua vulgar, no en tradición vulgar. Introduce la tradición clásica y bíblica en la literatura de su momento» (A. Blecua Perdices, «El entorno poético de fray Luis»: V. García de la Concha (ed.), *Academia...* 99; cf. C. Cuevas, «Introducción... 58).

rrespondiéndoles a cada tema y circunstancia el suyo⁵⁴, radicando uno de sus méritos en alternar y combinar «sabiamente estos tres estilos, logrando una variedad sin precedentes en la prosa doctrinal española»⁵⁵. En esto consiste para el conquisador su innovación: en absoluto se atribuye la primacía de exponer en castellano ‘temas graves’, pues no oculta la numerosa literatura ascética y espiritual; su novedad radica en su convicción de ennoblecer el castellano, no hablando «desatadamente y sin orden», sino poniendo «en las palabras concierto, y las escojo y les doy su lugar, porque piensan que hablar en romance es hablar como se habla en el vulgo, y no conocen que el bien hablar no es común, sino negocio de particular juicio, así en lo que se dice como en la manera como se dice, y negocio que, de las palabras que todos hablan, elige las que convienen, y mira el sonido de ellas, y aun cuenta a veces las letras, y las pesa y las mide y las compone, para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonía y dulzura»⁵⁶, lo que hace que su exposición esté a la altura de una minoría. Innova porque pone número, proporción, cadencia, armonía, naturalidad, poesía, retórica, elevando la lengua del decaimiento ordinario⁵⁷.

Aun con todo, esta referencia a la novedad plantea una reflexión sobre el quehacer teológico, en el que desempeña un rol fundamental la elección del castellano como vehículo cultural. Aunque habría que debatir si y hasta qué punto fray Luis se desprende del academicismo neoescolástico en el que se formó⁵⁸, no deja de ser verdad que, tras

⁵⁴ Cf. Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 495.

⁵⁵ C. Cuevas, «Introducción... 64.

⁵⁶ Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 497.

⁵⁷ Cf. M. Morreale, «Prolegómeno... 265; C. Cuevas, «Introducción... 65.

⁵⁸ Parece mentira que un texto adquiera tan encontradas interpretaciones. Es lo que ocurre con su esbozo de los grados del conocimiento y la consiguiente crítica a los escolásticos (cf. Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 142-143). Amparado en él y en su planteamiento del descubrimiento de América conforme al paradigma bíblico y la interpretación profética, S. Álvarez Turienzo infiere que rompe con la escolástica de su tiempo (cf. S. Álvarez Turienzo, «Clave epistemológica... 26-27, n. 3; Id., «Fray Luis de León ante el descubrimiento y la evangelización americanos»: Id. (ed.), *Evangelización en América. Los agustinos*, Caja de Ahorros, Salamanca 1988, 151, 174). Para otros, sin embargo, esto solo muestra que asume el tomismo independiente agustiniano, afiliándose al escotismo en ciertos temas. Más que ruptura, dicho texto reconocería la escolástica, filosofía auténtica y prolegómeno racional de la ciencia sagrada. Aun con todo, estos autores reconocen que abandona el rigorismo argumentativo formalista, que intensifica lo afectivo, que utiliza la retórica humanista, que echa mano de la oratoria, de modo que su escolasticismo difiere bastante del clásico (cf. C. Cuevas, «Introducción... 95, 110).

la polémica del uso de la lengua vulgar o precisamente sirviéndose de ella, desarrolla otro modo teológico que, sin obviar el andamiaje escolástico, recupera el postulado agustiniano de vincular la mente y el corazón, haciendo de ella un «pensar apasionado» que aglutina con sensibilidad renacentista muy diversas fuentes: la biblia (de la que asume ideas, doctrinas y, sobre todo, una comprensión existencial), los santos padres, la literatura clásica, el erasmismo y, cómo no, las cuestiones contemporáneas, lo que lo tornan un teólogo contextual⁵⁹.

En consonancia con este nuevo estatuto teológico, el sentido del escriturista y del teólogo no radica tanto en el esplendor de la ciencia, tipificado en «un orden de cuestiones o argumentaciones tendentes a dar estatuto de verdad a lo existente», cuanto en buscar «un contexto en el que lo importante es el bien del alma y su salvación», integrando historia y profecía⁶⁰. El teólogo declara la Escritura enunciando las obligaciones que tienen las personas, cada una en su estado, iluminando lo que cada cual debe hacer para salvarse. Y, para ello, nada mejor que escribir en la lengua materna del destinatario⁶¹. Como en cierta ocasión advertí, nos hallamos ante una teología pastoral, muy en el sentido reivindicado por el Vaticano II⁶².

INGENTE LABOR EN OTROS PUEBLOS, CULTURAS Y LENGUAS

El énfasis otorgado al caso castellano no lo exige tan solo su repercusión en el desarrollo de la evangelización y cultura peninsulares, sino sobre todo la mentalidad que caracterizó la labor misionera ultramarina desplegada por la familia agustiniana. De nuevo, a pesar de que el conocimiento, la difusión y la defensa de las lenguas autóctonas no resulten exclusivas de ella, sí adquieren un renombre peculiar, porque esta no siempre fue la tónica de la corona, como veremos, ni de la Iglesia,

⁵⁹ Cf. C. Cuevas, «Introducción... 103-114; A. Rallo Gruss, «El diálogo como exégesis: la función filológica y la función catequística en *De los nombres de Cristo* de fray Luis de León»: V. García de la Concha y J. San José Lera (coords.), *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*, USA, Salamanca 1996, 451-470. Adviértase aquí el influjo de los maestros salamantinos (cf. M. A. Pena González, *La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid 2009, 36-42, 73-77).

⁶⁰ S. Álvarez Turienzo, «Clave epistemológica... 38.

⁶¹ Cf. Fr. Luis de León, *De los nombres de Cristo...* 498.

⁶² Cf. E. Gómez García, «Fray Luis de León, esplendor del humanismo cristiano»: *Ciencia Tomista* 422 (2003) 539-544.

tal como explicita el asunto de los ritos orientales, ni incluso de los mismos evangelizadores, un tanto etnocéntricos⁶³. Además, el volumen y la calidad de los testimonios en absoluto resultan despreciables y los resultados enculturadores obtenidos son patentes⁶⁴.

La labor acometida por los agustinos en áreas geográficas de misión conjugó la evangelización con el progreso humano ('policía'). Entre sus múltiples medidas se cuentan la erección de parroquias, la organización de fundaciones, la construcción de templos, la creación de bases misionales, la administración de sacramentos, la institucionalización de la acción caritativa, la urbanización de lugares, la defensa de poblados e islas, la extirpación de creencias y ritos idolátricos, la institución de centros escolares y talleres artesanales, el conocimiento etnográfico de los pueblos entre los que viven, el aprendizaje de sus lenguas, la enseñanza de la doctrina cristiana... y la redacción de instrumental catequético, siendo este uno de los vestigios fehacientes de la importancia otorgada por los misioneros a las lenguas indígenas en su proceso enculturador.

Algunos datos contextuales

Ahora bien, esta riqueza se valora mejor desde el contexto que le es propio. A diferencia de lo ocurrido en la Castilla del s. XVI, donde la asunción del romance no se vinculó únicamente a la tarea catequética del pueblo, tanto en América como en Filipinas esta es el motivo que lleva a los religiosos a aprender el hablar local y a enculturar la fe cristiana en la cosmovisión por él reflejada, sin obviar las repercusiones que acarrea en el afianzamiento del dominio hispano en la zona⁶⁵.

⁶³ Cf. J. A. Eguren, «El P. Mateo Ricci: puente entre la cultura oriental y occidental (1552-1610)»: *Estudios eclesiásticos* 226 (1983) 331-350; E. M. St. Clair Segurado, *Dios y Belial en un mismo altar: los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante 2000; C. von Collani, «Carlo Orazi da Castorano and the Jesuits in the Chinese rites Controversy»: *Antonianum* 2 (2016) 479-508. Para un tratamiento teológico-sociológico, cf. A. Tornos, *Inculturación...* 67-90.

⁶⁴ Por eso asegura con acierto A. Bueno García: «En el contexto específicamente español..., la actividad desarrollada tanto por los religiosos de la Orden de San Agustín como por los Agustinos Recoletos ha tenido especial relevancia por el valor intercultural añadido de la misión de ultramar y por el ingente número de lenguas en contacto» (A. Bueno García, «Introducción»: Id. (ed.), *La labor...* 15).

⁶⁵ Cf. G. Carrasco Notario, «Presencia evangelizadora de la Orden de San Agustín en América Latina»: Id., *El corazón en la llama*, Cervantes Editores, Santiago de Chile 2000, 106.

De hecho, en los primeros compases americanos se asiste a la tensión de si los misioneros tienen que aprender las lenguas nativas o, por el contrario, imponer el castellano al tiempo que se adoctrina, tal como consta en una ordenanza imperial de 1535, según la cual los religiosos debía enseñar a los indígenas ‘cristiandad, buenas costumbres, policía y lengua castellana’⁶⁶. Esta tensión se fue clarificando conforme emanaba una nueva legislación tanto por parte de la corona como de la Iglesia colonial y de las mismas órdenes misioneras.

En consonancia con el Concilio de Trento, Felipe II resuelve que «no parece conveniente apremiarlos (a los indígenas) a que dejen su lengua natural, mas se podrán poner maestros para los que voluntariamente quieran aprender la castellana, y se dé orden como se haga guardar lo que está mandado en no proveer los curatos, sino a quien sepa la de los indios»⁶⁷; e influye decisivamente en que se erijan las cátedras de náhuatl y otomí en la universidad de México⁶⁸. Sucesivas cédulas reales obligarán a los clérigos y religiosos a aprender las lenguas de los pueblos en los que son doctriñeros al tiempo que introducen el castellano. Mas esta legislación no debe obviar la más oficial, que ordena enseñar este a los indios, como muestra la cédula del 7 de junio de 1590, reglamento que tardó en cuajar tal como denota la declaración

⁶⁶ Citado por C. Adrada Rafael, «Traducción y tipología textual: La Orden de San Agustín en Nueva España en los ss. XVI y XVII»: A. Bueno García (ed.), *La labor...* 140.

⁶⁷ Real cédula del 15 de julio de 1573, citada por C. Adrada Rafael, «Traducción...» 140. En el mismo sentido, en la ley 30 de las Leyes de Indias donde se recogen las Reales cédulas de 1578, 1580 y 1582 se ordena que no se facilite la administración de una doctrina a quien no conozca la lengua y que se presente constancia de que ha cursado en la cátedra de dicha lengua un curso entero (cf. F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela*, UCAB, Caracas 1979, 13, n. 17). En esta misma línea se inserta una Bula de Pío V (cf. C. Alonso, *Agustín de Coruña, segundo obispo de Popayán*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1993, 184-185, n. 4).

⁶⁸ También en la Catedral de Lima existió, desde 1551, una cátedra de quechua para clérigos del arzobispado, así como se impuso en la Universidad de San Marcos en 1579, siendo su segundo catedrático el agustino Juan Martínez de Ormaechea (1590) (cf. R. Porras Barrenechea, «Prólogo»: D. González Holgín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*: <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolgün.pdf>, 8). Del mismo modo se estableció en Nueva Granada una cátedra de chibcha en el convento de San Agustín de Bogotá, a la que debían asistir aquellos religiosos que fueran nombrados doctriñeros, siendo su profesor a partir de 1582 Francisco de Orejuela (cf. F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 13, 126-127). Cf. J. G. Durán, «El catecismo de fray Juan de la Anunciación (1577). Un aporte de la misionología agustiniana a la evangelización de los indios mexicanos»: *Archivo Agustiniano* 185 (1983) 62, n. 23.

de Felipe IV, que impide hablar en lengua autóctona, aunque permita las cátedras para que los doctrineros aprendan el idioma de sus feligreses⁶⁹.

Por lo que atañe a las leyes eclesiásticas, el III Concilio de Lima (1582-1583) promueve la edición de un catecismo propio traducido a las lenguas indígenas (en este caso, quechua y aimara), porque va dirigido a los ‘más pobres, indios, negros y niños’⁷⁰. Esta disposición expresa otra realidad de la que no se es suficientemente consciente: la disparidad existente de lenguas en un determinado territorio y las dificultades que esto entraña⁷¹. Se sobreentiende que, para facilitar las cosas, se primaran determinadas lenguas indígenas: en el antiguo imperio inca, el quechua y el aimara; en el virreinato de Nueva España, el náhuatl, declarada por Felipe II «lengua general de los indios» en 1580⁷²; en Nueva Granada, el chibcha; y en Filipinas, el bisaya y el tagalo.

Por su parte, las leyes y metodología misionera agustinianas siguieron esta tónica, priorizando la evangelización de los nativos⁷³. Los cronistas de Nueva España refieren las normas que guiaron dicho misionar, directrices que rezuman un espíritu evangélico ideal, ofre-

⁶⁹ Cf. C. Andrada Rafael, «Traducción... 140-141; G. Carrasco Notario, «Presencia evangelizadora... 106; B. Rano Gundín, «Métodos misionales agustinos en México»: I. Rodríguez Rodríguez (dir.), *Agustinos en América y Filipinas*, I, Ediciones Monte Casino, Zamora 1991, 95-115.

⁷⁰ Cf. F. Carmona Moreno, *Acción pastoral de Luis López de Solís. IV obispo de Quito*, Ed. Escurialenses, Madrid 2005, 43.

⁷¹ Para intuir dicha complejidad, en México el ‘nahua’ contaba con tres grupos dialectales distintos: el náhuatl, el náhuatl y el náhuatl. El primero es el más importante y el que se torna ‘lengua oficial’, al que pertenecen el azteca, el chichimeca, el concho, el jalisciense, el ahualulco, el pipil de Guatemala, el niquirán de Nicaragua... A la familia maya-quiché pertenecen el yucateco, el tzeltal, el tzotzil, el mamé, el cholo, el huasteco, el chontal, el tojolabal... A la familia otomangueana, el otomí, el matlalzingo o piringo, el mixteco, el chichimeca, el zapoteco... A estas grandes familias se suman la yutonohua y la hokano-coahuilteca, más minoritarias (cf. C. Andrada Rafael, «Traducción... 139-140). En Nueva Granada, encontramos sobre todo dos familias: la chibcha (chinato, tárriba, guásimo, tunebo, dobokubí o motilón...) y la mucuchí (mucuchí, migurí, maripú, escaguey, timote, cuica, tostó, eskuke, jajó, jirajara, cayón, aymán...) (cf. F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 236-242). Y por terminar con Filipinas, algunos afirman que las lenguas autóctonas ascendían a no menos de cuatrocientas (cf. P. Hernández, «Los agustinos y la filología de Filipinas»: *Archivo Agustiniiano* 192 (1990) 199). Por su parte, A. Quilis asegura que en el archipiélago se hablaban 43 lenguas y 87 dialectos, o que había 75 grupos lingüísticos, 32 de los cuales contaban, a su vez, con 113 subgrupos (cf. A. Quilis, «Datos para la historiografía lingüística filipina»: R. Escavy y Zamora, J. M. Hernández Terrés, E. Hernández Sánchez y M.^a I. López Martínez (eds.), *Homenaje al profesor A. Roldán Pérez*, II, Universidad de Murcia, Murcia, 1997, 474).

⁷² Cf. C. Andrada Rafael, «Traducción... 143.

⁷³ Cf. Ch. Balliu, «Agustinos y traducciones... 80.

cen notas pastorales ejemplares y muestran un admirable respeto a la dignidad humana del indígena. La séptima repara en la educación, en erigir escuelas donde aprender a escribir, leer y contar, así como donde se aprendan oficios y artes políticas⁷⁴. En coherencia con este espíritu, las reuniones celebradas por los misioneros servían de acicate para fomentar un mejor conocimiento de las lenguas indígenas⁷⁵. En Nueva Granada, por su parte, la octava disposición del capítulo de Cali de 1601 establece como requisito indispensable para ser nombrado doctrinero, tal como exigían la corona y la Iglesia, saber lenguas⁷⁶.

Cambiando de continente, en Filipinas el capítulo agustino de 1578 dicta indicaciones «para que los religiosos escribieran vocabularios, artes y gramáticas, contraviniendo así las órdenes reales que exigían que se les enseñara la doctrina cristiana en castellano»⁷⁷. A los recoletos, por su parte, se les exigían para administrar una doctrina conocimiento de la moral y una lengua indígena. Según el capítulo de 1638, quienes no aprobaban dicho examen eran depuestos por ‘incapaces’. A causa de esto, en 1770 se destituyó a los ministros de Masbate, Bantón y Diuail, y en el capítulo de 1774 se le ordenó al provincial que reprendiera a los de Bambán y Balayan, concediéndoles cuatro meses para que las aprendieran⁷⁸.

⁷⁴ Cf. F. Carmona Moreno, *Acción pastoral...* 28-37. En función de dichas pautas, del 1519 al 1552 se asiste a una evangelización metódica, en la que los misioneros «intentan entenderse ya con los indígenas por medio de la mímica y los intérpretes (lenguaraces)... Muchos se dedicaron a estudiar las lenguas aborígenes y pronto se escribieron gramáticas y diccionarios para ese estudio, así como catecismos y sermonarios en idiomas de los naturales» (*Ib.*, 23). Este aspecto se afianza en la siguiente etapa, de 1552 a 1620, en la que los misioneros aplican las consignas conciliares, lo que repercute nuevamente en el conocimiento de las lenguas autóctonas, que pasa de ser simplemente aconsejado a estar ordenado (cf. *Ib.*, 27). Sobre la importancia de las lenguas en los métodos misionales de los agustinos en la zona, cf. B. Rano Gundín, «Métodos misionales... 103-104.

⁷⁵ Cf. C. Alonso, *Agustín de Coruña...* 47; T. Viñas, «Fray Agustín de Coruña. Primer obispo agustino en América»: *La Ciudad de Dios* 205 (1992) 517.

⁷⁶ Cf. F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 74-75.

⁷⁷ R. Anguiano Pérez, «La labor traductora de los PP. Agustinos en Filipinas. Un puente entre dos culturas»: A. Bueno García (ed.), *La labor...* 110. Ese mismo año, Agustín de Albuquerque, recientemente elegido provincial, envía una carta circular a los religiosos en la que encomienda: «Todos los que no saben las lenguas se esfuercen en aprenderlas según las provincias y pueblos donde están, y hágase con tanto cuidado que no se entiendan en otra cosa» (citado por P. Hernández, «Los agustinos... 200).

⁷⁸ Cf. Á. Martínez Cuesta, *Historia de los agustinos recoletos*, I, Augustinus, Madrid 1995, 589-590.

En virtud de esta legislación, y del sentido común misionero, la labor de traducción, o más bien de autotraducción (ya que, en muchas ocasiones, nos hallamos ante ediciones bilingües o traducciones de obras castellanas y latinas compuestas por los mismos religiosos), adquiere una finalidad marcadamente didáctica, ya sea para instruir a los indios en la fe cristiana y en el aprendizaje del castellano, ya para enseñar a los misioneros sus lenguas y surtirlos de materiales catequéticos de fácil uso para explicar la doctrina cristiana hasta que dominaran los idiomas⁷⁹. De ahí que, junto a las doctrinas, sermonarios y catecismos requeridos por la evangelización, los misioneros confeccionasen un buen número de gramáticas y diccionarios⁸⁰.

La realidad del Nuevo Mundo

Evangelización en Nueva España

Los agustinos se asentaron primero en Nueva España. El origen del proyecto data de la publicación de la famosa *Bula Omnímota* de Adriano VI en 1522⁸¹. El provincial Juan Gallego se tomó en serio este documento y el capítulo provincial de Castilla de 1531 aprobó su plan misional, que quedó en suspenso debido al fallecimiento de su promotor. Mas el siguiente provincial, Francisco Nieva, envió a ocho agustinos a Nueva España, llegando siete a Juan de Ulúa en 1533, fundando poco después en Ocuiluco. De aquí pasaron a las regiones sureñas de Marquesado, Tlapa y Chilapa y, más tarde, a Tierra Caliente,

⁷⁹ Ejemplo de lo primero son las obras del agustino M. Alafont *Arte de la lengua española para uso de los naturales de la Pampanga*, de mediados del XVIII, y del recoleto T. Minguella *Método práctico para que los niños y niñas de las provincias tagalas aprendan a hablar castellano* (1886).

⁸⁰ Del total de las obras recogidas en el *Catálogo bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores de lengua extranjera agustinos españoles*, elaborado por los investigadores del proyecto I + D BFF2002-01317, el 60,76% son gramáticas, el 29,11% diccionarios y el 10,13% manuales y catecismos (cf. R. Anguiano Pérez, «La labor traductora... 111; C. Adrada Rafael, «Traducción... 148»).

⁸¹ Cf. P. Torres, *La Bula Omnímota de Adriano VI*, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid 1948, 98-104. Para este breve sumario histórico, cf. T. Viñas, «Acción evangelizadora de los agustinos de Salamanca en el Nuevo Mundo»: S. Álvarez Turienzo (ed.), *Evangelización...* 11-60; F. Carmona Moreno, *Acción pastoral...* 21-47; J. G. Durán, *El Catecismo de Fr. Juan de la Anunciación O.S.A. (1577)*, Ediciones agustinianas, Santiago de Chile 1982, 16-25; Á. Martínez Cuesta, *Historia...* I, 402-404; J. L. Sáenz, «Historia del hospicio de San Nicolás en la ciudad de México»: *Recollectio* 11 (1988) 381-456.

Michoacán y el norte mexicano. Las sucesivas expediciones hacia el Nuevo Mundo (1533, 1535, 1537, 1540, 1543, 1548) y las vocaciones criollas posibilitaron dicha expansión, de modo que, en tan solo sesenta años, se contaba allí con dos provincias: la del Santísimo Nombre de Jesús (1541) y la de San Nicolás de Tolentino (1602) o Michoacán.

Por su parte, la presencia recoleta en la zona se debe exclusivamente al paso de sus misioneros hacia Filipinas. Los primeros devaneos de implantación en México, Puebla de los Ángeles y Mérida no llegaron a buen puerto. Tan solo se consolidó su presencia en 1637 con la adquisición de una casa hospicio propia: la de San Nicolás.

Es en Nueva España donde los agustinos componen el mayor número de catecismos, gramáticas y sermonarios durante los primeros siglos, de los que miento tan solo algunos⁸². Por lo que se refiere a aquellos, el primero pudiera deberse a Agustín de Coruña⁸³. Nacido en Coruña del Conde (Burgos) hacia 1508, profesó en Salamanca en 1524 y se embarcó hacia Nueva España en 1533. Aquí se le atribuyen dos catecismos, de los que solo existe referencia documental sin haber certeza histórica: *De doctrina christiana* (1534)⁸⁴, desconociéndose si fue escrito en náhuatl o en mixteca (la lengua más hablada en las regiones de Chilapa y Tlapa que le había tocado evangelizar), si era bilingüe y si llegó a publicarse; y *Doctrina fácil para enseñar a los indios*, presentada en el capítulo de 1560, del que salió provincial, ignorándose igualmente en qué lengua se escribió, si era bilingüe y si llegó a imprimirse. Aun con todo, queda fuera de toda duda que este autor fue un lenguaraz aventajado en lenguas mexicanas, tal como se

⁸² Cf. F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 235; T. Viñas, «Acción evangelizadora...» 41. Sobre los libros impresos por los agustinos en México durante los siglos XVI y XVII, cf. M. Mendoza, «Libros agustinianos impresos en México durante el s. XVI»: *Archivo Agustiniiano* 192 (1990) 113-119; C. Adrada Rafael, «Traducción...» 144-146; F. Campo del Pozo, «Catecismos agustinianos utilizados en Hispanoamérica»: *Estudio Agustiniiano* 23 (1988) 157-195; L. Resines, «Los agustinos y los catecismos para los indios en América»: A. Bueno García (ed.), *La labor...* 155-170.

⁸³ Además de la biografía ya citada de C. Alonso y del artículo de T. Viñas, cf. F. Carmona Moreno, «Fray Agustín de Coruña, obispo de Popayán. Su presencia en Quito (1582-1587)»: *La Ciudad de Dios* 209 (1996) 171-196; L. Resines, «Los agustinos y los catecismos para los indios en América...» 156-158.

⁸⁴ Según Grijalva, en la reunión de 1534 en Ocuituco se determinó «les enseñasen (a los indios) la doctrina conforme al doctrinal de fray Pedro de Gante: en el entretanto que se acaba el que está haciendo el carísimo hermano fray Agustín de Coruña» (citado por T. Viñas, «Fray Agustín de Coruña...» 532; cf. G. Carrasco Notario, «Presencia evangelizadora...» 105).

desprende de la carta que le dirigió a Felipe II desde Lima en 1572 y como recoge el cronista Grijalva⁸⁵.

En segundo lugar Juan de Guevara, del que apenas se conocen datos biográficos, editó una *Doctrina cristiana en lengua huasteca* (1548)⁸⁶. Se trata de un catecismo breve, casi una cartilla por contener breves y aisladas explicaciones, en el que se recogen los temas clásicos de la literatura catequética del momento: la señal de la cruz, el padrenuestro, el ave maría, el credo, la salve, la oración de completas y de prima (todas ellas en latín), los artículos de la fe, los mandamiento de Dios y de la Iglesia, los sacramentos y sacramentales, la doctrina sobre el pecado mortal o capital, las obras de misericordia, las virtudes teológicas y cardinales, los dones del Espíritu, las potencias del alma, las bienaventuranzas (todo ello en huasteco) y la confesión en la misa (en castellano). A pesar de la buena intención del autor, nos hallamos ante una doctrina limitada en lo que al huasteco se refiere. Aun así, este documento abre brecha en un idioma en el que parece que no se había escrito nada anteriormente y ofrece un compendio doctrinal tenido en cuenta por otros autores, como Juan de la Cruz.

Por referencia expresa, este agustino de origen español se halla en América en 1539, donde conoce el náhuatl y el huasteco, pues misiona en esta región desde 1551. En 1571 publica *La doctrina cristiana en la lengua guasteca con la lengua castellana*, autotraduciéndola ese mismo año al guasteco⁸⁷. La manda imprimir porque se había escrito poco en él y porque la obra de Guevara tenía muchos fallos, realidad subrayada por el mismo provincial Juan de San Román al pedir su licencia de publicación⁸⁸. Para justificar a su hermano de hábito, reconoce que es una lengua muy difícil, mal conocida y de gramática ignorada

⁸⁵ Cf. C. Alonso, *Agustín de Coruña...* 124.

⁸⁶ Cf. L. Resines, «Los agustinos y los catecismos para los indios en América... 158-160.

⁸⁷ Cf. L. Resines, «Los agustinos y los catecismos para los indios en América... 160-163; Id., «La *Doctrina christiana* en lengua guasteca de Juan de la Cruz, OSA»: *Archivo Agustiniiano* 193 (1991) 13-34. Según este estudioso, dicho catecismo «constituye uno de los más meritorios trabajos llevados a cabo por aquellos pioneros» que evangelizaron en su propia lengua a los naturales del lugar (cf. *Ib.*, 14). Además, tal fue su dominio del guasteco que se considera probable que escribiera un *Arte de la lengua guasteca*, tal como se desprende de una carta dirigida al virrey (cf. C. Adrada Rafael, «Traducción... 145).

⁸⁸ Cf. L. Resines, «La *Doctrina Christiana...* 16. Lo que en un principio pudiera catalogarse como un acto de desconsideración, se ha convertido a la larga en uno de los valores de esta obra, ya que permite conocer la doctrina de Juan de Guevara. Además, Juan de la Cruz corrige la lengua guasteca, dando a entender que asume la parte castellana.

por muchos traductores, apreciación que explicita uno de los rasgos de su doctrina: el afán perfeccionista del autor para no incurrir en el defecto de su antecesor y, sobre todo, «que cualquier expresión en la lengua guasteca pudiera causar alteraciones en la percepción exacta de la fe cristiana»⁸⁹.

En cuanto a su distribución temática, se divide en cinco partes: las cuatro primeras son bilingües y contienen unos preliminares, la cartilla (que es la obra de Guevara), un devocionario bilingüe (latín y guasteco) y un breve catecismo dialogado para los que comulgan (es decir, para quienes ya cuentan con conocimientos sobre la fe cristiana); componen la última unas láminas finales. Llamo la atención sobre este aspecto porque la publicación incluye ciento cuarenta grabados, unos a página entera, otros a media página y otros más pequeños, amén de grabados capitales. Todos ellos desempeñan una función didáctica, ya que se relacionan con el texto (motivo por el que en alguna página hay hasta siete grabados y en otras ninguno) y remiten a la interacción arte-evangelización tan empleada por la Iglesia⁹⁰. Asimismo, este hecho denota el alarde editorial de los impresores, aspecto refrendado por su maquetación y tipografía.

Por su parte, Melchor de Vargas, también bastante huido a los datos históricos, amplía esta tarea catequética lingüística al otomí gracias a su *Doctrina cristiana, muy útil y necesaria en castellano, mexicano y otomí, traducida en lengua otomí* (1576), muy afín a la *Doctrina cristiana muy útil y necesaria para los españoles, como para los naturales, en lengua mexicana y castellana* (1578), atribuida a Francisco de Pareja. Ambas tendrían como base del texto castellano el catecismo de Astete (1576), aunque asumido por un autor anónimo,

⁸⁹ L. Resines, «Los agustinos y los catecismos para los indios en América... 163. Esto se advierte en las revisiones a las que somete su obra por parte de expertos en guasteco. Así, entrega su escrito para una primera revisión a Juan de Mesa, Cristóbal de Frías, Lope Corço, Hernando Cortés y Francisco de la Cueva (cacique de Taviçan), y para una segunda a Juan Muñoz de Cayas, Cristóbal de Frías, Lope de Corço, Jerónimo de Cisneros y Juan de Acedo. A estas se uniría una tercera, la oficial realizada por las autoridades eclesíásticas.

⁹⁰ No debe olvidarse que la mayor parte de las lenguas de esta zona eran jeroglíficas, por lo que en un primer momento surgieron los catecismos pictóricos (cf. C. Adrada Rafael, «Traducción... 141; J. Cortés Castellanos, *El catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, FUE, Madrid 1987; L. Resines, *Diccionario de los catecismos pictóricos*, Diputación Provincial, Valladolid 2007).

y se constituirían en el texto oficioso impuesto por el arzobispo Moya Contreras en su intento de homologar los catecismos⁹¹.

Otro testimonio revelador, en este caso de la lengua mexicana o náhuatl, lo ofrece Juan de la Anunciación⁹². Agustino de origen andaluz, nacido entre 1514 y 1516 y profesado en el convento de San Agustín de México (1554 o 1556), ostentó algunos cargos significativos (prior del convento de la capital entre 1575 y 1577, prior del convento de Puebla, rector del colegio de San Pablo de México, dos veces definidor) y falleció hacia 1594. De él se sabe que conoció y aprendió el náhuatl y, en especial, el quiteense.

Escribió al menos tres obras, todas ellas destinadas a la formación de los religiosos: una extensa explicación bilingüe titulada *Doctrina cristiana muy complicada, donde se contiene todo lo necesario para adoctrinar a los indios y administrarles los santos sacramentos* (1575), que podría utilizarse inmediatamente por los misioneros en explicaciones catequéticas o sermones; unos *Sermones para publicar, y despedir a la Bulla de la Sancta cruzada* (1575), también en edición bilingüe; un *Sermonario en lengua mexicana* (1577) y, a modo de suplemento de este, un *Catecismo en lengua mexicana y española, breve y muy compencioso, para saber la doctrina cristiana y enseñarla*, dedicados a Alonso de Veracruz e igualmente en versión bilingüe; y una gramática mexicana atribuida.

El autor añadió el catecismo, como reconoce en el prólogo, con el fin de ofrecer a los misioneros un compendio pastoral que les ayudara a sacar mayor provecho del sermonario que lo precede, remitiendo para un mayor desarrollo a su *Doctrina cristiana explicada*⁹³. En cuanto a su composición, primero presenta una cartilla solo en mexicano y posteriormente añade una explicación bilingüe de la misma en estilo expositivo, hecho que, unido a su brevedad y concisión, hace pensar que lo destina igualmente a los indios («gente de menos suficiencia» «para aficionarlos a las cosas de Dios»), mas indios cultos. Como los otros catecismos estudiados, en él se contienen los artículos de fe, los mandamientos de Dios y de la Iglesia, los sacramentos, la declaración

⁹¹ Cf. L. Resines, «Los agustinos y los catecismos para los indios en América... 163-165; Id., «La *Doctrina christiana* de Melchor de Vargas, OSA»: *Estudio Agustiniano* 27 (1992) 33-51.

⁹² Cf. J. G. Durán, *El catecismo...* 53-108; Id., «El catecismo de fray Juan... 53-101; L. Resines, «Los agustinos y los catecismos para los indios en América... 165-167.

⁹³ Cf. J. G. Durán, *El catecismo...* 53-55.

de los pecados capitales y de las siete virtudes que lo destruyen, las obras de misericordia, los cinco sentidos que nos dio nuestro señor Dios para alabarlo, los dones del Espíritu, los enemigos y las potencias del alma, los dotes de gloria eterna de los cuerpos.

Finalmente, entre las extensas obras catequéticas destinadas a la formación de los misioneros se hallan los tomos (1577 y 1575) de Juan de Medina, agustino de origen andaluz, profesado en México y destinado a Michoacán. Con su obra se inicia la publicación en una nueva lengua, el tarasco, con recurso al latín en algunas ocasiones. Además, dedica un apartado a los aspectos de la naturaleza y costumbres nativas, matiz valioso para un estudio etnográfico de este pueblo⁹⁴.

A lo dicho habría que añadir la elaboración de otras obras de índole espiritual. Juan de Mijangos publicó, en lengua guasteca, *Espejo divino en lengua mexicana en que pueden verse los padres y tomar documento para acertar a adoctrinar bien a sus hijos y aficionarlos a las virtudes* (1604) —una obra que recoge un buen número de reflexiones en dicha lengua con anotaciones en latín al margen—, así como un sermulario y santoral en lengua mexicana (1624)⁹⁵; la *Doctrina cristiana* del salmantino Diego Besalenque en matlalzinga o el *Sermulario* de Francisco Acosta en esta misma lengua.

Ya en el espectro idiomático, señalo el *Arte de la lengua pirinda* de este autor, el *Arte de la lengua matlalzinga mui copioso y asimismo una suma y arte abreviado* (1642, basado en el anterior) y el *Arte de la lengua tarasca* (1714) de Diego Besalenque⁹⁶, el *Vocabulario del idioma tarasco* de Juan Ramírez y el *Arte de la lengua otomí* de Martín de Rada. Asimismo algunas publicaciones conjugan ambos elementos, como el *Arte doctrinal i modo G.l para aprender la lengua matlaltzinga, para administrar los sacramentos...* de Miguel de Guevara (1638).

⁹⁴ Cf. L. Resines, «Los agustinos y los catecismos para los indios en América... 168-169.

⁹⁵ Cf. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/espejo-divino-en-lengua-mexicana-en-que-pueden-verse-los-padres-y-tomar-documento-para-acertar-a-doctrinar-bien-a-sus-hijos-y-aficionarlos-a-las-virtudes/html/>; A. H. de León Portilla, *Tepuztlahcuilloi impresos en Náhuatl. Historia y bibliografía*, II, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1988, 275. Para Garibay es un admirable libro compuesto con la «más brillante y robusta lengua náhuatl» (A. M. Garibay, «Un cuadro real de la infiltración del hispano en el alma india en el llamado códice de San Juan Bautista»: *Estudios de cultura náhuatl* 44 (2012) 279-280).

⁹⁶ Cf. J. B. Warren, «Introducción»: D. Besalenque, *Arte de la lengua tarasca*, Fimax Publicistas Editores, Morelia 1994.

Importancia de las lenguas en la evangelización del territorio Inca

En 1548 Agustín de la Santísima Trinidad prepara el camino para el desembarco de los agustinos en el Virreinato del Perú, aconteciendo este en 1551 con la llegada de doce religiosos, entre los que se hallan Juan del Estancio, primer provincial de la nueva provincia, y Juan de la Magdalena. Con el paso de los años su presencia se extiende y consolida: Huamachuco (1551), Sinsicap, Cajabamba, Trujillo (1558), Leymebamba (1560), Juan de Conchucos (1556), Paria, Toledo y Chacllacollo (Bolivia, 1559), Cuzco (1559), La Paz (1562), Arequipa (1574), Cochabamba (1578)... En 1573, Luis Álvarez de Toledo y Gabriel de Saona fundan en Quito, con lo que se configurará una nueva provincia independiente de la de Ntra. Sra. de Gracia: la de San Miguel⁹⁷. Herederos de la metodología aplicada en México, los misioneros erigen escuelas y tienen como norma aprender las lenguas del lugar, pues sabidas estas resultaba más fácil transmitir la formación humana y catequética⁹⁸.

Aunque no haya legado testimonios escritos en lenguas nativas, el gran valedor agustino de los indios en la zona fue Luis López de Solís, salmantino de nacimiento (1534) y de formación, pues ingresó en el famoso convento de la ciudad del Tormes en 1552. Se embarcó hacia América cuando aún era diácono, ordenándose sacerdote en Lima en 1558. Aunque dedicó sus primeros años a la docencia filosófica y teológica en Lima y Trujillo, en 1561 lo hallamos como misionero entre los Uros, asentados en la provincia de Paria y Copinota —en el Alto Perú, cerca del Titicaca— y conocidos por ser un grupo humano difícil y de escasa formación. Para acercarse a ellos, no dudó en aprender su lengua, «una de las más difíciles del Reino por ser lo más de ello gutural y grosera», en opinión de De la Calancha, de la que llegó a ser lenguaraz⁹⁹. Así, a través de ella, realizó proyectos de humanización y evangelización.

⁹⁷ Cf. A. Villarejo, *Los agustinos en el Perú y Bolivia* (1548-1965), Lima 1965; J. L. Mora Mérida, «Misiones agustinas en el Perú (ss. XVI-XVII)»: I. Rodríguez Rodríguez, *Agustinos en América...* 189-203.

⁹⁸ Cf. F. Carmona Moreno, *Fray Luis López de Solís. Figura estelar de la evangelización de América*, Revista Agustiniiana, Madrid 1993, 38-39; Id., *Acción pastoral...* 110-112.

⁹⁹ Cf. F. Carmona Moreno, *Fray Luis López de Solís...* 45. Por su parte, R. Lazcano afirma que «estudió su lengua hasta dominarla a la perfección» (R. Lazcano, «Luis López de Solís (1534-1606)»: Id., *Episcopologio agustiniano*, III, Revista Agustiniiana, Madrid

Además, participó como perito en el tercer concilio limeño, de tanta importancia para la aplicación de las normas tridentinas y para el desarrollo de planteamientos indigenistas¹⁰⁰. Uno de sus frutos, amén de la normativa sobre el conocimiento de las lenguas nativas, fue la redacción de un catecismo trilingüe, como se dijo, que se impuso en todo el virreinato a fin de unificar criterios¹⁰¹ y que, una vez obispo de Quito, nuestro agustino mandó traducir a las diversas lenguas de su vasta diócesis¹⁰².

Por lo que se refiere a su misión apostólica, se podrían indicar muchos ejemplos que dejan entrever su notable compromiso con la enculturación, de los que tan solo refiero algunos. Le reconoce en una carta a Felipe II (1594) que evitó pleitos entre españoles e indios, dando a estos todas las tierras de las que tuvieran necesidad y vendiendo las tierras baldías¹⁰³. En el sínodo celebrado dicho año en Quito aparece un procurador de la lengua quechua, D. Diego Lobato de Sosa, sacerdote mestizo¹⁰⁴. De igual manera, en el Sínodo de Loja (1596) expresa su

2014, 2192; cf. S. Folgado Flórez, «Fray Luis López de Solís o la lógica de un quehacer evangelizador»: S. Álvarez Turiénzo (ed.), *Evangelización...* 65).

¹⁰⁰ Cf. S. Aparicio, «Influjo de Trento en los concilios limenses»: *Missionalia Hispánica* 29 (1972) 215-239.

¹⁰¹ La determinación conciliar reza: «Manda, pues, el santo sínodo a todos los curas de indios en virtud de santa obediencia y so pena de excomunión, que tengan y usen de este catecismo, dejando todos los demás, y conforme a él traten de instruir a las almas que están a su cargo y porque para el bien de los indios importa mucho que no solo en la sustancia y sentencia haya conformidad sino también en el mismo lenguaje y palabras» (citado en F. Carmona Moreno, *Acción pastoral...* 121-122).

¹⁰² Por esta época, existían ocho grupos lingüísticos en el obispado de Quito (caras, shiris, quitus, puruhas, caftaris, panzaleos, paltas, esmeraldas, guayas) (cf. A. de Egaña, *Historia de la Iglesia en América Española*, BAC, Madrid 1964, 68). De ahí que en el capítulo tercero del sínodo de Quito (1594) se afirme: «Nos consta que en este obispado hay diversidad de lenguas... y para que no carezcan de doctrina cristiana, es necesario hacer traducir el catecismo y confesionarios en las propias lenguas». En el mismo capítulo se citan las siguientes: «La lengua de los Llanos y Tallana, del Cañar y Purgay, de los Pastos y de Quillai-Singa», al tiempo que se nombran los traductores a las mismas (Alonso Núñez de San Pedro y Alonso Ruiz; Gabriel de Miraya; Francisco de Jerez y Alonso de Jerez; Andrés Moreno de Zúñiga y Diego Bermúdez) (ambas citas en F. Carmona Moreno, *Acción pastoral...* 118; cf. Id., «Fray Luis de Solís, actitud indigenista de un obispo evangelizador en América»: *La Ciudad de Dios* 2/3 (1992) 580; S. Folgado Flórez, «Fray Luis López de Solís... 80). Carmona sugiere que esta táctica, además de pedagógica, pretende conservar dichas lenguas (cf. F. Carmona Moreno, *Fray Luis López de Solís...* 162).

¹⁰³ Cf. F. Carmona Moreno, *Fray Luis López de Solís...* 75-76.

¹⁰⁴ Cf. F. Campo del Pozo, «Los sínodos de fray Luis López de Solís y el clero indígena»: *Archivo Agustiniiano* 193 (1991) 91.

interés por los problemas de los nativos y establece que «en adelante no se enseñe más que en una lengua y esa sea la materna, si se pudiere, y donde no se entendiera la Inca, ni hubiera la materna traducida... en la de Castilla»¹⁰⁵.

En esta tesitura, aunque siempre se preocupó por aprender las lenguas de sus fieles, en sus visitas pastorales a la zona de Loja introdujo la colaboración de sacerdotes lenguaraces, como Onofre Esteban y Juan Vázquez, con el propósito de llegar mejor a los nativos tanto en la catequesis como en la predicación. Asimismo, cambió a clérigos, ya en los puestos de responsabilidad ya en el establecimiento de determinadas parroquias, para relevar a quienes desconocían las lenguas, y exigía a los doctrineros, tal como consta en las disposiciones sinodales de Quito y Loja, el conocimiento del idioma correspondiente: en ella debían predicar, enseñar y administrar los sacramentos. Por si no fuera poco, fijó multas pecuniarias e incluso la suspensión del beneficio de la doctrina por un año a quienes no las aprendieran¹⁰⁶.

Más aún, consciente de que para comunicarse con ellos no había nadie mejor que los propios aborígenes, no solo por ser quienes dominaban la lengua, sino también quienes mejor conocían su mentalidad, la forma de ser y de vivir que ella encierra, erigió, junto al colegio-seminario de San Luis (1594) —donde se enseñaban gramática, artes, teología, casos de conciencia y lengua indígena—, un colegio-seminario para los hijos de los caciques indios (1595)¹⁰⁷. Este pensar sugiere la posibilidad de que ordenara sacerdotes indígenas¹⁰⁸.

Junto a esta eximia personalidad no está de más aludir a otras, aunque muy sucintamente. En los inicios del s. XVII Juan Martínez de

¹⁰⁵ Constitución 7ª, citada por F. Carmona Moreno, *Acción pastoral...* 119.

¹⁰⁶ Cf. F. Carmona Moreno, *Acción pastoral...* 129; Id., *Fray Luis López de Solís...* 125-126, 130-131.

¹⁰⁷ Recogiendo sus mismas palabras en una carta informativa de 1598, «podrían salir después sujetos que hicieran más fruto con los indios que todos los que vinimos de España por la afición con que oyen la propia lengua», idea que repite en su defensa de esta fundación en carta al rey del 1 de abril de 1601, en la que no solo se ciñe a esto, sino que incluso aconseja al rey fundar otros colegios-seminarios como este, para que «estos caciques enseñen a sus súbditos que será de harta importancia» (citado por F. Carmona Moreno, *Fray Luis López de Solís...* 115 y 117, respectivamente).

¹⁰⁸ Cf. F. Carmona Moreno, *Fray Luis López de Solís...* 119-120; Id., *Acción pastoral...* 151-153. Sobre el pensar de este clero, resulta paradigmático el informe que envió el 13 de marzo de 1604 al rey solicitando licencia para que los alumnos de este colegio-seminario se pudiesen graduar en artes y teología (cf. F. Campo del Pozo, «Los sínodos... 99).

Ormaechea, desembarcado en Callao en 1573 y catedrático de quechua en la Universidad San Marcos desde 1593, edita el *Vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española* (1604). Se trata de un exhaustivo diccionario bilingüe de más de cuatrocientas páginas en el que las palabras quechuas se transcriben según la fonética del latín y se enumeran en orden alfabético con sus equivalentes en español. Al final del libro, que llegó a ser de texto en dicha universidad, aparece una descripción general de la gramática de dicha lengua¹⁰⁹.

Ya en el s. xx destaca el trabajo de Lucas Espinosa, palentino, nacido en 1895 y profesó en 1912. Misionero de Iquitos desde 1920 hasta 1938, estudió los dialectos del Tupí, comparando el kokama, el kokamilla y omagua, tal como consta en su obra *Los tupí del oriente peruano*. Asimismo publicó *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*, *Propedéutica etnioglotalógica y diccionario clasificador de las lenguas indoamericanas* y *Breve diccionario analítico Castellano-Tupí*¹¹⁰.

Evangelización en Nueva Granada

Mi repaso por tierras americanas termina en el virreinato de Nueva Granada, un sinfín de dialectos y de religiosos que se enfrentaron a este reto¹¹¹. La presencia agustiniana en la zona data de 1527, cuando arriba a costas hoy venezolanas Vicente de Requejada, uno de los integrantes de la expedición de Federman (1527), de quien se afirma que aprendió la lengua chibcha, considerada la general o matriz del virreinato, y que

¹⁰⁹ Cf. <http://estudiosindianos.org/biblioteca-indiana/vocabulario-de-la-lengua-general-del-peru-llamada-quechua-y-de-la-lengua-espanola/>; G. Martínez, «Catedráticos agustinos en la Universidad Mayor de San Marcos de Lima»: *Archivo agustiniano* 194 (1992) 265-266.

¹¹⁰ Cf. F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 23, 223-224.

¹¹¹ Según F. Campo, de los trescientos agustinos que estuvieron en la zona de Venezuela durante la época colonial, 165 aprendieron uno o dos idiomas autóctonos. Por otra parte, muchos de los manuscritos con catecismos, gramáticas y vocabularios en distintas lenguas desaparecieron en el incendio provocado en el convento de san Agustín de Bogotá debido a la guerra (1862) (cf. F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 247). Sobre la evangelización agustina de esta zona, cf. Id., «Los agustinos en la evangelización del Nuevo Reino de Granada»: *La Ciudad de Dios* 2/3 (1992) 651-675; E. Cárdenas, «La acción misionera de los agustinos en la Nueva Granada (1575-1821)»: I. Rodríguez Rodríguez, *Agustinos en América...* 293-332; A. Galiano Rodríguez, «Los agustinos, factor decisivo en la evangelización de los Andes venezolanos»: *Mayéutica* 35 (1987) 94-114.

tomó parte en la fundación de Coro, Maracaibo (Venezuela), Riohancha, Bogotá, Tunja y Leiva (Colombia)¹¹². Dicha presencia se afianzó cuando el grupo liderado por Gabriel de Saona, primer provincial de San Miguel de Quito, contactó con Vicente, llegando hasta el Valle de Táchira.

Desde entonces, religiosos de las provincias peruana y quiteña prosiguieron el adentramiento por estas tierras, fundando los conventos de Bogotá (1575), Tunja (1578), Popayán (1578), Cali (1580) y Cartagena de Indias (1580), desde donde se asumen bastantes doctrinas a partir de 1585-1586. Este mismo año se instituye el convento de Pasto, al que siguen los de Pamplona (1588), Mérida (1591), San Cristóbal (1593), Leiva y Panamá (1594), Gibraltar (1600)... Tal expansión exige erigir una nueva provincia independiente de la quiteña, división efectuada en el capítulo celebrado en Cali (1601).

Aquí también resulta reseñable la aportación recoleta, dado que la recolección arraigó en estas tierras. Desde 1604 en el Desierto de la Candelaria con Mateo Delgado y sus compañeros, los recoletos fundarían en Cartagena de Indias (1606), Panamá (1612), Bogotá (1632), Tunja (1635), Cartago de Costa Rica (1645), Honda (1667), siendo significativas las misiones de Urabá, Darién y Chocó (1626-1638) y, sobre todo, de los Llanos (a partir de 1663)¹¹³.

El primer referente idiomático de este virreinato será Vicente Mallol¹¹⁴. Nacido en Alicante y profeso de Alcoy (1582), enseña filosofía y teología en esta ciudad hasta que pide ir a las misiones americanas, formando parte de la expedición de Francisco Cerezo (1596). Misionando en Simijaca y Ubaque, se le comisionó para que publicara una bula de cruzada en lengua chibcha. Elegido provincial en 1603, posibilita el inicio de la recolección en tierras americanas (1604) y la dota de *Ordenanzas*¹¹⁵.

¹¹² Cf. A. Alegre, «Expedicionario y doctrinero: el testamento de fray Vicente de Requejada»: *Pensamiento Agustiniiano* 13 (1998) 225-232; A. Gimeno López, «Fray Vicente de Requejada, primer agustino en América. Notas a su biografía»: I. Rodríguez Rodríguez, *Agustinos en América...* 883-888.

¹¹³ Cf. Á. Martínez Cuesta, *Historia...* I, 405-424, 446-455.

¹¹⁴ Cf. F. Campo del Pozo, «El P. Vicente Mallol. Su actuación y catecismo en lengua chibcha»: AA. VV., *Ética y teología ante el nuevo mundo de Valencia y América. VIII simposio de teología histórica*, San Vicente Ferrer, Valencia 1992, 401-418.

¹¹⁵ Cf. J. Fernández, *Bullarium Ordinis Augustinianorum Recollectorum*, 1, Roma-Salamanca 1955, 221-225.

En 1603 redacta un catecismo en chibcha (quizá traducido también al tunebo)¹¹⁶, con el propósito de «prescindir de intérpretes, adoctrinando a los indios con narraciones, según lo prescribe san Agustín, haciendo al mismo tiempo algunas exhortaciones y preguntas»¹¹⁷; aunque en el fondo buscara cierta homologación catequética según la tendencia postridentina. Así se percibe en su visita a tierras venezolanas (1603-1604), donde constató un notable abandono en este campo y donde lo recomendó a los doctrineros, constando que se utilizó en Mucurubá y Chipaque, por ejemplo. De dicho catecismo asegura Francisco de Orejuela que era «muy elegante y provechoso», «acomodado con su lenguaje y capacidad y por términos muy breves y pulidos»¹¹⁸. Además, formó parte de la junta de teólogos y lenguaraces que revisaron la traducción al chibcha del *Catecismo limense* del jesuita José Dadey¹¹⁹. Finalmente, se le atribuye un *Confesionario* en dicha lengua¹²⁰.

Otro caso llamativo lo encarna Bartolomé Díaz, que profesó en el convento de San Agustín de Quito en 1596 y pasó a tierras venezolanas antes de 1601. Vivió entre los mucuchíes, aprendió su idioma, se hizo a sus costumbres, les inspiró confianza, construyó un templo bajo la

¹¹⁶ Cf. F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 33.

¹¹⁷ G. Carrasco Notario, «Presencia evangelizadora... 105. El propio autor confiesa: «Para que los doctrineros de mi orden, sin escrúpulo y salvo los errores comunes que en esto hay, puedan enseñar la doctrina cristiana a los naturales..., hice un Catecismo, reduciendo al lenguaje de los indios los artículos de nuestra fe, con una instrucción y forma de administrar los sacramentos, y algunas exhortaciones generales, para que adoren y reconozcan a nuestro Dios y no a los ídolos, y esto por término fácil y que no cause horror a los mismos naturales, evitando el rodeo con que antes se enseñaba, no sin escrúpulo y compañía de muchos errores, y por ser corta la lengua, decían era preciso aquel método» (citado por F. Campo del Pozo, «El P. Vicente Mallol... 407). Amparado en estas palabras, A. Bueno García asegura que esta obra es un claro exponente de la labor de un traductor modificador, al reformular de manera significativa el texto original (cf. A. Bueno García, «Claves para una teoría de la traducción. Perspectiva desde la labor agustiniana»: Id. (ed.), *La labor...* 31).

¹¹⁸ Citado por F. Campo del Pozo, «El P. Vicente Mallol... 408 (advierto que en esta página el autor habla de Alonso de Orejuela, mientras en la previa de Francisco de Orejuela; considero que es una errata). Francisco de Orejuela fue doctrinero en Fómenco primero y Choachí después, pasando posteriormente a tierras de Tinjacá, Ráquirá (de la que pasa por su fundador) y La Candelaria. Se le atribuyen una *Gramática*, un *Diccionario* y un *Catecismo* (cf. Id., *Los agustinos y las lenguas...* 13, 126-127).

¹¹⁹ También fue comisionado para esta encomienda Pedro Leonardo de Argensola, profeso en Zaragoza en 1589 y provincial de 1607 a 1610 (cf. F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 80-81).

¹²⁰ Cf. F. Campo del Pozo, *Los agustinos en la evangelización de Venezuela*, UCAB, Caracas 1979, 133-134.

advocación de santa Lucía y asumió para la fiesta de esta virgen y del Corpus ritos y danzas aborígenes, con lo que procuró conservar su arte, cultura e idioma. Posteriormente adoctrinó a los chinatos y en 1611 regresó a Mérida, donde prosiguió entre mucuchíes, para quienes debió traducir a su lengua el *Catecismo limense* o el de Vicente Mallol. Se familiarizó igualmente con el chibcha y con los dialectos del sur de Maracaibo¹²¹.

Emparentada con esta personalidad se halla la de Juan López de Villalva, conventual de Tunja (1578), fundador del convento de Leiva (1590), prior de Mérida en varias ocasiones (1594, 1598) y considerado uno de los fundadores de la Provincia de Nuestra Señora de Gracia. De 1607 a 1618 se encargó de la doctrina de Mucuchíes, de manera que, además de hablar el chibcha, aprendió el mucuchí y posiblemente ayudó a Bartolomé Díaz en la traducción del catecismo¹²².

Por los mismos años, los agustinos recoletos evangelizan entre los jiraharas (o jirajaras), los darienitas, los urabeños y los chocoes, estos ya en el istmo de Panamá. Entre ellos desarrolló su acción misionera el hermano Andrés Miranda de Jesús, nacido en Caspe (Zaragoza, 1586), quien, tras haber conseguido una bandera en los tercios españoles, profesó en el convento San Agustín de Madrid en 1629. Después de un tiempo, se embarcó hacia Cartagena de Indias y, conocido el martirio de tres recoletos en Urabá, lo envían allí para recuperar sus restos. Este viaje hizo que, regresado a la Popa (1634), buscara los medios para aprender el urabeño. Al año siguiente retorna a la misión, donde permanece hasta 1638, en que zarpa hacia España. Se le atribuyen un catecismo en esta lengua y en la de los darienitas, otro en la de los chocoes, una recopilación de oraciones para los misioneros y una gramática kuna (o guna), otra de las ramas del chibcha¹²³.

¹²¹ Cf. G. Carrasco Notario, «Presencia evangelizadora...» 96; F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 11-12, 93-94.

¹²² Cf. F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 112. Otros conocedores del mucuchí fueron: Pedro Bonilla, doctrinero de La Sabana (1615-1624) y Mucurubá y Mucuchíes (1624-1627; 1629-1636; 1640-1655), que completó la traducción del *Catecismo limense* a esta lengua; Pedro Barahona, prior de Pamplona (1678-1681) y Mérida (1681-1687), doctrinero de Mucuchíes y Mucurubá de 1692 a 1703 y posible autor de otro *Catecismo* en esta lengua; y Pedro del Barco (cf. *Ib.*, 82, 85).

¹²³ Cf. L. D., «Algunos de nuestros hermanos de obediencia o coadjutores que han colaborado en nuestras misiones»: *Boletín de la Provincia de San José* 53 (1964) 286-290; F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 237; Á. Martínez Cuesta, *Historia...* I, 342, 344, 450-452.

Resulta del mismo modo reveladora la tarea idiomática de los recoletos en los Llanos y las riberas del río Meta, donde llegaron en 1663¹²⁴. Sin olvidar este siglo de historia, su presencia en la zona fue más notable tras la expulsión de los jesuitas (1767), ya que se les encomienda regentar las doctrinas de Surimena, Casimena y Macuto, y evangelizar a sálivas, guahívos y achaguas¹²⁵. Allí sobresalió Pedro de la Trinidad Cuervo, natural de Cundinamarca y profeso de La Candelaria en 1783. Finalizados sus estudios y ordenado sacerdote, en 1793 lo destinan a Guanapalo, donde misionó por diez años. Después sería doctrinero en Santa Rosa, Macuto y Pore. Detenido en 1817 por sus simpatías con los realistas, se le despojó de varios baúles, que contenían su obra: una *Doctrina Cristiana*, un *Arte de la lengua sáliva*, un *Diccionario* y una *Forma de catequizar en lengua* (indígena).

También requiere atención la labor de Clemente Páez de San Francisco Javier¹²⁶. Nació en Tunja (1743), profesó con 16 años y en 1764 desempeña las funciones de bibliotecario y maestro de estudiantes, siendo posteriormente maestro de novicios (1768), definidor provincial (1772 y 1780), rector de Bogotá (1776) y prior de la Popa (1782), secretario provincial (1788) y provincial (1789, 1795-1800). Durante su visita a los Llanos, pide a los misioneros del Meta una copia de la *Gramática*, *Diccionario* y *Catecismo* en lengua sáliva para que constara un ejemplar en la biblioteca del convento de San Nicolás, hecho que aprovechó para corregirlos (1790).

En el s. XIX estas misiones decayeron a causa de la guerra de la independencia, la legislación de la república y los gobiernos liberales, pero no por ello los religiosos descuidaron su conocimiento del sáliva y la plasmación de proyectos en el goahíva, sobre todo a partir de la restauración y, por consiguiente, de la nueva necesidad de aprender idiomas¹²⁷. De lo primero da testimonio Jesús de San Agustín Martínez

¹²⁴ Cf. P. Fabo, *Idiomas y etnografía de la región oriental de Colombia*, Barcelona 1911, 131-167; Á. Martínez Cuesta, *Historia...* I, 452-455, 656-669; J. U. Patiño, «Las misiones agustinas recoletas en Casanare durante la independencia (1750-1830)»: *Recolectio* 23 (2000) 5-81.

¹²⁵ Su labor mereció el elogio del virrey Caballero y Góngora en 1789, quien aplaudía el celo «con que estos religiosos se dedican a aprender la lengua de los indios, que ojalá imitaran las demás religiones» («Relación de mando», citado por Á. Martínez Cuesta, *Historia...* I, 660).

¹²⁶ Cf. Á. Martínez Cuesta, *Historia...* I, 648, 654.

¹²⁷ Cf. Á. Martínez Cuesta, *Historia de los agustinos recoletos*, II, Augustinus, Madrid 2015, 457.

Álvarez —vallisoletano (1872), profeso de Monteagudo (1889) y misionero en Casanare desde 1896 hasta que arreció la revolución liberal, pasando entonces a los Llanos venezolanos—, quien escribió *Vocabulario sáliva* (1912), *Introducción al diccionario de la lengua sáliva*, *Doctrina cristiana de la lengua que llaman sáliva* y *Diccionario de la lengua sáliva en los Llanos de Santiago de la Atalaya y Río Meta*¹²⁸.

De lo segundo destaco el *Ensayo de gramática hispano-guahíva* (1895) realizado por Manuel de San José Fernández Delgado —corellano (1865), profeso de Monteagudo (1882) y misionero en Casanare (1891-1900)— y Marcos Bartolomé de la Soledad Luis —riojano (1866), profeso también de Monteagudo (1885) y misionero en Casanare desde 1890—. Esta obra, que contiene diálogos, gramática y diccionario, permitió conocer este idioma y evangelizar, como bien reconoce el cardenal Rampolla, unas tribus inmersas en los Llanos del Apure y en los ríos Meta, Arauca, Vichada y Orinoco¹²⁹.

Del mismo modo cito la incursión de los recoletos en el piapoco, lengua afín al sáliva. En la complementación de los vocabularios de ambos idiomas trabajaron Martín de la Consolación Vargas y José de la Inmaculada Concepción Martínez¹³⁰. El primero, natural de Boyacá (1889) y profeso de La Candelaria (1907), pidió ir a las misiones en 1914, donde transcurre casi toda su vida entre la zona sáliva, la Costa del Pacífico y Casanare. Escribió *Apuntes del idioma piapoco* y *Apuntes de lengua sáliva*. Por su parte, el segundo, nacido en Andosilla (1908) y profeso de Sos del Rey Católico (1924), llegó a los Llanos en 1937, donde aprendió el sáliva, el guahívo y el piapoco. Recopiló antiguas gramáticas y diccionarios, que corrigió y complementó, publicando como fruto de su trabajo *Lingüística del Vicariato Apostólico de Casanare*.

Finalmente, menciono a Pedro Fabo, no tanto por escribir en lenguas autóctonas, sino por su relevancia en el estudio y conservación de algunos de estos documentos¹³¹. Nacido en Marcilla (1873) y profeso

¹²⁸ Cf. F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 18-19, 227-228.

¹²⁹ Cf. T. Minguella, «Juicio sobre el *Ensayo de gramática hispano-guahíva*»: J. M. Bengoa, *Historia general de la Orden de Agustinos Recoletos*, Augustinus, Madrid 2015, 638-639; F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 226-227, 247. Según Lazcano, la organización de materiales y su estructura se deben al obispo recoleto Nicolás Casas (cf. R. Lazcano, «Gregorio Nicolás Casas Conde (1854-1906)»: Id., *Episcopologio...* I, 415).

¹³⁰ Cf. F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 228-230, 247-248.

¹³¹ Cf. F. Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas...* 8, 17-20, 225-226.

de Monteagudo (1889), se ordenó en Colombia en 1896, año en el que se le destinó a Casanare, primero, y a la expedición mixta de los límites entre Venezuela y Colombia. Además de sus interesantes estudios *Idiomas y etnografía de la región oriental de Colombia y Etnografía y lingüística de Casanare*, halló en la Biblioteca Nacional de Bogotá y publicó el catecismo en sáliva corregido por Clemente Páez de San Francisco y el *Vocabulario sáliva* de Jesús Martínez de San Agustín.

Enculturación lingüística en el maremagnum filipino

En 1564 salen de México hacia Filipinas en la expedición de Legazpi Andrés de Urdaneta, Diego de Herrera, primer provincial en estas tierras (1570), Martín de Rada, Andrés de Aguirre y Pedro de Gamboa, llegando a Cebú el 27 de abril de 1565. Debido a la incertidumbre sobre la permanencia en dicho archipiélago en virtud de la confusión sobre los límites entre el imperio español y el portugués y, por consiguiente, a las presiones portuguesas, los españoles pasaron a la isla de Panay en 1566 y, una vez ratificada su estancia en el lugar, Legazpi se trasladó con doscientos españoles a Manila (1571)¹³².

Los recoletos, por su parte, desembarcan en Manila en 1606 enviados por Juan de San Jerónimo y en 1607 asumen misiones en Bataán, extendiéndose posteriormente hacia las tierras insalubres de Zambales y Pagasinán. En 1621 se constituye una provincia autónoma, asumiendo nuevas encomiendas en Mindanao, Palawan y Cuyo (1622), Negros (1626), Luzón (1658), Mindoro (1679), Bohol y Marianas (1769)¹³³. De esta manera comienza una de las páginas misioneras más significativas de la familia agustiniana, la única que misionó en estas tierras hasta 1577, con ramificaciones en China y Japón.

Como ocurriera en los otros territorios, el modelo mexicano tuvo una fuerte incidencia en el método misionero, dado que quienes arribaban al archipiélago oriental pasaban por Nueva España, donde per-

¹³² Cf. D. Folch, «Biografía de fray Martín de Rada»: *Revista Huarte de San Juan. Geografía e historia* 15 (2008) 37-46, con buenas síntesis biográficas de los agustinos referidos.

¹³³ Cf. F. Sádaba, *Catálogo de los religiosos agustinos recoletos de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Filipinas*, Madrid 1906, 33-44; J. M.^a Echeverría, *Orígenes de las misiones de la provincia de San Nicolás de Tolentino de los agustinos recoletos en el Extremo Oriente*, Madrid 1953; J. L. Sáenz, «Actividad pastoral, social y cultural de los agustinos recoletos en Filipinas»: *Recollectio* 16 (1993) 249-306.

manecían una larga temporada para prepararse misionalmente, o porque eran ya criollos nacidos allí. Una vez llegados a las islas, tanto agustinos como recoletos desplegaron una gran labor evangelizadora y civilizadora, además de la propia de lenguaraces¹³⁴. Dicha empresa pasaba, primero, por el aprendizaje de las lenguas, que hacía necesario la redacción de vocabularios y gramáticas, y posteriormente por la elaboración o traducción de catecismos.

Apuesta por los recursos idiomáticos

La relevancia que adquieren aquí las publicaciones filológicas como fundamento del aprendizaje de los misioneros se explica desde la riqueza idiomática del archipiélago, como ya se insinuó. Aun con todo, se estudiaban las más básicas: bisaya, ilocano, ibana, zambal, pampango, bilocano y tagalo, siendo esta la que ocupa la primacía, no tanto porque fuera la más hablada, sino porque el territorio donde se hablaba fue el más misionado por los religiosos durante los primeros siglos¹³⁵.

Dejando aparte la función de Agustín de Albuquerque¹³⁶, adquiere relevancia en este ámbito filológico Martín de Rada, uno de los cinco primeros agustinos que desembarcan en el archipiélago¹³⁷. Nacido de noble cuna en Pamplona en 1533, pasó seis años en París con su hermano, donde aprendió matemáticas, geografía y astrología. En 1550 llegó a Salamanca e ingresó en el convento de san Agustín tres años más tarde, donde estudia dos de teología. En 1577 arriba a México, aprende otomí y parece escribir obras en dicho idioma (*Sermones morales* y *Arte de la lengua otomí*). Su sabiduría cartográfica le sirvió para defender los intereses españoles sobre el archipiélago en 1568 y

¹³⁴ Por ejemplo, Andrés de Urdaneta fungió como traductor del malayo en la expedición de Legazpi (cf. R. Anguiano Pérez, «La labor... 109).

¹³⁵ Una lista de estas publicaciones, distribuida según idiomas, en R. Anguiano Pérez, «La labor... 130-133.

¹³⁶ Este religioso escribió un *Arte de la lengua tagala*, siendo para algunos el primero escrito en dicha lengua (cf. P. Hernández, «Los agustinos... 204-205). Según otros, esta primacía le corresponde al *Arte y Diccionario tagalos* del franciscano Juan de Plasencia o al *Arte y vocabulario de la lengua tagala* del agustino Juan de Quiñones (1581) (cf. *Ib.*, 201; 205-208; A. Quilis, «El *Arte y reglas de la lengua tagala*»: *Nueva revista de filología hispánica* 1 (1982) 1).

¹³⁷ Cf. D. Folch, «Biografía... 33-63; J. A. Cervera Jiménez, «Martín de Rada (1533-1578) y su trabajo como científico en Filipinas»: *Huarte de San Juan. Geografía e historia* 15 (2008) 65-67.

en 1569 expresa su deseo de misionar en China, algo que ve cumplido en 1575, una vez terminado su periodo de provincial (1572-1575). Durante su estancia en el oriente defendió a los nativos, denunciando ante el virrey de México y ante el propio Felipe II los abusos de los españoles, lo que no facilitó sus relaciones con Legazpi. Además de las quince cartas, avisos o memorias en las que aflora su indigenismo, se le atribuyen un libro sobre la navegación y sobre la medida de la tierra y el mar (1573), una relación del viaje a China en dos tomos (1577), un *Arte y vocabulario de la lengua cebuana* —que serviría para el aprendizaje de los misioneros agustinos¹³⁸—, una *Doctrina cristiana en lengua cebuana* y un *Arte y vocabulario de la lengua china*, si bien ninguno de estos tres últimos libros nos ha llegado y sobre los dos últimos existen bastantes dudas acerca de su existencia o su naturaleza (si más que una gramática cebuana, era propiamente un vocabulario)¹³⁹.

La figura paralela en el ámbito recoleto fue la de Rodrigo Aganduru Móríz de San Miguel (1584-1626), un religioso también pintoresco, del que afirma C. Echeagaray que «preparó los caminos de ciertos trabajos étnicos y filológicos y pormenores de valor inestimable»¹⁴⁰. Natural de Valladolid y de alta cuna, profesó en el convento de Portillo de dicha provincia en 1601, embarcándose desde Salamanca hacia Filipinas en 1605 y ejerciendo su ministerio en Bataán y Zambales. Fungió como vicario provincial en aquellas islas desde 1617 hasta 1622, años en los que se fundó el convento de San Sebastián de Manila. Mientras regresaba a España (1622-1626) recorrió Las Molucas, Sumatra, Borneo, Ceilán, Goa, Persia, Siria y Roma, donde se entrevistó con el papa Urbano VIII, a quien presentó el acta de conversión de los mandeos. Redactó una docena de libros sobre historia, geografía, etnografía, viajes, medicina, religión y lenguas. Se le atribuyen *Arte y vocabulario tagalos*, «de que hoy se valen los misioneros de Filipinas»¹⁴¹, si bien parece que dicha obra estaba destinada al aprendizaje del zambal por

¹³⁸ Así lo refiere Juan de Medina en 1630, citado por P. Hernández, «Los agustinos... 200, n. 4.

¹³⁹ Cf. I. Rodríguez y J. Álvarez, *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*, I, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1992, 111.

¹⁴⁰ Citado en «Algunos escritores bisayas y distinguidos padres lectores profesos del colegio de Monteagudo (1829-1929)»: *Boletín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino* 231-232 (1929) 292-294; cf. M. Aparicio, «Tras las huellas de un religioso descalzo. Vida, obras y andanzas de fray Rodrigo de san Miguel»: *Mayéutica* 41 (1990) 29-53.

¹⁴¹ L. de Jesús, *Historia general de los religiosos descalzos de la Orden de San Agustín*, II, Lucas Antonio, Madrid 1681, 107.

los religiosos, y *Arte de la lengua zambala y española*, que algunos suponen de Esteban Marín y otros catalogan como dos obras distintas.

Vistos estos pioneros, atiendo a otras manifestaciones según las diversas lenguas¹⁴². Por lo referente al tagalo, cito el *Arte de la lengua tagala* (1649) de Andrés Verdugo; el *Compendio del arte de la lengua tagala acomodada a sus caracteres* de Gaspar de San Agustín (1703), obra de gran valor dados el notable número de reglas que recoge, el buen tratamiento de la voz pasiva y el apartado dedicado a la poesía tagala; el *Vocabulario tagalo-español que contiene muchas composiciones, locuciones y frases tagalas explicadas a la letra en español* (1726) y el *Arte y reglas de la lengua tagala* de Tomás Ortiz (1740), que describe los caracteres tagalos, los acentos de las sílabas, los síncope de las palabras y la adición o supresión de letras; la *Ortografía y reglas de la lengua tagalog acomodadas a sus caracteres*, de Agustín María de Castro (1776); el *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de las islas Filipinas* (1850) de M. Buceta y F. Bravo; el *Vocabulario de la lengua tagala, compuesto por varios religiosos doctos y graves*, coordinado por J. de Noceda y P. de Sanlúcar (1860); el *Ensayo de gramática hispano-tagala* (1872) del recoleto Toribio Minguella, «experto tagalista» y «consumado filólogo», catalogado como el «mejor texto de gramática tagala durante décadas»¹⁴³ y llamativo por la tesis según la cual esta lengua guarda parentesco íntimo y directo con el sánscrito, de donde el autor deriva la unidad de la especie humana¹⁴⁴;

¹⁴² Cf. P. Hernández, «Los agustinos... 208-214; A. Quilis, «Datos para la historiografía... 471-495; J. Sueiro Justel, *Historia de la lingüística española en Filipinas (1580-1898)*, Axac, Lugo 2003; E. Ridruejo, «La primitiva tradición gramatical sobre el pampango»: O. Zwartjes y E. Hovdhaugen, *Missionary Linguistics/Lingüística misionera*, John Benjamins Publishing Company, Ámsterdam/Filadelfia 2004, 179-200; Id., «Las primeras descripciones gramaticales de las lenguas filipinas» (s. xvii)»: J. Calvo Pérez (ed.), *Contacto interlingüístico e intercultural en el mundo hispánico*, II, Instituto Valenciano de la Lengua y Cultura Amerindias, Valencia 2001, 529-553; J. García-Medall, «La traducción codificada: las artes y vocabularios hispano-filipinos (1610-1910)»: *Hermeneus. Revista de traducción e interpretación* 9 (2007) 117-144; P. Albalá, «Contribución misionera española a la descripción de las lenguas filipinas y de Oceanía»: AA. VV., *Filología y lingüística. Estudios ofrecidos a Antonio Quilis*, II, CSIC, Madrid 2005, 1619-1634 (con bibliografía catalogada por siglos desde la p. 1628).

¹⁴³ R. Lazcano, «Toribio Minguella Arnedo (1836-1920)»: Id., *Episcopologio...* II, 2118-2119.

¹⁴⁴ Cf. T. Minguella, «Estudios comparados entre el tagalog (Filipinas) y el sánscrito»: *La Ciudad de Dios* 5 (1888) 319-328; Id., «Unidad de la especie humana probada por la filología»: *La Ciudad de Dios* 21 (1893) 588-614 (aunque el original es de 1889). De dicho ensayo realizó el autor una nueva edición en 1878, que hace de él una nueva

el *Vocabulario poético tagalo* y el *Arte poético tagalo* de Francisco Bencuchillo (1895); la *Gramática tagala* y el *Diccionario manual español-tagalog y tagalog-español* de Martín Arconada; el *Arte del idioma tagalo* de Miguel Pastor; el *Diccionario tagalo-castellano* de José E. Martín...

En pampango sobresalen el *Arte y vocabulario pampango* (1578) de Diego de Ochoa, que sirvió de guía al *Arte y reglas de la lengua pampanga* (1617) de Francisco Coronel, al *Arte y diccionario del idioma pampango* (1699) de Álvaro de Benavente (diseñada para corregir las imperfecciones del arte de Coronel), al *Arte de la lengua pampanga* (1729) y al *Bocabulario pampango en romance: y diccionario de romance en pampango* (1732) de Diego Bergaño. Asimismo, Mariano Alfont escribe *Notas y adiciones al 'Arte pampango del padre Bergaño'*; José Calleja, *Claves para escribir y leer los caracteres del idioma pampango*; Antonio Moradillo Ibeas, *Compendio del Arte de la lengua pampanga*; Sebastián Moreno de Ágreda, *Modo de leer los caracteres de la lengua pampanga*; Antonio Bravo, *Vade mecum filipino o manual de la conversación familiar en español-pampango* (1875)...

En Ilocano hallamos el *Arte y vocabulario* no publicado de Pedro de la Cruz Ávila; el *Arte de la lengua ilocana* de Francisco López (1627), de gran repercusión como muestran la versión abreviada *Compendio y método de la suma de las reglas del arte del idioma ylocano* de Fernando Rey (1792) y la corrección posterior de Andrés Carro (1793), quien, por su parte, escribió *Tesoro vocabulario de la lengua yloca y castellana* (1794); la *Gramática hispano-ilocana* de José Naves (1876); el *Ensayo comparativo de raíces y gramática ilocanas* de Feliciano Moral; el *Vocabulario ilocano* de José Inés (1849); el *Vocabulario iloco-español* de Miguel Arbiol; y el *Vocabulario hispano-ilocano, con un horario, catálogo de las partes del cuerpo humano, enfermedades y grados de parentesco, aumentado y corregido* de Gerardo Blanco.

En bisaya estimo que tres son las grandes referencias. Por una parte, Alonso de Méntrida, toledano (1559-1637), llegó a Filipinas en 1598, donde ejerció como lector de gramática en Cebú, maestro de novicios y lector en Manila y provincial en 1623. Destinado a la isla de Panay, donde fue nombrado prior, escribió en el dialecto bisaya de la zona

obra (cf. R. Lazcano, «Toribio Minguella... 2122). Publica igualmente una *Gramática zambale* (cf. L. Romanillos, <http://oarhistory.blogspot.com.es/2012/08/grammars-of-filipino-languagesdialects.html>).

Arte de la lengua bisaya hiliguaina de la isla de Panay (1628)¹⁴⁵ y *Bocabulario de la lengua bisaya hiliguaynam, y haraia de la isla de Panai y Sugbu, y para las demás islas*, impresa póstumamente por fray Claver (1637)¹⁴⁶.

Por otra, Francisco de la Encina, ponferradino (1715), llegó a Filipinas en 1739. Destinado primero en Pampanga, donde se enfrentó a los líderes políticos debido a sus proyectos indigenistas, se trasladó a la isla de Cebú, donde escribió en bisaya cebuano el *Arte de la lengua cebuana* (1760), gramática de gran repercusión entre los agustinos, ya que sufrió varias sintetizaciones y extractos (J. Bermejo, 1836; J. Soriano, 1856) e incluso reformulaciones, como la acometida por el recoleto toledano Nicolás González de San Vicente Ferrer (1824-1892) en 1885, quien añade los notables artículos sobre el uso de las conjugaciones pasivas y la formación de las partículas accidentadas¹⁴⁷.

Finalmente, en la variante cebuana del bisaya, destaco al recoleto turiasonense Ramón Zueco de San Joaquín (1828-1889), famoso por la campaña de Joló (1876). Se le considera un gran conocedor del bisaya en virtud de escritos filológicos como *Método del Dr. Ollendorff para aprender a leer, hablar y escribir en un idioma cualquiera, adaptado al bisaya* (1871), *Gramática bisayo-española, adaptada al sistema de Ollendorff* (1876) (famosa por las formas activas y pasivas de los verbos y sus partículas, el estudio de la adjetivación y sustantivación a través

¹⁴⁵ Considero que existen interferencias entre esta obra y la de José Aparicio de Pablo, *Arte de la lengua bisaya-hiligayna de la isla de Panay* (1618), reeditada en dos ocasiones (1818, 1894), a quien también se le debe un *Diccionario bisaya* (cf. R. Anguiano Pérez, «La labor... 130, 132). Bueno García secunda esta tesis al asegurar que este autor es considerado el primer filólogo de la lengua bisaya (cf. A. Bueno García, «Reflexión sobre la traducción de los PP. Agustinos. Apuntes para una teoría de la traducción monacal»: Id. (coord.), *La traducción monacal. La labor de los agustinos desde el humanismo hasta la época contemporánea*, Diputación provincial, Soria 2005, 1-27, 4). Sobre la fecha de 1618 como la de la publicación del *Arte de Méntrida*, cf. J. García-Medall, «La traducción... 4-5, 7, 11-12.

¹⁴⁶ Cf. J. García-Medall, «Notas de lexicografía hispano-filipina: el *Bocabulario de lengua bisaya, hiligueyna y haraya de la isla de Panay y Sugbu y para las demás islas*, de fray Alonso de Méntrida, OSA (ca. 1637)»: O. Zwartjes y E. Hovdhaugen, *Missionary Linguistics...* 201-232. En su vertiente más evangelizadora se cuentan el *Catecismo de Doctrina Cristiana en lengua bisaya* y el *Ritual para administrar los santos sacramentos sacado casi todo del Ritual Romano* (1630). Por último, refiero en este dialecto el *Curso de la lengua panayana*, de Raymundo Lozano (1876).

¹⁴⁷ Cf. «Algunos escritores bisayas... 302-303; A. M.^a de Castro y M. Merino (ed.), *Osario venerable. Misioneros agustinos en el Extremo Oriente (1565-1780)*, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid 1954, 113-114.

de las partículas y los elementos raíces de la lengua) y *Compendio de la Gramática bisayo-española, adaptada al sistema de Ollendorff* (1878)¹⁴⁸.

Además de estos autores, pueden mencionarse, en el ámbito agustino, el *Arte bisaya* de Juan Facundo Acosta; la *Gramática bisaya* de Alipio Azpitarte; la *Gramática cebuana-española*, de Urbano Álvarez López; los *Datos lexicográficos bisayas, o sea vocabulario bisaya-español* de Andrés Naves Álvarez; el *Diccionario hispano bisaya* (1842) de Julián Martín; y, en el recoleto, la *Gramática bisaya cebuana* (1877) del gaditano Manuel Vilches de la Concepción, que también publica un *Manual de Mediquillo bisaya, coordinado en bisaya cebuano y en castellano* (1877)¹⁴⁹; la *Gramática bisaya para facilitar el estudio del dilecto bisaya cebuano*, de Félix Guillén de San José (1898), de gran concisión; la *Gramática bisaya, según el método Ollendorf* y el *Diccionario bisaya español* (1851-1852) del vallisoletano Juan Félix de la Encarnación, que alcanzó tres ediciones y «que durante muchos años sería compañero inseparable de los misioneros»¹⁵⁰; así como diversas copias del *Arte bisaya*, en las que se puede rastrear el modo como los misioneros adaptaban a sus propias capacidades estos tratados lingüísticos¹⁵¹.

Si atendemos a idiomas más minoritarios y no tan estudiados, destaco el *Arte y vocabulario del idioma igorroto, por varios religiosos agustinos*; el *Arte, vocabulario y catecismo* de José González en itolón; la *Gramática de la lengua Isanay, o de Itui* de Juan Belloxín; y *Abecedario de los tagbanuas* (1887), escrito por el recoleto Gerardo Díez de la Concepción¹⁵².

¹⁴⁸ Amén de estas obras filológicas, escribe en bisaya obras de índole espiritual, como los *Sermones dogmático-morales* (1886), el *Tesoro del Sagrado Corazón* (1895), la *Novena a Ntra. Sra. de la Candelaria* (1876), *Corona en honor del Sagrado Corazón de Jesús* (1876), *Escapulario del Sagrado Corazón de Jesús* (1876), la *Biblia de la infancia, o sea, bosquejo histórico dogmático de la religión verdadera* (1873) y diversos *Avisos de índole moral* (cf. «Algunos escritores bisayas... 314-316; F. Sádaba, *Catálogo...* 466-470).

¹⁴⁹ Cf. F. Sádaba, *Catálogo...* 768.

¹⁵⁰ Á. Martínez Cuesta, *Historia...* II, 719. Este autor tradujo a este idioma el *Catequista orador*, del jesuita Juan Planas, en cuatro tomos (1861) y la *Historia sagrada*, de Mazo, en otros cuatro tomos.

¹⁵¹ Ejemplo de ello son las copias de los recoletos Pablo Bienzobas de San Antonio de Padua y Manuel Cabriada del Carmen (cf. F. Sádaba, *Catálogo...* 448 y 459).

¹⁵² Cf. R. García, «El padre Gerardo Díez (1853-1892), misionero de Palawan y Mindanao»: *Recollectio* 2 (1979) 351-377.

No se pueden olvidar, tampoco, aquellos materiales que aúnan finalidad filológica y catequética. Por ejemplo, se escribieron obras en las que se recogen usos, locuciones y refranes, acompañadas por material litúrgico y catequético. Muestra de ello es la *Gramática de la lengua tagala, dispuesta para la más fácil inteligencia de los religiosos principiantes, con un breve confesionario y varias materias concernientes a la administración de los sacramentos* (1850), de Manuel Buceta. En cuanto a los repertorios de frases hechas y refranes, se cuentan los de Gabriel González, *Colección de frases y refranes del idioma bisaya cebuano*, y de Domingo Horbegoso, *Frases y locuciones panayananas*¹⁵³.

Catecismos, doctrinas, sermonarios...

Por lo que atañe a los recursos propiamente catequéticos, si bien los dedicados a cuestiones litúrgicas y devocionarios abundan más, adquieren realce los catecismos¹⁵⁴. Estos, para evitar el peligro teológico de suplantación lingüística y el riesgo de herejía, se caracterizan por cierto rasgo etnocéntrico, consistente en conservar los nombres propios en castellano (Dios, Santísimo Sacramento, Jesús, Cristo, María, María Santísima, Virgen, Espíritu Santo, san Agustín, santo, apóstol, profeta, María Magdalena, Santa Rita de Casia, san Juan, san Nicolás, santa Iglesia, santo Papa, Jerusalén, Mártires, Domingo de Ramos, novena, padre, orden, prior, convento, gloria...)¹⁵⁵.

En la primera época sobresale el de Francisco Coronel, llegado a Filipinas en 1606 con 21 años. Desarrolló parte de su apostolado en la provincia de Pampanga, donde estuvo en varias temporadas, falleciendo en Bacolor en 1630. A él se deben varios escritos, como *Arte y reglas de la lengua pampanga* (1617), un *Alfabeto pampango* y el *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua pampanga*, impreso en Manila

¹⁵³ Cf. R. Anguiano Pérez, «La labor... 111-113.

¹⁵⁴ Cf. L. Resines, «Estudio sobre los catecismos de Filipinas»: *Archivo Agustiniiano* 68 (1984) 3-112; Id., «Los catecismos de agustinos en Filipinas... 247-266.

¹⁵⁵ Cf. A. Bueno García, «Claves para una teoría... 31-32. Este hecho no opaca el rigor y la precisión con los que los religiosos elaboraron las obras lingüísticas y lexicográficas, guiados precisamente por este problema dogmático. De hecho, los libros elegidos para la traducción revelan las inquietudes de los misioneros: diferenciar al Dios cristiano de los paganos, educar en la espiritualidad y filosofía cristianas, adaptar biblias para los niños, redactar catecismos, obras sacramentales y morales centradas en cuestiones matrimoniales y el culto a los muertos, elaborar materiales litúrgicos, recurrir a la poesía y a la música como medios de evangelización... (cf. R. Anguiano Pérez, «La labor... 113ss.).

en 1622. Dicho catecismo contiene los habituales formularios de la contrarreforma (señal de la cruz, padrenuestro, avemaría, credo, salve, artículos de la fe, mandamientos de Dios y de la Iglesia, sacramentos, pecados capitales, obras de misericordia, bienaventuranzas, dones del Espíritu, potencias enemigos del alma, sentidos corporales, frutos del Espíritu, virtudes teologales y cardinales y el yo pecador), a los que sigue una parte expositiva, con preguntas y respuestas, en la que, a la explicación de los formularios, añade elementos como la condición del cristiano, las indulgencias y el agua bendita.

Otro caso significativo es el de Melchor Fernández. Nacido en La Coruña (1762), profesó en Santiago de Compostela (1780), siendo destinado seis años más tarde a Filipinas. Además de realizar obras de ingeniería, fue un experto tagalista y entre sus obras en esta lengua se cuentan el *Catecismo o suave enseñanza de las cosas que debe saber el cristiano* (1836), un tratadito de filosofía cristiana (1838), novenas al Cristo de Burgos, a Ntra. Sra. de la Consolación (1825), a la Virgen de los Remedios (1864) y al Niño de Cebú (1848), y el *Libro que contiene las prácticas que debe observar un cristiano todos los días* (1836)¹⁵⁶.

En bisaya cebuano son dignas de mención la *Explicación de la doctrina cristiana, o sea, la palabra de Dios según se contiene en la sagrada Escritura explicada al pueblo por el P. Manuel Navarro de la Orden de San Agustín, dividida en cuatro libros*¹⁵⁷; y la traducción del catecismo de Belarmino realizada por el también recoleto Juan Francisco de la Encarnación (1716).

Asimismo, los agustinos escribieron o tradujeron catecismos a otras lenguas. Francisco López vertió el catecismo de Belarmino al ilocano en la imprenta que tenían en el convento de San Agustín de Manila en 1620¹⁵⁸. El recoleto Florencio Elizalde de la Concepción (1859-1898) compuso una doctrina cristiana en coyuno y español (1896), con texto a dos columnas, que, a juicio de E. Aguirre, es lo mejor que se conoce en dicho idioma¹⁵⁹. El recoleto J. M.^a Learte publicó un catecismo en

¹⁵⁶ Cf. G. Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, III, CSIC, Madrid 1988, 153-154.

¹⁵⁷ Sobre la obra de este recoleto, profesado en Monteagudo en 1843, cf. F. Sádaba, «Una obra notable de Doctrina Cristiana»: *Boletín de la Provincia de San Nicolás* 57 (1915) 270-282.

¹⁵⁸ Cf. P. Hernández, «Los agustinos...» 211-212.

¹⁵⁹ Cf. E. Aguirre, «Escritores paraguayos»: *Boletín de la Provincia de San Nicolás* 142 (1922) 223-230.

zambal (1873), al tiempo que tradujo a esta lengua y al tagalo los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio. Igualmente en zambal trabajan los recoletos Florentino Sáiz, autor de un catecismo (1873), y Fernando Fernández, quien, con el anterior, publica un devocionario y al que se le deben otros escritos inéditos sobre religión, costumbres y lengua de los aeta¹⁶⁰. A principios del s. xx, Claudio Justo escribió *Catecismo oenno doctrina cristiana católica, apostólica, romana en dialecto ilocano*, que informa sobre las creencias nativas en la explicación del primer mandamiento, ejemplo de cómo al misionero le preocupaba diferenciar bien al Dios cristiano de los dioses locales¹⁶¹.

En el s. xix, los agustinos y los recoletos se caracterizan por traducir a diversas lenguas el famoso catecismo de Santiago José García Mazo (1768-1849), magistral de la catedral de Valladolid, quien en 1837 acomete una exégesis del catecismo de Astete, titulada *Catecismo explicado de la doctrina cristiana*. Así, el vallisoletano Ezequiel Merino (1810-1872) lo trasladó al tagalo; el recoleto toledano Nicolás González (1824-1892), al bisaya cebuano (1885), demostrando un gran dominio de esta lengua; y el vallisoletano Antonio Bravo (1833-1897), al pampango.

En el ámbito del desarrollo de la fe profesada sobresalen las obras vinculadas con la práctica sacramental, especialmente la eucarística y penitencial, y la vivencia moral de ella derivada. Dignas de mención son varias obras de agustinos recoletos: Francisco de San José escribe en bisaya *Explicación del Catecismo proporcionada a la inteligencia de los neófitos* (1654); Juan de San Antonio, en calamiana, una explicación del catecismo; Benito Gómez de Torrecilla de San Pablo, *Modo fácil para examinar la conciencia, para disponerse antes, y después de la Confesión, y para dirigir todas nuestras operaciones a mayor honra, y gloria de Dios Ntro. Señor* (1798) en bisaya cebuano; Cipriano Navarro del Rosario, *Compendio de la doctrina cristiana y oraciones para recibir con fruto los santos sacramentos de la penitencia y eucaristía con un breve ejercicio cotidiano y modo de ayudar a bien morir* (1889) en lengua tagbuana, tal como se usa en el Norte de la Paragua, siendo la única traducida a dicho idioma¹⁶²; Félix Guillén de San José, *El Ángel del alma cristiana. Oraciones para confesar y comulgar y*

¹⁶⁰ Cf. Á. Martínez Cuesta, *Historia...* II, 775.

¹⁶¹ Cf. R. Anguiano Pérez, «La labor...» 118.

¹⁶² Cf. F. Sádaba, *Catálogo...* 471.

otras devociones muy provechosas, coleccionadas y traducidas al bisaya cebuano (1886), donde seleccionó aquellas devociones y prácticas piadosas más populares entre los fieles de dicha habla¹⁶³; Aniceto Ibáñez del Carmen, *Devoción a san Francisco de Borja, patrón de Rota: explicación de los santos sacramentos y modo de recibirlos. Devoción a san Dimas, el buen ladrón, patrón mestizo, y doctrina explicada*, que primero apareció en castellano, después autotraducida al chamorro, para editarse bilingüe en 1887¹⁶⁴; Antonio Úbeda de la Santísima Trinidad, *La Teresa. Diálogo entre varios individuos de una misma familia por medio del cual se explican muchas obligaciones desconocidas de los cristianos bisayas, que evitarán con el conocimiento de las mismas el incurrir en muchos pecados* (1852)¹⁶⁵; y Gregorio Sanz, *Embriología sagrada* (1856), «una especie de manual de bioética» muy utilizada por los sanitarios y párrocos filipinos y que el obispo de Cebú recomendó en una circular a su clero¹⁶⁶.

No faltan publicaciones apologéticas, como la traducción al bisaya panayano realizada por el recoleto Melchor Ardanaz del Rosario (1871-1920) en 1903 de la obra *Avisos al clero y pueblo de la Diócesis de Jaro, sobre el cisma, escrito por un amigo de los ilongos*. Compuesta

¹⁶³ A él también se deben una gramática bisaya publicada en 1898 y la composición de dieciocho sermones que, aunque no publicados, circularon entre los frailes de Bohol (cf. R. García, «El padre Félix Guillén de San José»: *Boletín de la Provincia San Nicolás de Tolentino* 59 (1969) 143-152).

¹⁶⁴ Cf. R. Anguiano Pérez, «La labor... 119. Este recoleto navarro, misionero de las Islas Marianas y Carolinas, prodigó el estudio y la difusión del chamorro. Así, compuso una *Cartilla-silabario chamorro* (1860), el *Verdadero cristiano instruido* (1863) —«una especie de catecismo en chamorro»—, la *Gramática chamorra que traducida literalmente de la que escribió D. Luis Mata y Araujo dedica a las escuelas de Marianas con el fin de que los niños aprendan el castellano* (1865), el *Diccionario Español Chamorro que dedica a las escuelas de Marianas el P. Fr. Aniceto Ibáñez* (1865). Para alguna de estas obras contó con la ayuda del sacerdote nativo José Palomo (cf. Á. Martínez Cuesta, *Historia... II*, 756-760).

¹⁶⁵ Esta obra destaca, no solo por explotar el género de la novela costumbrista de entonación catequética, sino por aunar en sí, como afirmaba Sádaba, la belleza y la sencillez del estilo, la propiedad y corrección del lenguaje y la animación de los cuadros de la vida familiar que describe. A este autor se debe igualmente un catecismo breve en bisaya cebuano, conocido como *Doctrina Boholona* (1852), por ser muy popular en Bohol, Calmiquín y Negros oriental (cf. F. Sádaba, *Catálogo... 395*; Á. Martínez Cuesta, *Historia... II*, 710).

¹⁶⁶ Cf. Á. Martínez Cuesta, *Historia... II*, 583-584; J. L. Sáenz, «Apostolado... 286-287.

por un religioso dominico, en ella se defendía a la Iglesia católica ante el surgimiento de una iglesia nacionalista filipina.

Además, parece que este autor usó de cánticos y poemas en su labor evangelizadora, aspecto acorde con la sensibilidad de los nativos de estas islas, que muestran atracción por las artes, especialmente el canto y la rima. De ahí que los misioneros tradujeran con fines moralizantes, por ejemplo, las *Fábulas de Esopo* al tagalo, por Pablo Campos a mediados del XVIII; *La perfecta casada* de fray Luis al bisaya cebuano, por Juan Fernández; o *Los gozos a santa Filomena* al mismo idioma, por Fernando Magaz en 1860¹⁶⁷. O que ensamblaran órganos, como ocurre en Bohol, confeccionaran cantorales de pergamino, adquirieran instrumentos musicales (violines, clarinetes, trompas, flautas, fagots) y compusieran piezas litúrgicas (la misa baclayana, villancicos, salves y otros cantos marianos). En este campo destacan los recoletos Diego Cera, Melchor de San Lorenzo, Andrés de la Santísima Trinidad, Blas de la Virgen del Carmen, Nemesio Llorente y Tomás Fernández¹⁶⁸.

Finalmente, por lo que se refiere a la homilética, tan solo refirió los sermonarios de los recoletos Manuel Cabriada del Carmen —*Colección de sermones en idioma bisaya de los Misterios de nuestra santa Religión, de las festividades de la Virgen Santísima y de algunos Santos y otros varios asuntos. Para facilitar la predicación a los principiantes y servir de alivio a los prácticos en dicho idioma* (1881)¹⁶⁹—; Andrés Romero, del que se dice que «poseyó con gran perfección el zambal, habiendo escrito un diccionario y una buena colección de sermones en dicho dialecto, originales unos y traducidos otros»¹⁷⁰; y Valentín Borobia del Sagrado Corazón de Jesús —*Sermones en zambal-binoboliniao predicados en Iba, Poong-Bató y Palawig desde Mayo de 1894 a Mayo de 1898*, en tres tomos—.

HISTORIA POR CONSTRUIR

Llegamos así al final de esta colaboración. A lo largo de sus páginas se han esbozado cinco manifestaciones que ejemplifican la importancia otorgada por la familia agustiniana al estudio y desa-

¹⁶⁷ Cf. R. Aguiano Pérez, «La labor... 124-125.

¹⁶⁸ Cf. Á. Martínez Cuesta, *Historia...* II, 703-704; J. L. Sáenz, «Apostolado... 303-304.

¹⁶⁹ Cf. Á. Martínez Cuesta, *Historia...* II, 895.

¹⁷⁰ F. Sádaba, *Catálogo...* 565.

rollo de las lenguas autóctonas como vehículo de evangelización, al tiempo que ha favorecido su perfeccionamiento lingüístico y, en no pocas ocasiones, literario. Soy consciente de que esta muestra no recoge todas las expresiones realizadas. Además, no quisiera olvidar la contribución de los agustinos en la forja de idiomas como el italiano o el alemán, por ejemplo, ni desde luego las grandes empresas misioneras por China y Japón en el s. XVII, donde para el encuentro intercultural aparece de nuevo como requisito básico el conocimiento de las lenguas nativas.

Tampoco omito que, salvo contadas excepciones, los nombres y obras aquí enumerados llegan hasta finales del s. XIX. Pudiera interpretarse, por tanto, que la incidencia de los agustinos en la cultura a través de los idiomas nativos raya la arqueología. Sobre este particular no estaría de más que se continuara esta somera referencia con los sugerentes testimonios que constan de épocas más recientes. Además de la vigencia de las lenguas filipinas, no resultan desdeñables los escarceos de los recoletos en las chinas durante la primera mitad del siglo pasado¹⁷¹ y merecerían detenimiento los esfuerzos enculturadores de los agustinos en diferentes países africanos y en la India, donde, a pesar de la aparente uniformidad lingüística propiciada por el imperialismo decimonónico, perviven las lenguas autóctonas, reflejo, quizá hoy más que nunca, de una cosmovisión cultural y religiosa que sigue desafiando tanto a la comprensión cristiana de la evangelización como a la teología y práctica de la interculturalidad, la enculturación y el diálogo interreligioso.

No permanecen ajenas a dicha actualidad las misiones americanas. Tendría que analizarse el trabajo que se realiza con los múltiples pueblos indígenas de Brasil, pero en este momento tan solo reseño el empeño y buen hacer con el que los agustinos recoletos se han desenvuelto entre los gnäbe-buglé¹⁷². A pesar de su pequeño tamaño,

¹⁷¹ Cf. P. Tung, «Los agustinos recoletos en China (1910-1991)»: *Recollectio* 15 (1992) 159-174; J. I. Panedas Galindo, «Los agustinos recoletos en China»: *Recollectio* 17 (1994) 211-298.

¹⁷² Cf. J. Velásquez Runk, M. Martínez Mauri, B. Quintero Sánchez, J. Sarsanada del Cid (coomp.), *Pueblos indígenas en Panamá: una bibliografía*, Acción Cultural Gnóbe, Panamá 2011, 7-53; Á. Martínez Cuesta, «Los Agustinos Recoletos en Panamá. Un siglo al servicio de la Iglesia y la sociedad (1898-1998)»: *Recollectio* 23 (2000) 122-163; J. A. Ganuza, «Bocas del Toro (Panamá): ayer, hoy, mañana»: *Recollectio* 15 (1992) 437-458. Esta breve alusión tendría que ser complementada con la acción de los agustinos en la región de Tolé y el trabajo con los gaymí (cf. F. Galende y F. Iturbe, «Los indios

Panamá es uno de los países latinoamericanos con más presencia indígena. En ella residen diversos grupos autóctonos, como los ngäbe, kuna, buglé, nasotjerdi, bribri, bokota, emberá y wounaan, que en el censo nacional de 2010 ascendían al 12.26% de la población del país (417.559 parlantes). Excepto los dos últimos, de la familia chocó, los otros grupos pertenecen al tronco lingüístico chibcha.

Los religiosos de la Provincia de Ntra. Sra. de la Consolación asumieron la Prelatura de Bocas del Toro en 1964 y entraron en contacto con todos ellos, si bien su acción evangelizadora ha girado en torno a los gnäbe-buglé, que suponen un 68.35% del total de la población indígena de la nación (284.970 habitantes, según el censo citado). Durante estos años, los misioneros recoletos han conjugado progreso socioantropológico y transmisión evangélica. Así, a los múltiples proyectos civilizadores (accesos al agua potable; construcción de escuelas, capillas, caminos y puentes; proyectos de urbanización y desecación de pantanos; establecimiento de programas de salud y educación, hasta el punto de propiciar la primera extensión universitaria de la zona en el Colegio San Agustín de Kankintú), han asociado programas etnológicos, lingüísticos y catequéticos, sabedores de la interconexión existente entre antropología cultural, semiótica y evangelización. De hecho, en la II Asamblea Pastoral de la Prelatura (Almirante 1990), se reafirmó su opción por los indígenas, obligándose a

descubrir y revalorizar lo autóctono, como base decisiva para la evangelización y expresión litúrgicas... Incorporar la lengua, las tradiciones, la historia, los símbolos de los pueblos indígenas a las celebraciones litúrgicas; recrear en las lenguas indígenas los elementos básicos del mensaje evangélico y de la doctrina cristiana¹⁷³.

Estas palabras reflejan la preocupación de los misioneros desde un principio de aprender el gnäbere y buglere y suponen el espaldarazo para emprender las más diversas publicaciones en esta dirección. Estas van desde la traducción de la palabra de Dios, los textos eucarísticos y

Guaymies»: *Diálogo Social* 49 (1973) 22-26; F. Galende, «Los guaymies de Tolé hablan de su propia realidad»: *Diálogo Social* 49 (1973) 26-29; Id., *Crónica histórica de Tolé, Chiriquí*, Panamá 1978; Id., *El mundo mágico religioso del indio Guaymí*, Bogotá 1978; Id. y B. Ramis, *Perspectivas de futuro del indio Guaymí*, Tesis de Licenciatura, Universidad La Salle, Bogotá 1978).

¹⁷³ Citado por Á. Martínez Cuesta, «Los agustinos recoletos... 146.

el ritual bautismal¹⁷⁴ hasta la recopilación de las historias ancestrales de ambos pueblos¹⁷⁵, pasando por textos específicamente catequéticos¹⁷⁶. Todos ellos se han convertido en fuente obligada para estudios etnolinguísticos de dichos pueblos y lenguas.

En su acción evangelizadora, como se decía en la asamblea citada, los misioneros han considerado los símbolos, ritos y expresiones religiosas nativos, que integran en las celebraciones religiosas, la educación y la generación de la propia identidad. En este sentido, conforme a una breve notificación de J. A. Ganuza, prelado de Bocas del Toro durante casi cuarenta años (1970-2008), no paso por alto ese «cantoral con melodías propias o acomodadas» (*Ari Kare*)¹⁷⁷.

Ni que decir tiene que la aportación de la familia agustiniana a la cultura desde el ámbito de la lengua (o más bien del lenguaje para nuestro caso) no puede terminar aquí. En este proceso no solo existe un pasado y se goza de un presente, sino que se llama a un serio discernimiento y una arriesgada prospectiva de futuro. A nadie se le escapa, sin profundizar ahora en el grave desafío implicado por las migraciones masivas y el problema de los exiliados, «la metamorfosis social y cultural» a la que asistimos, preconizada por el Concilio (cf. GS 4) y más vertiginosamente cambiante debido al proceso de rapiación en el que nos vemos inmersos (cf. LS 18).

En este contexto la Iglesia, en general, y la familia agustiniana, en particular, tienen que acometer una nueva enculturación a las culturas de

¹⁷⁴ Cf. Equipo Misionero Kankintú, *BroMisate*, Agustinos Recoletos, Kankintú 1983; Id., *Tiñö Mige Mo Doguó Biti. Ritual del bautismo, en ngöbere y en castellano*, Agustinos Recoletos, Comarca Ngäbe-Buglé 1998 (este último libro, además del ritual del bautismo de adultos, contiene orientaciones para la preparación bautismal).

¹⁷⁵ Cf. Equipo Misionero Kankintú (ed.), *Köbö kratí te... Historias del Pueblo Ngöbe*, I, Agustinos Recoletos, Comarca Ngäbe-Buglé 1998; Id., *Köbö ye nguane. Historias del pueblo Ngöbe*, II, Agustinos Recoletos, Comarca Ngäbe-Buglé 2006. Me cabe la duda si son estas dos publicaciones las que se hallan bajo los títulos Padres Agustinos Recoletos, *Historia del pueblo Ngäbe*, I, Talleres Gráficos del Tribunal Electoral, Panamá 2011; Id., *Historia del pueblo Ngäbe*, II, Talleres Gráficos del Tribunal Electoral, Panamá 2011. Si es así, el cambio realizado por Cristina Oderay afecta considerablemente a la temática de las publicaciones (cf. C. O. Che Hassán de Gordón, «Desvelando entresijos de la cultura gnäbe»: *Societas* 2 (2015) 175-198); si, por el contrario, son publicaciones distintas, los recoletos también habrían escrito una historia del pueblo ngäbe.

¹⁷⁶ Cf. Equipo Misionero Kankintú, *Ja morógotre. Manual del catequista, en ngöbere y castellano*, Agustinos Recoletos, Comarca Ngäbe-Buglé, Kankintú 1998.

¹⁷⁷ J. A. Ganuza, «Ñantoro, María»: AA.VV., «...Por sus frutos los conocerán». *Experiencias de una pastoral misionera en actitud de inculturación*, Oficina Nacional de Pastoral Social-Cáritas, Panamá 1996, 34.

hoy, que en muchas ocasiones han vaciado de sentido algunas palabras, abandonado otras o llenado de contenidos diversos las más; han transmutado las estructuras mentales de la lingüística por las de la imagen o de la razón unitaria por las inteligencias múltiples, modificando así las creencias, los modos de argumentación y las diversas formas de situarse ante la realidad; han generado nuevos canales comunicativos, tras los que se encierra una nueva comprensión de la existencia y del ser humano...¹⁷⁸. He aquí el auténtico reto de la enculturación en el siglo XXI para los agustinos, y nuestro centro teológico debe educar para enfrentarlo y así seguir transmitiendo nuestra fe a las generaciones futuras.

¹⁷⁸ Como acertadamente enunciaban los redactores de una publicación mensual, la publicidad, los medios de comunicación y las redes sociales se han convertido en auténticos «creadores de estilo de vida, de una conciencia moderna con sus valores, gustos y aspiraciones; no sólo los ‘canalizan’, sino que los crean, promueven o debilitan» («Un DM, que recibirás también por WA: #ConJesús, XD #SinJesús, :(»): *Canta y Camina* 118 (2013) 2).

EL MUSEO ORIENTAL DE LOS AGUSTINOS
DE VALLADOLID, PUNTO DE ENCUENTRO
CON EL EXTREMO ORIENTE

P. BLAS SIERRA DE LA CALLE, OSA
Director del Museo Oriental de los Agustinos de Valladolid

RESUMEN:

Oriente y Occidente, durante muchos siglos, se han desconocido mutuamente. Hacia el Extremo Oriente se dirigió la labor misionera de los Agustinos, llegando a Filipinas en 1565, a China en 1575 y a Japón en 1584. Allí han trabajado más de 3.000 misioneros.

Fruto de esta aventura misionera es el Museo Oriental de los PP. Agustinos, en Valladolid, fundado en 1874. Esta institución cultural agustiniana es un punto de encuentro privilegiado con la historia, la cultura, la religión y el arte de China, Japón y Filipinas. En primer lugar, es punto de encuentro por medio de su exposición permanente, con sus 18 salas de arte chino, filipino y japonés, la mejor colección de arte oriental existente en España. En segundo lugar, es punto de encuentro por medio de sus 30 exposiciones itinerantes, algunas de las cuales han visitado 18 ciudades distintas, lo que supone un total de 210 exposiciones. En tercer lugar, es punto de encuentro por medio de sus 45 publicaciones, con un total de 9.130 páginas y 6.384 ilustraciones fotográficas en color. Y en cuarto lugar, es un punto de encuentro a través de su página web (www.museo-oriental.es) donde se pueden encontrar unos 300 textos y más de 1.200 imágenes del museo, que recibe más de 250.000 visitas y más de un millón de consultas de nuestras páginas de textos e imágenes cada año.

Palabras claves: Agustinos en Oriente, Museo Oriental, China, Japón, Filipinas.

ABSTRACT:

During many centuries the Far East and Europe lived ignoring each other. The Augustinian, with the purpose to do missionary work, arrived in the Philippines in 1565, in China in 1575, and in Japan in 1584. For four centuries, more than 3.000 of them worked there. One fruit of this missionary adventure is the Oriental Museum, of the Augustinian Fathers, in Valladolid, founded in 1874. This Augustinian cultural institution is a privileged meeting point with the history, the culture, the religion and the art of China, Japan and the Philippines. First, is a meeting point with his permanent exhibition of 18 rooms of Japanese, Philippine and Chinese art, being the finest collection of oriental art to be found in Spain. Second, is a meeting point with his 30 temporary itinerary exhibitions. Some of it visited 18 different towns, making a total of 210 exhibitions. Third, is a meeting point with his 45 books published, with a total of 9.130 pages and 6.384 colour photographic illustrations. Fourth, is a meeting point with the web page (www.museo-oriental.es) where can be found about 300 text and more than 1.200 images of the Oriental Museum. This page receive more than 250.000 visits and more than one million of consults of our pages of texts and images every year.

Main arguments: Augustinians in the Far East, Museo Oriental, China, Japan, Philippines.

Oriente y Occidente, durante muchos siglos, se han desconocido mutuamente, encerrado cada uno en su propio orgullo cultural y complejo de superioridad. China se autodenominó «*El País del Centro*» y dio el nombre de «*fan kwae*» —esto es «*diablos rojos*—, a los europeos que llegaban a sus costas. Con esto se nos daba a entender que los chinos se consideraban como el centro geográfico y cultural del universo, como una tierra rodeada de pueblos bárbaros e inferiores. Japón, a su vez, dio el nombre de «*namban*» —es decir «*bárbaros del sur*— a los primeros portugueses y españoles que se acercaron a sus puertos. Europa, por su parte, heredera de la cultura greco-romana, no dudaba tampoco en denominar como bárbaros, salvajes o paganos, a todos aquellos pueblos o culturas —más allá de sus fronteras—, que no vivían como sus gentes.

No obstante, ya desde tiempos del antiguo Imperio Romano, el Oriente ha sido un foco de atracción para los europeos. A la corte de Roma llegaban las misteriosas sedas de Oriente, que hasta el siglo II en Roma pensaban que procedía de «*la lana de un árbol*». Esto nos muestra cómo el Oriente, durante muchos siglos fue un mundo totalmente desconocido.

A partir del siglo XIII hacia estas tierras de Oriente, física y mentalmente lejanas, se dirigieron por tierra, durante siglos, las caravanas que recorrían «*La Ruta de la Seda*». Marco Polo, en su obra «*Libro de las Maravillas*», escrito en 1298, desvelará ese misterioso mundo de Catay (China) y Cipango (Japón). Inspirado por el viajero veneciano, el almirante Cristóbal Colón, en su viaje de 1492 quería llegar, precisamente a Catay (China) y a Cipango (Japón). De hecho llevaba cartas de los Reyes Católicos para entregar al Gran Khan de Catay, y su objetivo era llegar a las tierras extraordinariamente ricas de Cipango.

Movidos por intereses comerciales, políticos y religiosos hacia allí irían distintas rutas marinas. Portugueses y españoles primero, holandeses e ingleses después, y, más tarde, franceses y suecos, daneses y norteamericanos, intentaron abrir nuevas rutas comerciales, buscando

especias, sedas, té, porcelanas, marfil, ámbar,... y otros muchos productos. Al mismo tiempo, diversas embajadas trataron de obtener información y levantar el velo del misterio que cubría todo lo relacionado con el Extremo Oriente.

A.- EL MUSEO ORIENTAL: HISTORIA CENTENARIA

El 12 de octubre de 1980, SS. MM. los Reyes de España Don Juan Carlos I y Dña. Sofía inauguraban solemnemente en Valladolid el Museo Oriental del Real Colegio de los PP. Agustinos. La exposición permanente se desarrolla a lo largo de 18 salas dedicadas a China, Japón y Filipinas. Se trata, sin duda, de la mejor colección de arte del Extremo Oriente existente en España y por ello un punto de encuentro privilegiado con China, Japón y Filipinas.

Pero el museo no nacía entonces, sino que sus orígenes se remontan a la secular historia misionera de la Orden de San Agustín¹.

El Museo Oriental es fruto de la larga presencia de la Orden de San Agustín en el Extremo Oriente desde que en 1565 Fr. Andrés de Urdaneta y sus compañeros llegan a Filipinas.

La sede del Museo Oriental es el Real Colegio de los PP. Agustinos, conocidos en Valladolid como «*Los Filipinos*», pues sólo de este convento salieron más de 2.000 misioneros para Filipinas y China. El edificio neoclásico comenzó a construirse en 1759 con planos del gran arquitecto Ventura Rodríguez.

La idea del museo se fue desarrollando poco a poco hasta fraguar en 1874, fecha en la que se dedicaron locales para este fin en el ala oriental del convento.

El Museo Oriental es consecuencia del intercambio cultural efectuado por los misioneros. Al partir ellos llevaban imágenes, objetos, ornamentos, libros y utensilios necesarios para su apostolado y para la promoción cultural y social. Allí murieron muchos y otros, al volver, traían objetos artísticos y etnológicos típicos de las culturas donde

¹ Existen varias obras generales que sirven de presentación del museo: SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. Guía del visitante*, Valladolid 1982; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. Arte chino y filipino*, Valladolid 1990; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Catay. El sueño de Colón. Las culturas china y filipina en el Museo Oriental de Valladolid*, Valladolid 1991. Existe una segunda edición más amplia de esta misma obra, publicada en Valladolid en 2002; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas. Obras selectas*, Valladolid 2004.

trabajaban, con la finalidad de introducir en ellas a los jóvenes que se preparaban a sustituirles. Al mismo tiempo, servía para dar a conocer en Occidente esas culturas tan lejanas. Se podría afirmar que el Museo Oriental es una herencia histórica, una singular memoria misionera de más de 400 años de vida, de humanidad y de arte.

A partir de 1869, al abrirse el canal de Suez, se incrementarán bastante las colecciones del museo. Contribuyeron al enriquecimiento de sus fondos muchos religiosos, entre ellos los PP.: Benigno Fernández, quien en 1890 donó 298 obras etnográficas filipinas; Pedro Pelaz que aportó varios miles de monedas chinas; Juan Tombo, Fermín Fernández, Manuel Díaz González, los Hnos. Santarén, Eduardo Navarro, Baldomero Real, Nicolás Rúa Dulanto, Agustín Zapatero, y otros muchos más. Merece especial mención la colección de 785 obras de China, Japón y Filipinas adquiridas al comandante Manuel Scheidnagel en 1889².

Un buen número de obras llegaron a raíz de la Exposición Vaticana de Misiones de 1925. Desde China los agustinos remitieron tres colecciones: una formada por el P. Vicente Avedillo y los demás misioneros en el centro del vicariato, denominada «*Colección de Changteh*»; otra preparada por el P. Gaudencio Castrillo —el alma de esta y otras muchas empresas—, conocida como «*Colección de Shanghai*»; la más importante por la calidad de sus porcelanas y pinturas; y, finalmente, la tercera, preparada por el P. Pedro Cerezal, llamada «*Colección de Hankow*». Formaban un total de más de 500 obras. Aunque terminada la exposición, los Museos Vaticanos, —por voluntad expresa del Papa—, se quedaron con algunas piezas, el gran núcleo de la colección enviada por los agustinos a Roma, pasó al entonces «*Museo Misional*» de Valladolid. Ha sido, sin duda la aportación más importante que el museo ha recibido en toda su historia³.

A raíz de la inauguración en 1980 por los Reyes de España, la Vicaría de Oriente ha contribuido a completar las colecciones de Filipinas, enviando una serie de pequeñas esculturas de santos, así como bronce y otras obras de carácter etnológico de Luzón y Mindanao.

En los últimos treinta años el Museo Oriental se ha visto enriquecido por varios miles de obras de China, Japón y Filipinas. Además de las aportaciones realizadas por diversos religiosos y las adquisiciones

² SCHEIDNAGEL, M., *Colección Filipina (Catálogo manuscrito)* 2 Vol., Madrid 1889.

³ DIEZ AGUADO, Manuel, *Los Agustinos en la Exposición Vaticana de las Misiones. Catálogo*. Archivo Histórico Hispano-Agustiniano, El Escorial 1926.

del propio museo, existe un buen número de amigos del museo que han enriquecido sus fondos. Entre los principales donantes hay que recordar al Dr. S. C. Cheng y la Dra. Luana Cheng Tee, que han donado unas 300 obras de arte chino; al P. Nicanor Lana López cuya generosidad permitirá la adquisición de más de mil obras de China, Japón y Filipinas; a Tita y Andrew de Gherardi, que contribuyeron con cerca de un centenar de obras de Taiwán y Japón; al abogado Luís María de Emaldi, que donará casi cien marfiles chinos; a Dña. Guadalupe Ibáñez y D. José Pedro Ibáñez Urbón, que donaron 160 porcelanas chinas; al P. Fernando García Gutiérrez, S. J. que ha donado un significativo número de piezas de Japón y de China; a los embajadores Alicia y Masaru Watanabe, que donaron un conjunto de kimonos japoneses; al Dr. José Antonio Villegas y M.^a del Tránsito de Villegas, que donaron importantes obras chinas pertenecientes a D. Emilio Castelar; a las Hnas. Rioja Padilla, que donaron más de 80 obras del Japón de los siglos XIX y XX; y otros muchos más⁴.

a.- Punto de encuentro con la historia misionera en oriente

Al tratarse de una institución agustiniana, antes de acceder al museo se presenta la figura de S. Agustín, la historia de la Orden Agustiniiana en el mundo, la presencia agustiniana en España y la labor evangelizadora de los agustinos de la Provincia de Filipinas, así como la historia de Urdaneta, el «tornaviaje» y el galeón de Manila.

Desde 1565 hasta ahora más de 3.000 misioneros agustinos han estado dedicados a una labor apostólica, humana, social y cultural en Extremo Oriente y América Latina. Unos 27 grandes paneles, con sus textos y mapas correspondientes, y 153 ampliaciones fotográficas ilustran la ingente tarea realizada por ellos. Los misioneros, además de llevar el mensaje liberador del evangelio, fueron también maestros,

⁴ CASADO PARAMIO, J. M.,- SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental del Valladolid. Orígenes, presente y obras maestras*. Cuadernos del Museo Oriental, Valladolid, N.º 1, Valladolid 1988; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Donación de Gherardi. Arte de los aborígenes de Taiwán*, Cuadernos del Museo Oriental, Valladolid, N.º 4, Valladolid 1994; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Donación P. Lana. Una colección cosmopolita*. Cuadernos del Museo Oriental, Valladolid, N.º 5. Valladolid 1996; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Colección Cheng. Obras de arte chino*. Cuadernos del Museo Oriental, Valladolid, N.º 6, 1997; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Colección S. C. Cheng. Arte chino*. Valladolid 1999; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *China. Arte inefable. La donación S. C. Cheng*, Valladolid 2011; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Porcelanas chinas. Donación Ibáñez-Urbón*, Valladolid, 2007.

arquitectos, médicos, promotores de la agricultura, las letras, las ciencias y las artes.

En 1565 llegan a Filipinas Fr. Andrés de Urdaneta y otros cuatro agustinos, siendo los primeros evangelizadores del archipiélago. La tarea realizada en Filipinas fue inmensa. Fundaron y administraron 272 parroquias y 187 iglesias con sus conventos, 15 capellanías. En 1893 atendían a 2.324,968 fieles, un tercio de la población filipina. Del siglo XVI al XIX tuvieron misiones vivas entre diversas tribus, principalmente en las islas de Panay y Luzón. Su labor social fue ingente: fundaron casi 300 pueblos con sus iglesias, escuelas, carreteras, puentes,.... Promocionaron la agricultura y la industria. Crearon dos grandes escuelas de artes y oficios para gente necesitada. Incomparable ha sido el trabajo intelectual desarrollado en 60 escuelas, 3 colegios, una universidad, así como en los estudios en los campos de la historia, gramática, diccionarios, geografía, etnología, botánica, devocionarios,....⁵.

En 1575 los agustinos Fr. Martín de Rada y Fr. Jerónimo Marín consiguieron entrar en China. Años después, en 1584, se fundará el convento de Macao, que pasará más tarde a los agustinos portugueses. Desde 1680 los agustinos trabajaron en la evangelización de las provincias de Guangdong y Guangxi. En 1708 tenían ya 12.000 cristianos y 13 iglesias. Después de la polémica sobre los «*Ritos Chinos*» se retirarían en 1818. Se abren nuevas misiones en la provincia de Hunan en 1879, permaneciendo allí hasta ser expulsados por el gobierno de Mao Tse Dong en 1950. En Hunan, los misioneros agustinos tenían entonces 30.000 cristianos. Allí fundaron y administraron 32 centros de misión con casa-residencia e iglesia, 151 estaciones misionales, con oratorio y casa para el misionero, 26 iglesias, 71 escuelas de niños y 57 de niñas, 2 colegios, los seminarios de Changteh y Lichow, 2 catecumenados, un orfanato, además de las casas procuración de Shanghai y Hankow. Escribieron diversos estudios sobre viajes, religiones y costumbres chinas, así como gramáticas de chino-español⁶.

⁵ SAN AGUSTÍN, Gaspar de, *Conquistas de las Islas Philipinas,....Madrid 1698*; RODRIGUEZ, Isacio – ÁLVAREZ, Jesús, *Al servicio del evangelio. Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, Valladolid 1996; SIERRA DE LA CALLE, Blas (Coord.) *Agustinos en Filipinas (1565-2015) 450 años de misión 450 años de amor*. Valladolid 2015.

⁶ Además de las obras citadas al referirnos a Filipinas, ver: MARTÍNEZ, Bernardo, *Historia de las misiones agustinianas en China*, Madrid 1918.

En 1584 llegan a Japón los primeros agustinos. De forma permanente se establecieron allí en 1602 los PP. Diego de Guevara y Eustaquio Ortiz. La primera iglesia se construyó en Usuki, en la región de Bungo. A esta seguirían las iglesias y conventos de Saeki, Agata y Nagasaki, donde formaron florecientes comunidades cristianas. Para facilitar el trabajo misionero el Bto. Hernando de Ayala publicó en japonés libros y devocionarios y un diccionario japonés-portugués. Tras el edicto de persecución contra los cristianos en 1614 muchos misioneros abandonaron Japón desde el puerto de Fukuda. Entre 1617 y 1637 serán martirizados seis agustinos y otros muchos cofrades y feligreses que serán beatificados por Pío IX en 1867 y Juan Pablo II en 2008⁷.

En el ingreso del museo se han colocado algunos de los hombres más representativos de nuestra larga historia misionera, como los PP. Andrés de Urdaneta, Martín de Rada, Manuel Blanco, o los cinco primeros que dieron la vuelta al mundo.

Tres grandes mapas de China, Filipinas y Japón nos introducen a las tres culturas representadas en el museo.

b.- Punto de encuentro con la cultura

A lo largo de las distintas salas se han colocado paneles didácticos, bien individuales o bien en forma de dípticos o trípticos. Cada panel consta de un texto y fotografías que hacen referencia a los principales temas de las culturas de China, Filipinas y Japón. Suman un total de 96 paneles con su texto correspondiente, 475 ampliaciones fotográficas y 10 mapas.

I.- Sección china

En la sección china se desarrollan los siguientes temas: Mito de origen; Los primeros chinos; Las dinastías chinas; El «País del Centro y sus habitantes; Ríos fecundos y montañas sagradas; La Gran Muralla China; Visión del mundo; El «Dao» y los cinco elementos; El calendario chino; Trigramas y arte adivinatoria; Confucio y el Confucianismo; Laotsé y el Taoísmo; Buda y el Budismo; La vida familiar y el hogar; Nacimiento e infancia; Posición de la mujer; Los pies vendados; El matrimonio; Muerte, funerales y vida en el más allá; La sociedad en

⁷ Además de las obras citadas al referimos a Filipinas, ver: SICARDO, José, *Cristiandad del Japón*, Madrid 1698.

la China tradicional; El emperador o «Hijo del Cielo»; La corte imperial y los eunucos; Los mandarines; La administración de la justicia; El ejército; Ciencia, tecnología e inventos; Medicina y farmacología; Música y teatro; Fiestas y diversiones; Agricultura y alimentación; la producción de la seda; El comercio y el transporte; El té y el opio; La vida en la ciudad y el mercado.

II.- *Sección filipina*

En la sección filipina los paneles didácticos fuera de las vitrinas están dedicados a los siguientes temas: Las Islas Filipinas; Origen de la tierra y sus gentes; las tribus del Norte de Luzón; La colonización; La agricultura; El matrimonio; Los funerales; Las tribus de Mindanao; La fragua malaya; Armaduras y escudos; Arte colonial; El viaje de Magallanes-Elcano; Los viajes de Loáisía y Villalobos; Urdaneta y el Tornaviaje; El Galeón de Acapulco; Mercancías que llevaba el galeón: Mercancías que traía el galeón; La revolución Filipina; Los últimos de Filipinas; La arquitectura colonial; La escultura colonial; La pintura colonial; La imprenta; Los bordados de Manila,...

III.- *Sección japonesa*

Los paneles didácticos de esta sección ilustran los siguientes temas: Cronología de la Historia del Japón; Cronología de las relaciones de Japón con Occidente; Japón en la época de Colón; El Emperador y la nobleza; El «Shogun» y los «Daimio»; La sociedad tradicional el Japón; Los puertos comerciales; La naturaleza encantada; Las ciudades imperiales; La vida, infancia y adolescencia; El Amor, la mujer y el matrimonio; La muerte, enfermedades y funerales; La alimentación y el sueño; La vivienda; El aseo y el vestido; La agricultura; La pesca; El transporte y el comercio; Las artes marciales; Los festivos; Juegos y pasatiempos; El teatro; Las casas de té; Música, canto y danza: las «geishas».

c.- Punto de encuentro con el arte

I.- *El Arte Chino*

De los varios miles de obras existentes en los fondos se exponen las obras más representativas.

1.- Los bronces

Los chinos fueron grandes maestros de este arte en el que introdujeron varias innovaciones. Los más antiguos que se exponen son las armas de la época de los Reinos Combatientes (480-220 a. C.) y los espejos cósmicos de la dinastía Han (202 a. C.- 220 d. C.). Los primeros nos hablan de las constantes contiendas bélicas, los segundos exponen simbólicamente la antigua concepción china del universo: «*el cielo es redondo, la tierra es cuadrada*».

La mayor parte de ellos, sin embargo, son de carácter religioso y han sido realizados durante la dinastía Ming (1368-1644). Un grupo importante son de inspiración budista. Budas de distintos tipos —el Buda niño, el asceta, el Iluminado—, y «*lohans*», o discípulos de Buda, de distintas épocas, sentados apaciblemente sobre la flor de loto —símbolo del renacimiento y de la santidad; bodhisatvas como Avalokitesvara - Guanyín en chino— Wenchu y Pushein, así como Bodhidarma, el fundador del zen.

Otros grupo son de temática taoísta: Lao-Tsé, patriarca del taoísmo, Kuei-Tsing, Patrón de los estudiantes, Zhenwu, el emperador Supremo del Cielo Oscuro, Liu-Hai, el dios del dinero, Shou-Lao, el dios de la longevidad, la campana de los ocho inmortales, etc.

Hay que añadir vasos rituales, pebeteros, campanas, esculturas relacionadas ya sea con el culto a los antepasados, ya sea con el budismo y taoísmo, que nos introducen en otro mundo religioso⁸.

2.- Plata y esmaltes

El esmalte está formado de vidrio, un compuesto de arena silícea mezclado con pequeñas cantidades de sosa, cal, bórax y potasa, para rebajar la temperatura de la fusión. El vidrio fundido que se usa para el esmalte se denomina «*frita*». A ellos se añaden óxidos metálicos como colorantes. A continuación es enfriado y molido en polvo fino.

Los tipos principales de esmaltes decorativos son el «*champlevé*» el «*repouse*» y el «*cloisonné*». En el Museo Oriental se expone un ánfora de la dinastía Ming (1368-1644) realizada en la técnica «*champlevé*» y diversas ánforas, floreros, pebeteros y otras obras del tipo «*cloisonné*»

⁸ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 62- 83.

de las dinastías Ming y Qing (1644-1911). Están decoradas en vivos colores con motivos florales, dragones, pájaros y paisajes.

A partir del siglo XVIII floreció en Cantón el mercado de la platería con destino a Europa y América. Los occidentales encargaron a los plateros de Cantón diversos tipos de cubertería, servicios de té y café, cajas, copas, abanicos, empuñaduras de bastones, etc. Muestras de este arte pueden contemplarse en una vitrina del museo. Algunas de las obras están firmadas, como la jarra de plata —trofeo de una carrera de caballos—, realizada por Leeching en 1886, o el barco de guerra obra de Wocolid (Wing On Company Limited), fabricado en los talleres de Hong Kong en el último cuarto del siglo XIX⁹.

3.- La cerámica y la porcelana

La colección de varios centenares de obras de cerámica y porcelana es una de las joyas del Museo Oriental. Se encuentran expuestas un centenar de piezas, colocadas cronológicamente, siguiendo las dinastías chinas, desde la protoporcelana de la Dinastía Han (202 a. C. – 220 d. C.) hasta las distintas épocas de la dinastía Qing (1644-1911).

Por la antigüedad destacan las obras funerarias de los Han y los Tang (618-906 d. C.). No faltan muestras de los principales tipos de porcelana china: los celadones Song (960-1279), los blancos de china y otros tipos Ming (1368-1644) los azules y blancos Ming y Qing (1644-1912), los colores monocromos azul turquesa, Imari chino o «*sangre de toro*», así como abundantes muestras de las famosas «*familia verde*», «*familia negra*» y «*familia rosa*»¹⁰.

4.- Las tabaqueras

El Museo Oriental tiene unos dos centenares de tabaqueras chinas, de las que se exponen algunos ejemplares. Estas pequeñas botellas de tabaco están realizadas en distintos materiales: jadeita, nefrita, piedra de la «*estrella dorada*» ágata, fósil, cristal esmaltado, laca, porcelana,...

El tabaco que se introducía en estas tabaqueras era en polvo. Previamente había sido molido finamente y mezclado con menta, jazmín y otras hierbas aromáticas y esencias de flores. Para ingerirlo se utilizaba

⁹ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 96-107.

¹⁰ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 108-137.

la pequeña cucharilla que lleva dentro cada botella. Con ella se ponía un poco de polvo de tabaco en la uña del dedo pulgar izquierdo y así era llevado a la nariz, aspirándolo.

Un grupo importante lo forman las botellas de cristal pintadas por dentro. Destaca una serie de diez con los «*lohans*» o discípulos de Buda y otra de doce con los emperadores de la dinastía Qing¹¹.

5.- Las lacas

Otro típico producto oriental que puede contemplarse en el museo son las lacas, bien pintadas o bien talladas. Para hacer una laca tallada se necesitan de cien a doscientas capas. Unas son rojas, otras son negras. Se trata de cofres, platos, bandejas, cajas de juegos, abanicos, etc. fechados entre la dinastía Ming (1368-1644) y Qing (1644-1911).

Lacados y dorados están también un conjunto de imágenes religiosas del budismo, obras de culto en la religión popular. Curiosamente, todas ellas llevan detrás de la espalda un orificio en el que se introducían simbólicamente las entrañas y la vida para activarlas. Destacan el dios del trueno, el dios de las riquezas, o la diosa de los viajeros, Marichi, representada con cuatro caras y ocho brazos, montada en un carro tirado por siete cerditos¹².

6.- Los marfiles

La colección de marfiles chinos la componen más de un centenar de obras desde el siglo XVIII al XX. Proceden, en su mayoría de Cantón (Guangzhou). Durante la dinastía Qing (1644-1911) Cantón fue el principal centro de comercio entre China y el resto del mundo. Generación tras generación los artistas cantoneses tallaron el marfil en esta ciudad con destino a la exportación, produciendo obras de gran calidad artística: imágenes religiosas, paisajes, abanicos, cajas para diversos usos, juegos de ajedrez,...

Llaman la atención maravillosos abanicos, juegos varios, un ajedrez que perteneció a D. Emilio Castelar, diversos tipos de cajas y las populares «*esferas concéntricas*». Con maestría increíble el artista ha

¹¹ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 138-145.

¹² SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 146-159.

conseguido obtener hasta 13 esferas concéntricas, una dentro de otra, a partir de una bola compacta.

Un centenar de piezas —procedentes en su mayoría de la donación Luís M.^a de Emaldi— han sido talladas en Pekín y en Hong Kong a mediados del siglo xx. La mayoría son los llamados «*netsuke*», originarios de China, pero que después serían popularizados por los japoneses. A ellos se añaden esculturas costumbristas o personajes míticos o religiosos, como Guanyin, Budai Hensheng, o la legendaria tejedora Tche-Niu y el pastor Chien Niu¹³.

7.- Escultura

Los chinos fueron también maestros en el arte de esculpir o tallar diversos tipos de materiales, además del marfil: madera, piedra, madreperla,...

En madera se encuentran en el Museo Oriental esculturas de palo de rosa, kamagon y sándalo. Con estas maderas los artistas de Cantón y Shanghai hicieron diversos tipos de obras, como estuches, marcos, esculturas,...muy apreciadas por los comerciantes occidentales.

Abundantes en el museo son las tallas en esteatita y jade, representando figuras ornamentales —animales, paisajes, muebles—, o religiosas, como inmortales taoístas o imágenes budistas. Cabe destacar el grupo de los Ocho Inmortales Taoístas con el dios Shou Lao, el conjunto del Viaje del mono en Occidente con los protagonistas de la novela —el mono, el cerdo, el bonzo y el mandarín— y la pareja de pagodas de Quanzhou.

A lo largo de los siglos XVIII y XIX, las conchas de madreperla eran importadas a China desde el Golfo Pérsico, las costas de la India o los archipiélagos de Indonesia y Filipinas. Con ellas los artistas de Cantón tallaron cajas, abanicos, fichas de juegos, botones y otros objetos decorativos. En otros casos era tallada en relieve toda la concha, con paisajes, escenas de la vida diaria china o temas históricos, épicos o legendarios¹⁴.

8.- El mobiliario

El mueble clásico chino es, generalmente, de líneas sobrias y elegantes. De este grupo son una docena de sillas y seis mesas realizadas

¹³ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 160-173.

¹⁴ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 174-189.

en palo de rosa, que se encuentran colocadas a lo largo de las salas del museo, así como un armario lacado en rojo y oro decorado con motivos inspirados en la literatura china.

Típicamente oriental son los biombos. Se exponen dos de madera con placas de porcelana. Especialmente importante es el de los Ocho Inmortales Taoístas, perteneciente al tipo de porcelana de la «familia verde» de la época Kangshi (1662-1722).

Más del gusto occidental son otros muebles —aparador, escritorio, maceteros—, tallados en madera, con motivos de animales, dragones, pájaros y flores¹⁵.

9.- La numismática

De la colección numismática china de unos seis mil ejemplares se encuentran expuestas más de un millar. Desde 770 a. C. hasta 1912 se va recorriendo toda la historia de China a base de los distintos modelos numismáticos. Las primeras piezas tienen forma de azada. De ahí se pasa a la forma de cuchillo, que, más tarde, evolucionará hacia la forma redonda con un orificio central cuadrado, símbolo de la fortuna.

Aquí pueden verse también distintos tipos de amuletos en los que se reproduce, con frecuencia, los ocho trigramas o símbolos de la adivinación, que son la base del famoso libro de las mutaciones «*I Ching*».

De especial valor son varios ejemplares de los reales de plata españoles, acuñados en México. Llevan marcas chinas y eran utilizados por los comerciantes en China. Se exponen también algunos ejemplares de billetes de papel de las dinastías Ming y Qing¹⁶.

10.- Las sedas

China fue conocida durante siglos como «país de la seda». Los bordados de seda del Museo Oriental son auténticas obras maestras. Hay expuestas una veintena de obras: colgaduras, insignias de rango, fundas de abanico, zapatos de mujer, ... Destacan por su importancia los llamados «*vestidos de dragones*» y las representaciones de San Agustín y el P. Abrahán. Los primeros eran trajes semiformales utilizados en

¹⁵ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 174-189.

¹⁶ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 84-95.

las ceremonias de la corte en tiempos del emperador Kia King (1792-1820). La decoración de estos vestidos encierra un simbolismo cósmico, donde el dragón es el símbolo de la bondad, la lluvia, el poder imperial.

Pero donde más se puede apreciar el arte y la maestría que los chinos adquirieron en el arte del bordado es en las representaciones de S. Agustín y del P. Abrahán, de principios del siglo XX¹⁷.

11.- La caligrafía

Como es sabido, el arte primero, y el arte supremo para la cultura clásica china era la caligrafía o, como ellos lo llaman más poéticamente, «*el arte de bailar sobre el papel*». De ella deriva el arte de pintar. Tanto en la caligrafía como en la pintura se usan los mismos instrumentos —expuestos en una vitrina—, hacia los cuales el letrado sentía un gran respeto y veneración. Se les denomina «*los cuatro tesoros de la mesa del calígrafo y del pintor*». Son la tinta, la piedra de frotar o tintero, los pinceles y el papel. El Museo Oriental tiene en sus fondos varios centenares de este tipo de obras, de las que se exponen algunos ejemplares.

Entre las caligrafías destacamos un decreto del emperador Shun-Chih de 1651, una obra del emperador Yong-Cheng realizada en 1707, cuando aún era príncipe, otra obra del emperador Chien-long (1736-1769) y cuatro caligrafías de Huang Chi-Yuen del siglo XIX¹⁸.

12.- La pintura clásica

El museo posee una importante colección de más de un centenar de pinturas clásicas de distintas épocas. Están representados autores como Sheng Mou (c.1310-1371) Sheng Zhou (1427-1509) Tang-Yin (1470-1522) Hsieh Shih-Chen (1487-1567) Wen Cheng-Ming (1470-1558) Lu Zhi (1496-1576) Wang Yuanqi (1642-1715) Shen Quan (1682-1760) Hua Yen (1682-1762), y tantos otros entre ellos uno de la emperatriz regente Zhixi (1835-1908). En la exposición permanente se exponen solamente algunos ejemplares.

¹⁷ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 190-207.

¹⁸ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 214-235.

Abarcan diversas temáticas: paisajística, religiosa, costumbrista. Las pinturas cósmicas o de paisaje nos impresionan por sus «vacíos» los que ellos llaman el «*espacio de la creatividad y del sueño*»¹⁹.

13.- La pintura religiosa

Tanto la religión budista como la taoísta inspiraron numerosas obras de arte pictórico, que nos presentan las distintas divinidades, así como monjes y personajes destacados de estas religiones. Las 42 obras del Museo Oriental, proceden de la región de Hunan, y son de la dinastía Qing (1644-1911)

Varias obras hacen referencia a los jueces del infierno y a los distintos castigos y torturas que los muertos deben sufrir al pasar al otro mundo²⁰.

14.- La pintura de exportación

En el Museo Oriental se encuentra también el conjunto de pinturas chinas de exportación más importante que existe en nuestro país, que suman un total de 358. De ellas, 18 son acuarelas sobre papel chino del tipo «*mianlinzhi*» y las restantes son aguadas realizadas en papel de «*tong-cao*» o «*tin-sin*». Éste se obtiene de la planta conocida científicamente como «*Aralia papyrifera*». La cronología de las obras va desde 1830 hasta 1900. En su mayoría se trata de obras anónimas, aunque hay algunas que provienen de los estudios de Tingqua y Youqua.

Pertenecientes a este tipo de pintura son también los 240 diseños originales realizados a tinta china por Tingqua, hacia 1850, donde se representan las distintas profesiones²¹.

15.- Obras del siglo XX

El Museo Oriental ha seguido incrementando sus colecciones con obras del siglo XX.

¹⁹ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 236-257.

²⁰ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 264-269; CASADO PARAMIO, J. M. *Pinturas religiosas chinas*, Museo Oriental de Valladolid, Catálogo I, Valladolid 1988.

²¹ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 256-261; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Pintura china de exportación*. Museo Oriental, Valladolid, Catálogo III, Valladolid 2000.

Un primer grupo, de varios centenares de ejemplares, lo constituyen los grabados o pinturas del Año Nuevo procedentes de Taohuawu, Yang Liu Qing, Yangjiabu, entre otros. A estas hay que añadir otra colección de obras de los artistas campesinos de la región de Xian. Finalmente hay que citar la colección de más de un centenar de obras relacionadas con la Revolución Cultural China (1966-1976) como carteles, insignias, discos, porcelanas, o libros²².

II.- *El Arte Filipino*

El arte filipino es sumamente complejo y variado. Esto se debe al influjo de las diversas culturas que han estado presentes en el país. Buscando intercambios comerciales y culturales llegaron a estas islas desde China, Indonesia, Japón, India, España, México,... Desde el punto de vista religioso hubo misioneros islámicos, hinduistas, budistas, cristianos,...

1.- Culturas de Luzón

El arte etnológico primitivo expuesto en el Museo Oriental procede de distintos grupos tribales del Norte de Luzón, donde misionaron los agustinos desde el siglo XVI. Las obras están relacionadas con las distintas actividades de la vida: la alimentación, el vestido, la música, el tabaco, o con el mundo religioso y de la guerra. Imágenes religiosas son los «*bululs*» o dioses de los graneros y los anitos. Estas últimas se consideran representaciones de los espíritus de los antepasados. Estas imágenes eran invocadas con distintos ritos. Se les pedía que les dieran buenas cosechas y que no les enviaran desgracias.

El arsenal de guerra de estas tribus está compuesto por escudos, lanzas, bolos, hachas, etc. En tiempo de guerra servían para matar al enemigo. En tiempo de paz eran usadas en la caza e incluso en ceremonias religiosas²³.

²² SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Imágenes de la Revolución Cultural*, Museo Oriental, Valladolid, Catálogo V, Valladolid 2001.

²³ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 394-413.

2.- Culturas de Mindanao y Joló

Las islas del sur estuvieron sometidas —desde antes de la llegada de los españoles—, al influjo musulmán, por lo que algunos de los grupos étnicos de esta región practican esta religión.

De Malasia aprendieron el arte de la fragua y con la «*fragua malaya*» realizaron distintos tipos de armas como «*kris*» «*kampilan*» «*barong*» «*tabas*», etc. También aprendieron el arte de fundir metales y a realizar en bronce distintos tipos de utensilios de uso doméstico conocidos como «*gadur*» «*panalagudan*», teteras «*kendi*» etc. Fundieron también pequeños cañones o lantacas, que utilizaron en las guerras entre diversos grupos étnicos, así como también contra los españoles. Ejemplares de estos tipos de obras pueden verse en el Museo Oriental, así como vestimentas, adornos o cajas para el «*buyo*»²⁴.

3.- Arte hispano-filipino

Con el influjo de la presencia española, entre los siglos xvii y xix surge el arte religioso cristiano que se desarrolló en múltiples manifestaciones: arquitectura, escultura, pintura, grabado, etc.²⁵.

Los «*mantones de Manila*» —que se hacían en China, pero llegaban a España a través de Filipinas y México—, hicieron populares los bordados orientales. A este tipo pertenecen los distintos ornamentos litúrgicos bordados en seda y oro. En nuestros fondos existen numerosas obras de este tipo: casullas, dalmáticas, capas pluviales, frontales de altar, etc. ²⁶Se llaman filipinos, porque han llegado desde Filipinas, donde eran usados en las ceremonias litúrgicas por los misioneros allí residentes. Pero, en realidad, hay que decir que gran número de ellos se hacían en el Sureste de China y, más tarde, por los chinos residentes en las islas Filipinas.

La imprenta fue también ocasión de desarrollo del arte, en gran cantidad de grabados religiosos, históricos o naturalistas. Además de

²⁴ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 414-433; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*. Valladolid 1989.

²⁵ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Vientos de Acapulco. Relaciones entre América y Oriente*, Valladolid 1991.

²⁶ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Sedas de Oriente para Dios. Ornamentos litúrgicos del Real Colegio de PP. Agustinos de Valladolid*, en «*X Jornadas del patrimonio Cultural de los Religiosos Españoles*», Madrid 2002, pp. 59-107.

obras de L. Atlas, F. Sevilla y otros grabadores filipinos, destaca la monumental «*Flora de Filipinas*», obra del P. Manuel Blanco y otros agustinos. En ella se describen 1200 especies vegetales, de las cuales 477 van reproducidas en litografías en color, creadas fundamentalmente por artistas filipinos del último cuarto del siglo XIX²⁷.

Dentro de las pinturas de tipo costumbrista el museo expone cuatro obras de Simón Flores así como el cuadro al óleo realizado con la técnica de los grandes miniaturistas medievales. La variedad de las escenas, sabiamente colocadas, forman el nombre del misionero agustino al que se la regalaron: el poeta Fr. Juan Tombo (S. XIX).

En el Museo Oriental se encuentran también una obra de F. Resurrección Hidalgo y otra de Fabián de la Rosa, de reciente adquisición, así como un importante grupo de pinturas de retrato y de carácter histórico, realizadas por otros pintores filipinos del siglo XIX, como Juan Arzeo, Cayetano Pablo y Telesforo Sucgang²⁸.

Entre las esculturas de los siglos XVIII y XIX unas son de tipo religioso y otras de tipo costumbrista. Entre las primeras destaca la hermosa imagen del Sto. Niño de Cebú- esculpida en madera y con el traje y corona de plata y oro, enviada a Valladolid en 1760. Entre las segundas dos hermosos bustos del mediquillo y la comadrona.

De singular valor histórico son las banderas españolas, lantacas y espadas que pertenecieron a los últimos regimientos españoles en Filipinas. Las banderas, tras ser depositadas en la iglesia de S. Agustín de Manila, fueron trasladadas a Valladolid a principios del siglo XX. Valor particular tiene la espada del General Jáudenes que firmó la capitulación de Manila por parte española, el 14 de agosto de 1898.

Relacionado con el «98» está también un importante conjunto de diseños coloreados titulado «*Hazañas Yankees*» donde se narra la Guerra de Cuba y la Guerra de Filipinas, entre España y Estados Unidos. Todos los diseños están basados en hechos históricos realmente ocurridos, aunque son interpretados en clave satírica. Fueron pintados por J. Sotnevar en 1898²⁹.

²⁷ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 498-505; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Vientos de Acapulco*, pp. 108-111; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Filipinas 1870-1898, Imágenes de la Ilustración Española y Americana*, Valladolid 1998; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Ilustración Filipina 1859-1860*, Valladolid 2003.

²⁸ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 476-496.

²⁹ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Hazañas «Yankees». Diseños satíricos de 1898*, Valladolid 1898.

4.- Marfiles hispano-filipinos

La denominación de marfiles hispano-filipinos caracteriza este tipo de escultura cuya cuna ha de buscarse en España, pero cuya realización revela, por sus múltiples indicios manos de artistas orientales.

Los tipos iconográficos representados son de carácter religioso, especialmente imágenes de Cristo en la cruz, de la Virgen María y del Niño Jesús. Hay también santos relacionados con las órdenes religiosas que más intervinieron en la evangelización de Filipinas.

El estilo que reflejan es una muestra armónica de elementos europeos y características orientales. Suelen considerarse como sus autores los «*sangleyes*», chinos residentes en las islas. La cronología de las obras va desde el siglo XVII al XX.

El conjunto de 49 obras hace de esta colección no solamente la más importante que hay en España procedente de Filipinas, sino también la más importante de Europa³⁰.

El Museo Oriental es una muestra evidente de cómo la evangelización en Filipinas, fue promotora de cultura, de arte y de belleza.

III.- *El Arte Japonés*

Las obras japonesas de arte Edo (1603-1868) y Meiji (1868-1911) existentes en el Museo Oriental son más de 2.000. La sección permanente de arte japonés fue abierta el 10 de octubre de 2006³¹. Una selección de estas obras es lo que nos ha permitido dedicar cuatro salas al arte japonés en la nueva exposición permanente³².

1.- Las esculturas

Son más de treinta las obras de escultura. El grupo principal lo componen las imágenes budistas, entre las que están representadas las distintas categorías en las que se suele dividir este panteón religioso: Budas, bodisatvas, Reyes de la Ciencia o Myo-o, las divinidades o Tenbu, los Gongen o Apariciones circunstanciales, y los religiosos

³⁰ CASADO PARAMIO, J. Manuel, *Marfiles hispano-filipinos*, Catálogo II, Valladolid 1997; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas*, pp. 512-524.

³¹ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Japón. Arte Edo y Meiji*, Catálogo VI, Valladolid 2002, pp. 215-263.

³² SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Japón. Arte Edo y Meiji*, pp. 195-211.

eminentes o patriarcas del budismo. Entre las piezas budistas destaca el hermoso altar «*butsudan*» del siglo XVIII, que perteneció a la familia feudal de Naomasa Ii.

Entre ellas hay un grupo de piezas de un valor relevante, como son: la imagen de Jizo con el niño en brazos del siglo XVIII, el altar votivo de Benzai-Ten y los dieciséis infantes del siglo XVII, la imagen de Emma-O, Rey del Infierno —realizado con la técnica «*yosegi*»— del siglo XVII, por citar algunas.

Otro grupo de esculturas lo constituyen las máscaras de teatro, muy apreciadas en el mundo japonés. Son ocho en total, siete del teatro Noh y una de la danza-teatro Bugaku.

Entre las esculturas hay que citar también dos «*netsuke*» uno del dios de la guerra, Kanyo, del siglo XVIII, de gran calidad, y otra del inmortal Gama Sennin con su rana, del siglo XIX³³.

Importantes son las obras cristianas, como el atril «*namban*» del siglo XVI, perteneciente a las MM. Agustinas de Medina del Campo; la imagen de Guanyin, que es venerada en Japón por los cristianos como la Virgen María, o la pintura de uno de los protomártires que murió crucificado en 1597.

2.- Obras de metal

Las obras de metal son más de 80, que se han dividido en varios grupos: esculturas de bronce, objetos de uso doméstico, espejos, pipas, monedas, esmaltes, obras de hierro.

Entre las esculturas de bronce hay varias piezas muy significativas. Entre las de carácter religioso están: las dos imágenes de Monju, una del siglo XVII y otra del siglo XIX; las poderosas obras de Susano'o no Mikoto matando el dragón y Shoki luchando contra los diablos; las simpáticas figuras del sonriente Hotei o del sabio Jurojin. Entre las de tema profano hay que citar el hermoso grupo de la embarcación con pasajeros y el samurai Kusunoki Masashige.

Los espejos de bronce o cobre son seis, todos ellos con mango. Cabe resaltar el del siglo XVIII que lleva como decoración una mariposa, que era el «*mon*» o emblema de la familia de Fujiwara Yoshihiro.

Las obras relacionadas con el tabaco son once, prácticamente todas ellas del periodo Edo: nueve son pipas e distintos tamaños y formas

³³ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Japón. Arte Edo y Meiji*, pp. 215-263.

y dos son petacas colgantes, con partes metálicas y otras de fieltro y seda bordada.

Otro grupo lo forman las monedas de bronce que son un total de 25. Pertenecen al Periodo Edo, y unas son redondas y otras casi cuadradas y otras elípticas. A ellas se han añadido tres más del periodo Showa y Taisho de níquel y cobre para ilustrar la adopción, por parte del Japón del sistema occidental de monedas. Muy llamativos son los esmaltes, por su vivo colorido. Resalta una gran figura de Buda Nyorai en su trono y de Hotei montado en una carroza, acompañado con niños. Por su temática original, hay que destacar el plato de Fugen, dios de los vientos, mientras que por su perfección técnica —en la que los japoneses superaron a los chinos—, un plato pequeño de un gallo con un polluelo.

Típicamente japonesas son las teteras de bronce, cerámicas y otros utensilios de la ceremonia del té³⁴.

3.- Armas y armaduras

Son 42 las obras que hacen referencia al «*arte de la guerra*» en el Japón: siete espadas, un puñal, un cuchillo, ocho guardamanos o «*tsuba*», dos estribos, cuatro mangos o cuchillo o «*kozuka*» cuatro anillas de empuñaduras o «*fuchi*», dos «*menuki*», siete lanzas, un arco, dos portaflechas con flechas de diversas dimensiones, y tres armaduras.

Entre las espadas, las hay de dos tipos: cuatro de ellas son «*katanas*», de lo siglos XVII y XVIII; otras tres son «*wakizhashi*» del siglo XVIII. El puñal o «*tanto*» servía para realizar el «*seppuku*» o «*hara-kiri*», el suicidio propio de los «hombres de honor», que consistía en rajarse el vientre.

Son representativos los guardamanos o «*tsuba*». Por su decoración original llama la atención el que está decorado con monedas antiguas y aquel en el que se representan las famosas «*Meoto-Iwa*» o las dos «*Rocas desposadas*» de Futamigaura.

De buena calidad son las siete lanzas «*yari*» del siglo XVII, coleccionadas por el P. Nicolás Dulanto en Filipinas, en el siglo XIX.

También desde Filipinas llegaron las tres armaduras japonesas, dos de ellas traídas por los Agustinos y una tercera —que fue utilizada por

³⁴ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Japón. Arte Edo y Meiji*, pp. 265-330.

uno de los jefes musulmanes de Mindanao—, llegó al Museo Oriental en 1889, junto con la colección etnológica de Manuel Scheidnagel³⁵.

4.- Cerámicas y porcelanas

Este conjunto está formado por un centenar de cerámicas y porcelanas de los periodos Edo (1603-1868) y Meiji (1868-1912), y casi otro centenar del periodo Taisho (1912-1926). Se exponen solamente una veintena en tres vitrinas.

En estos ejemplares están representados algunos de los tipos más significativos de la cerámica japonesa, como las piezas «*satsuma*», las porcelanas «*imari*» y «*kutani*», así como otros realizados siguiendo la demanda del mercado occidental. Los motivos decorativos son dragones y ave fénix, pájaros y flores, geishas y samuráis.

El conjunto más importante lo forman las porcelanas «*Imari*» tanto por su calidad como por su número. Destacan una serie de grandes fuentes y platos. Dos de ellos de 1830 y 1840 están decorados con escenas de paisajes con «*geishas*». Otro mayor, representa un llamativo grupo de inmoraes o «*sennin*» dialogando, jugando y gozando de la naturaleza. De extraordinaria fuerza es el gran plato realizado por la casa Koransha hacia 1885, decorado con una pareja de dragones enfrentados en medio de las nubes.

Hay algunas pequeñas piezas que llevan la firma «*Kutani*», con su característico color anaranjado y su decoración en oro. Destacamos una deliciosa tetera —decorada con un faisán y granadas—, que fue coleccionada por M. Scheidnagel y que era de uso común en Manila en el siglo XIX.

Entre las obras de tipo «*Satsuma*» se resalta el ánfora traída a finales del siglo XIX por el P. Manuel Fernández Sanromán, en la que se representa, por un lado, un grupo de «*rakan*» o discípulos de Buda, mientras que, por el otro lado, podemos contemplar una escena de samuráis en batalla³⁶.

5.- Lacas

El conjunto de unas sesenta obras de laca es bastante representativo, con piezas de una calidad notable.

³⁵ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Japón. Arte Edo y Meiji*, pp. 441-467.

³⁶ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Japón. Arte Edo y Meiji*, pp. 409-439.

Hay que destacar, en primer lugar, una de las tres cajas de escritura o «*suzuribako*». Nos referimos a una obra del siglo XVIII con una extraordinaria decoración en laca, tanto en el exterior —con motivos de pinos—, como en su interior, con un río, un puente y una noria. Resalta también por su gran calidad un pequeño mueble tocador, sobre el que se muestra un espejo. Es probablemente una obra del siglo XVII.

Son seis las cajas de medicinas o «*inro*», que, aunque ninguna de ellas está firmada, son de un buen nivel artístico, dentro de este grupo de obras.

Característicamente japonesas son la caja de merienda, la bandeja para el tabaco y el armario para el incienso, todas ellas obras del siglo XVIII, de buena calidad.

Hay que mencionar también un grupo de diversos cuencos en laca roja decorados en oro, utilizados para beber «*sake*», con inscripciones en la parte posterior. Estas obras nos hacen revivir el refinamiento en el que vivían las antiguas familias de la aristocracia del Japón.

Digamos también que la elegancia del peinado de las mujeres venía destacada con peines y alfileres realizados en madera o carey lacado, como los varios juegos que se presentan³⁷.

A todo el mundo le llama también la atención el precioso biombo de cuatro hojas, con aves volando. Está realizado en madera lacada, nácar y marfil. Forma parte de la donación de la familia Rioja-Padilla.

6.- Vestimenta

Son cerca de una veintena los kimonos que se encuentran actualmente en los fondos del Museo Oriental. El mayor número de ellos, una decena, fueron donados por Dña. Alicia Watanabe y D. Masaru Watanabe, quien actualmente es el Embajador del Japón en Cuba, en representación de su país. Son del periodo Meiji (1868-1912) y Taisho (1912-1926).

Otro grupo de una media docena, fueron donados por el P. Fernando García Gutiérrez SJ. Uno de ellos, de finales del siglo XIX, es un vistoso kimono de boda, de color rojo anaranjado decorado con grullas y pinos, expuesto en el museo.

Artísticamente la pieza más importante es el kimono que forma parte del legado de Tita y Andrew de Gherardi, que es toda una obra de

³⁷ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Japón. Arte Edo y Meiji*, pp. 363-407.

arte. Sobre un fondo negro está pintado y bordado un árbol de ciruelo en flor, uno de los temas más característicos de la cultura japonesa. Es una obra del periodo Meiji (1868-1912)³⁸.

7.- Caligrafía y pinturas

Es un conjunto de varias decenas de obras realizadas entre el siglo xvii y el xx. Particularmente importantes son un grupo de cinco pinturas de finales del siglo xvii o principios del xviii, en las que —según la opinión del experto del British Museum, Timothy Clark—, se ilustra la leyenda de Taishokan o Kamatari Fujiwara. Otra pintura muy interesante es el rollo, en el que se narra, en siete episodios el incendio de Kyoto en el siglo xiii, y como consecuencia la marcha del emperador y la nobleza, y el cambio de la capitalidad³⁹.

Son numerosas las obras del periodo Meiji en las que se muestran los tres tipos de pintura: pinturas de paisaje, pinturas de pájaros y flores y pinturas de personajes bien históricos, bien religiosos o legendarios.

Especialmente hermosos son dos dípticos donados por el P. Fernando García Gutiérrez, S J: «*Gorriones volando entre bambúes*» y «*Garzas en el estanque*». Además de su gran valor simbólico son una muestra de la estética zen y el valor de los espacios vacíos.

8.- Grabados «Ukiyo-e»

El Museo Oriental tiene entre sus fondos más de un millar de grabados japoneses de la escuela «*ukiyo-e*».

El término «*ukiyo-e*» significa «*pinturas del mundo flotante*». La primera vez que apareció el término fue en la obra «*Sozoro Monogatari*», publicada en 1641, donde se afirmaba: «*Dejémonos llevar por este mundo flotante de sueños*». El fundador de esta escuela de impresión de grabados en madera fue Moronobu, que trabajó a finales del siglo xvii. El término «*ukiyo-e*» se refiere al arte popular japonés (tanto grabados como pinturas) que se desarrolló en Edo (Tokio) en la última parte del siglo xvii y floreció durante los siguientes doscientos años.

³⁸ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Japón. Arte Edo y Meiji*, pp. 469-477.

³⁹ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Japón. Arte Edo y Meiji*, pp. 332-361.

Una de las manifestaciones más apreciadas del arte «*ukiyo-e*» son los grabados multicolores «*nishiki-e*». Se realizan mediante impresión xilográfica, con planchas de madera (una por color).

En el Museo Oriental están representados varios artistas de «*ukiyo-e*» de los periodos Edo y Meiji: Utamaro, Hokusai, Toyokuni, Kuniyoshi, Hiroshighe, Kunisada, Yoshitoshi, Toshikata, Gekko, Chikanobu, Yoshifuji, Shuntei, Shunso,... entre otros⁴⁰.

9.- Fotografías

Un amplio espacio —el antiguamente denominado «Claustro mortuario»—, está dedicado a la fotografía y a la pintura japonesa. En uno de los lados —aprovechando los huecos de las ventanas—, se han colocado una serie de trípticos didácticos que ilustran la vida, usos y costumbres del antiguo Japón. Son una síntesis el libro *Cipango*. Entre ellos se encuentran una docena de ampliaciones de fotografías del Japón del siglo XIX, realizadas por fotógrafos japoneses y europeos. Son una pequeña muestra de la amplia colección de las más de 1.000 fotografías japonesas, existentes en el museo. Característico de las fotografías originales a la albúmina es que están coloreadas a mano. En esta colección están representados los siguientes fotógrafos: Felice Beato, Raymund Von Stillfried, Adolfo Farsari, Ueno Hikoma, Kusakabe Kimbei, Tamamura Kozaburo, Ogawa Kazumasa, Usui Shusaburo, Uchida Kuichi, entre otros⁴¹.

B.- EXPOSICIONES DEL MUSEO ORIENTAL COMO PUNTO DE ENCUENTRO

El Museo Oriental participa en ocasiones especiales en exposiciones colectivas, cediendo piezas a otras instituciones. Son un total de 27 las muestras artísticas colectivas a las que ha prestado piezas o fotografías. Pero, sobre todo, el Museo Oriental ha organizado exposiciones en su propia sede y otras de carácter itinerante, por distintas ciudades de España, utilizando sus propios fondos. Son un total de 30 exposiciones. Teniendo en cuenta que la mayoría han sido itinerantes —algunas han estado en 18 ciudades distintas—, suponen un total de 210 exposiciones.

⁴⁰ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Yoshitoshi y su escuela. Grabados «ukiyo-e»*. Catálogo VIII, Valladolid, 2009; SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas.*, pp. 334-339.

⁴¹ SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Japón. Fotografía S. XIX*. Museo Oriental, Valladolid, Catálogo IV, Valladolid 2001.

Todas estas exposiciones han sido un punto de encuentro con el Extremo Oriente, no solamente a través de los miles de personas que las han visitado, sino también por medio de la difusión que han tenido en los distintos medios de comunicación: prensa, revistas, radio, televisión, internet, etc.

A.- Exposiciones Agustinianas

- 1.- *Arte y etnología de Oriente. Primer centenario del Colegio de PP. Agustinos de Valencia de D. Juan, León. Mayo 1984.*

Selección de obras de China y Filipinas, de carácter artístico y etnológico, relacionado con la tarea misionera de los agustinos en estos países.

Comisario: Blas Sierra de la Calle

- 2.- *Arte oriental y misión. Cincuentenario del Colegio S. Agustín de Zaragoza. Mayo 1985.*

Pinturas, marfiles, ornamentos litúrgicos, bronce y otras obras de China y Filipinas, así como piezas de carácter etnológico procedentes de la Amazonía Peruana y del África Oriental.

Comisario: Blas Sierra de la Calle

- 3.- *La maternidad indígena americana, 1987-1988*

Pinturas del artista zamorano, el agustino Gregorio Tomás. Unas están inspiradas en las cerámicas precolombinas; otras en la vida de las gentes de los Andes o en grupo étnicos de la Amazonía Peruana.

Comisario: José Manuel Casado Paramio.

Itinerancia: Zamora, Toro, Benavente, Palencia, Valladolid, Peñafiel, Pedrajas de S. Esteban, Portillo, Matapozuelos, Medina del Campo, Nava del Rey, Medina de Rioseco, Villalón de Campos, Valoria la Buena, Tudela de Duero, Zaragoza.

- 4.- *Arquitectura filipina. Valladolid, febrero 1988*

Pinturas de los artistas filipinos M. C. Miguel y Cabisada presentando una selección de algunas de las iglesias más representativas

construidas por los Agustinos en Filipinas, a lo largo de cuatrocientos años de presencia misionera.

Comisario: José Manuel Casado Paramio.

5.- *Cien Años en la Amazonía Peruana (1901-2001). 2001-2002*

Exposición fotográfica presentando la tarea evangelizadora, social, educativa y cultural de los agustinos en la Amazonía Peruana, en los últimos cien años (1901-2001)

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: Lujua, Neguri, Bilbao, Valencia de Don Juan, Móstoles, Valladolid, Zaragoza, Badalona, Gavá, Madrid.

6.- *25 años de misión en Tanzania (1977-2002). 2002-2003*

Exposición fotográfica presentando la tarea misional, social y cultural realizada por los agustinos en Tanzania en los últimos 25 años (1977-2002)

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: Valladolid, Zaragoza, Badalona, Bilbao, Lujua, Neguri, Valencia de Don Juan, Móstoles, Madrid

7.- *La Ruta de Urdaneta. 2008-2009*

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: Lujua, Neguri, Bilbao, Valencia de Don Juan, Valladolid, Zaragoza, Badalona, Móstoles, Madrid, Valladolid, Salamanca.

Con ocasión del V Centenario del nacimiento de Fr. Andrés de Urdaneta esta exposición intenta divulgar una doble historia: por un lado la historia de Urdaneta y su gesta del «*tornaviaje*»; por otro, la labor de 3000 agustinos que – siguiendo la ruta de Urdaneta-, han anunciado el evangelio por los cuatro continentes. Todo ello se muestra a través de trece textos explicativos y 155 ampliaciones fotográficas.

b.- Exposiciones artístico-etnológicas

1.- *China. Mitos, dioses y demonios, 1987-1990*

Pinturas chinas con personajes de las religiones budista y taoísta, así como de los castigos del infierno, procedentes de la región de Hunan

septentrional, de la dinastía Qing (1644-1911) que llegaron al Museo Oriental de Valladolid en 1925, tras haber estado en la Exposición Vaticana de Misiones.

Comisario: José Manuel Casado Paramio

Itinerancia: Valladolid, Zamora, León, Burgos, Segovia, Palencia, Miranda de Ebro, Soria, Aranda de Duero, Oviedo.

2.- *Obras selectas Ming. 1988*

Pequeño grupo de bronce y porcelanas de la dinastía Ming (1368-1644) expuestos con ocasión de las Bienales de Anticuarios.

Comisario: José Manuel Casado Paramio

Itinerancia: Madrid, Bilbao.

3.- *Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales, 1989-1991.*

Obras etnológicas recopiladas por los misioneros agustinos en Filipinas en el siglo XIX, donde se refleja la vida, usos y costumbres de los pueblos de las montañas del Norte de Luzón y de los grupos musulmanes de Mindanao y Joló.

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: Palencia, Valladolid, Medina del Campo, León, Ponferrada, Zamora, Toro, Salamanca, Aranda de Duero, Peñafiel, Miranda de Ebro, Soria, Cuellar, Tordesillas.

4.- *Vientos de Acapulco. Relaciones entre América y Oriente. 1991-1995.*

Exposición centrada en la historia del Galeón de Manila. Se presenta la historia del galeón, y los productos que llevaba de América a Filipinas (pasajeros, plantas, costumbres, la plata del situado,..) y lo que traía de Filipinas a México (sedas, marfiles, porcelanas, lacas,...)

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: Palencia, Ponferrada, Zamora, León, Valladolid, Medina de Rioseco, Toro, Talavera de la Reina, Sevilla, Málaga, Burgos, Salamanca, Vigo, Orense, Lugo, Miranda de Ebro, Bilbao.

5.- *Indios amazónicos. La vida en la selva tropical. 1992-1993*

Con obras reunidas por los agustinos en el primer cuarto del siglo xx, se presenta la flora y fauna de la Amazonía Peruana, a través de grabados originales, así como la vida y costumbres de los pueblos amazónicos, a través de cerámicas, armas, adornos, vestimenta, instrumentos musicales,....

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: Zamora, Toro, León, La Bañeza, Bembibre, Vegellina de Órbigo, Palencia, Valladolid, Cervera de Pisuerga, Peñaranda de Bracamonte, Puebla de Sanabria, Aranda de Duero, Miranda de Ebro, Orense, Barco de Valdeorras, Monforte de Lemos, Burgos.

6.- *Marfiles hispano-filipinos*

Junto con algunos marfiles chinos, se podía contemplar la colección de casi cincuenta marfiles hispano-filipinos del Museo Oriental, la mejor de Europa en este tipo, con Cristos, Vírgenes, santos del Siglo xvii al xx.

Comisario: José Manuel Casado Paramio

Itinerancia: Madrid, León, Zamora, Palencia.

7.- *Filipinas 1870-1898. Imágenes de la Ilustración Española y Americana. 1998-1999.*

Se presenta toda la información aparecida sobre Filipinas en la revista «*Ilustración Española y Americana*». Se exponían algunos volúmenes originales, así como reproducciones fotográficas.

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: León, Veguellina de Órbigo, Palencia, Valladolid, Zamora, Alcalá de Henares, Aguilar de Campo, Albacete.

8.- *Hazañas Yankees. Diseños satíricos de 1898. 1998-1999*

25 diseños originales de 1898, realizados por el artista catalán que firma con el pseudónimo de J. Sotnevar, que servían a ilustrar la obra «*Hazañas Yankees*», escrita por Marcelo Puyol y del Campo, sobre la Guerra de Cuba y de Filipinas de 1898.

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: Valladolid, Laguna de Duero, La Bañeza, Veguellina de Órbigo, Palencia, León, Zamora, Albacete.

9.- *Colección S. C. Cheng. Arte Chino. 1999-2000*

Más de un centenar de obras de arte chino de primera calidad: porcelanas, pinturas, caligrafías, sedas, tabaqueras, abanicos, sellos,... con una cronología desde la Dinastía Tang (618-906) hasta el siglo XX, donadas por el Dr. S. C. Cheng al Museo Oriental.

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: León, Palencia, Valladolid, Ponferrada.

10.- *Pintura china de exportación. 2000-2001*

Se exponen 131 pinturas de artistas chinos realizadas para el mercado de exportación en el siglo XIX. De ellas 18 son acuarelas sobre papel chino «*mianlinzhi*» y las restantes 113 son aguadas realizadas en papel de «*tong-cao*» o «*tin-sin*». Éste se obtiene de la planta conocida científicamente como «*Aralia papyrifera*»

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: León, Bembibre, La Bañeza, Veguellina de Órbigo, Palencia, Valladolid, Zamora, Albacete.

11.- *Marfiles chinos del legado Luis M.^a de Emaldi. 2001*

Presentación en la sede del Museo Oriental de un centenar de marfiles chinos donados por el abogado Luís M.^a de Emaldi. Unos son obras de los talleres de Pekín. Otros de los de Cantón. Hay un grupo numeroso de pequeños «*netsuke*», tallados en Hong Kong.

Comisario: Blas Sierra de la Calle

12.- *Japón. Fotografía siglo XIX. 2001-2002*

En esta exposición se podían admirar dos álbumes —uno de cincuenta y otro de cincuenta y seis imágenes—, y ciento diez fotografías originales a la albúmina coloreadas a mano, realizadas por fotógrafos europeos y japoneses. La cronología de las obras va desde 1865 a 1900.

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: León, Ponferrada, La Bañeza, Bembibre, Veguellina de Órbigo, Pola de Gordón, Zamora, Valladolid, Benavente, Palencia, Albacete, Salamanca, Cáceres (2005)

13.- *Imágenes de la Revolución Cultural China. 2001-2002*

El núcleo fundamental de la exposición lo constituyen 52 carteles llenos de vida y color, en los que se presenta el mundo ideal «*El Paraíso de Mao*», donde una sociedad de campesinos, soldados y obreros viven el sueño revolucionario con fervor desbordante, alegría y solidaridad. Pero hay también porcelanas, discos, insignias y libros, sumando un total de 113 obras expuestas.

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: León, Toro, Zamora, Benavente, Bembibre, La Bañeza, Cistierna, Ponferrada, La Pola de Gordón, Palencia, Valladolid, Aguilar de Campoó.

14.- *Japón, arte Edo y Meiji. 2002-2003*

Se presentan un centenar de piezas japonesas pertenecientes a los periodos Edo (1603-1868) y Meiji (1868-1912) que están así distribuidas: 12 esculturas de madera lacada y 10 de bronce, 15 obras realizadas en metal, como espejos, pipas, teteras, 1 caligrafía y 5 pinturas, 12 porcelanas, 24 armas y complementos, 1 kimono y 1 gran mapa de Japón.

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: León, Ponferrada, Zamora, Palencia, Burgos, Valladolid.

15.- *El arte de la China Imperial. Nuevas obras de la donación S. C. Cheng. Valladolid, 2003-2005.*

En la última sala de la sección china del museo se presentó de mayo 2003 a noviembre 2005 una parte de la segunda donación realizada por el Dr. S. C. Cheng al Museo Oriental. Se trata de obras de las dinastías Ming (1368-1644) y Qing (1644-1911). en especial: caligrafías imperiales, pinturas, abanicos, porcelanas, tabaqueras,...

Comisario: Blas Sierra de la Calle

16.- *Ilustración Filipina 1859-1860. 2003-2004*

62 litografías originales aparecidas en el periódico quincenal «*Ilustración Filipina*». Se trata de las mejores que se han impreso en las islas. Fueron realizadas entre el 1 de marzo de 1859 y el 15 de diciembre de 1860. Los principales autores fueron Ch.W. Andrews y Baltasar Giraudier, siendo este último también el principal litógrafo.

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: Valladolid, Palencia, León, La Bañeza, Veguellina de Órbigo, Bembibre, Cistierna, Ponferrada, Benavente, Zamora.

17.- *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas. Obras selectas. 2004-2005*

Para esta exposición se seleccionaron 138 obras de primera calidad: 62 eran de China, 37 de Japón y 39 de Filipinas, con una cronología desde el siglo IV a. C. hasta el siglo XX: bronce, porcelanas, sedas bordadas, esmaltes, caligrafías, pinturas, lacas, marfiles, máscaras, ornamentos litúrgicos,...

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: León, Salamanca, Zamora, Palencia, Burgos, Soria.

18.- *Japón Taisho. La donación Rioja-Padilla. Valladolid, 2005*

En una de las salas del museo se presentó una parte de las 110 obras japonesas del periodo Taisho (1912-1926) donadas al Museo Oriental por la familia Rioja-Padilla: un biombo de madera lacada, nácar y marfil, siete lacas, siete marfiles, 86 piezas de porcelana Satsuma e Imari, un kimono y un bordado.

Comisario: Blas Sierra de la Calle

19.- *China 1793. La embajada de Lord Macartney. 2006*

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: León, Palencia, Ponferrada, Valladolid.

Se nos da a conocer, a través de 71 grabados de la época, —basados en los diseños realizados por William Alexander durante su viaje a China—, la historia del primer encuentro entre China e Inglaterra. Es la historia de un encuentro y un desencuentro entre Oriente y

Occidente a nivel político, diplomático, comercial y económico. Se trata —según Alain Peyrefitte— del «*primer reportaje en imágenes de todos los tiempos*».

20.- *Porcelanas chinas. La donación Ibáñez-Urbón. 2007-2008*

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: León, Zamora, Ponferrada, Palencia, Valladolid.

Se muestra una selección de las 150 porcelanas chinas donadas al Museo Oriental en 2006 por el matrimonio Ibáñez-Urbón: un celadón Yuan (1279-1368), varias piezas Ming (1368-1644) y numerosas obras Qing (1644-1911). Entre estas últimas las hay de varios tipos: Compañía de Indias, azul y blanco, «imari» chino, sangre y leche, blanco de china, familia verde, familia rosa, monocromos azul turquesa, sangre de toro y verdes.

21.- *Yoshitoshi y su escuela. Grabados «ukiyo-e». 2009-2010*

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: León, Sevilla, Bilbao

Se muestran 58 grabados policromos. La mitad, 29, fueron realizados por Yoshitoshi (1839-1892) considerado el mejor artista «ukiyo-e» de su época, de quien se pueden contemplar ejemplares de sus principales series. La otra mitad es obra de sus discípulos, hasta ahora poco conocidos y valorados: 12 de Toshihide, 8 de Toshikata, 7 de Kogyo, 1 de Toshinobu y 1 de Toshikage.

22.- *China. Arte Inefable. La donación S. C. Cheng. 2011-2012*

Comisario: Blas Sierra de la Calle

Itinerancia: León, Palencia, Santander, Zamora, Gijón

Se presentan 100 obras cuya cronología abarca desde el siglo XIV hasta el siglo XX: 9 caligrafías, tres de ellas, de emperadores Qing; 19 pinturas del siglo XIV al XVIII; 4 abanicos y 4 pinturas de abanico de los siglos XIX y XX; 36 tabaqueras de la dinastía Qing; 21 porcelanas Ming (1368-1644) y Qing (1644-1911); 7 esculturas en piedra, madera y bronce de los siglos XIX y XX.

23.- *Kousei Takenaka. Pinceladas mágicas. Valladolid, 2016.*

Comisario: Blas Sierra de la Calle

En la sala de exposiciones del Museo Oriental de junio a septiembre se expusieron 63 pinturas «*sumi-e*» del artista japonés Takenaka. 43 obras eran del tipo «*kachoga*» o pintura de pájaros y flores; 9 eran del tipo «*sansuiga*» o pintura de paisaje; y 11 eran pinturas de figuras o «*jimbutsuga*».

C.- PUBLICACIONES DEL MUSEO ORIENTAL COMO PUNTO DE ENCUENTRO

Las publicaciones del Museo Oriental se dividen en cuatro grupos: a.- Catálogos del Museo Oriental; b.- Catálogos de exposiciones; c.- Cuadernos del Museo Oriental; d.- Guías del Museo Oriental.

Son un total de 45 libros —teniendo en cuenta algunas segundas ediciones y traducción al inglés— con un total de 9.130 páginas y 6.384 ilustraciones fotográficas en color y blanco y negro.

Todas estas publicaciones son, sin duda alguna un punto de encuentro importante con la historia, la cultura, la religión y el arte del Extremo Oriente.

a.- Catálogos del Museo Oriental

I.- CASADO PARAMIO, J. M., *Pinturas religiosas chinas*. Museo Oriental. Valladolid. Catálogo I, Valladolid 1988. Edita Caja de Ahorros Provincial de Valladolid- Museo Oriental, 24 x 17 cm. 263 p. 42 ilustraciones en color, 15 en blanco y negro.

II.- CASADO PARAMIO, J. M., *Marfiles hispano-filipinos*. Museo Oriental. Valladolid. Catálogo II, Valladolid 1997. Edita Caja España-Museo Oriental, 342 p. 24 x 17 cm, 132 ilustraciones en color, 21 en blanco y negro.

III.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Pintura china de exportación*. Museo Oriental, Valladolid. Catálogo III, Valladolid 2000. Edita Caja España-Museo Oriental, 445 p. 24 x 17 cm. 414 ilustraciones en color.

IV.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Japón. Fotografía S. XIX*. Museo Oriental. Valladolid. Catálogo IV, Valladolid 2001. Edita Caja España-Museo Oriental, 722 p., 24 x 17 cm. 768 ilustraciones en color.

V.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Imágenes de la Revolución Cultural China*, Museo Oriental, Valladolid, Catálogo V, Valladolid 2001. Edita Caja España-Museo Oriental, 328 p. 24 x 17 cm. 183 ilustraciones en color.

VI.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Japón Arte Edo y Meiji*. Museo Oriental, Valladolid. Catálogo VI. Valladolid 2002, Edita Caja España-Museo Oriental, 543 p., 24 x 17 cm., 412 ilustraciones en color.

VII.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Porcelanas Chinas. Donación Ibáñez-Urbón*. Museo Oriental, Valladolid. Catálogo VII, Valladolid 2007, Edita Caja España-Museo Oriental, 396 p. 24 x 17 cm., 195 ilustraciones en color.

VIII.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Yoshitoshi y su escuela. Grabados «ukiyo-e»*. Museo Oriental, Valladolid, Catálogo VIII, Valladolid 2009, Edita Caja España-Museo Oriental, 480 p., 24 x 17 cm., 203 ilustraciones en color.

IX.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *China. Arte inefable. La donación S. C. Cheng*. Museo Oriental, Valladolid, Catálogo IX, Valladolid 2011, Edita Caja España-Caja Duero-Museo Oriental, 300 p., 24 x 17 cm., 213 ilustraciones en color.

b.- Catálogos de exposiciones del Museo Oriental

I.- CASADO PARAMIO, J. MANUEL, *La maternidad indígena americana. Pinturas de Gregorio Tomás*, Zamora 1987, Edita Caja Zamora-Museo Oriental, 30 p. 30 x 21 cm. 9 ilustraciones en color, 25 en blanco y negro.

II.- CASADO PARAMIO, J. MANUEL, *China. Mitos, dioses y demonios*, Valladolid 1989. Edita Caja Zamora-Museo Oriental, 50 p. 30 x 21 cm., 3 ilustraciones en color, 50 en blanco y negro.

III.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989, Edita Caja de Ahorros Provincial de Valladolid-Museo Oriental, 50 p. 30 x 21 cm., 53 ilustraciones en blanco y negro.

IV.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Vientos de Acapulco. Relaciones entre América y Oriente*, Valladolid 1991. Edita caja España-Museo Oriental, 144 p., 30 x 21 cm., 93 ilustraciones en color y 61 en blanco y negro.

V.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Winds from Acapulco. Winds from Manila. Relations between America and the Far East*, Ed. San

Agustin Museum-Museo Oriental, Manila 2015, 168 p. 30 x 21 cm., 164 ilustraciones en color y blanco y negro.

VI.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Indios amazónicos. La vida en la selva tropical*, Valladolid 1992, Edita Caja España-Museo Oriental, 144 p., 30 x 21 cm. 230 ilustraciones en color y 28 en blanco y negro.

VII.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Filipinas 1870-1898. Imágenes de «La Ilustración Española y Americana»*, Valladolid 1998, Edita Caja España-Museo Oriental, 215 p. 30 x 21 cm. 260 ilustraciones en blanco y negro.

VIII.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Hazañas «Yankees». Diseños satíricos de 1898*, Valladolid 1898, Edita Caja España-Museo Oriental, 134 p. 30 x 21 cm., 32 ilustraciones en color.

IX.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Colección S. C. Cheng. Arte chino*. Valladolid 1999, Edita Caja España-Museo Oriental, 150 p. 30 x 21 cm. 113 ilustraciones en color.

X.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Ilustración Filipina (1859-1860)*, Valladolid 2003, Edita Caja España-Museo Oriental, 206 p. 30 x 21 cm., 121 ilustraciones en color.

XI.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *China 1793. La Embajada de Lord Macartney*, Valladolid 2006, Edita Caja España-Museo Oriental, 253 p. 30 x 21 cm., 150 ilustraciones en color.

XII.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Kousei Takenaka. Pinceladas mágicas*. Valladolid 2016, Edita Museo Oriental-Japónica, 112 p., 30 x 21 cm., 104 ilustraciones en color.

c.- Cuadernos del Museo Oriental

I.- CASADO PARAMIO, J. M. - SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental de Valladolid. Orígenes, presente y obras maestras*. Cuadernos del Museo Oriental, Valladolid, Nº 1, Valladolid 1988, 76 p. 24 x 17 cm., 28 ilustraciones en blanco y negro.

II.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Cuadernos del Museo Oriental, Nº. 2, Valladolid 1989, 78 p. 24 x 17 cm. 34 ilustraciones en blanco y negro.

III.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Los Yagua. Una tribu amazónica. Relaciones de varios misioneros agustinos de principios del siglo XX.* Cuadernos del Museo Oriental, Nº. 3, Valladolid 1993, 74 p. 24 x 17 cm., 20 ilustraciones en color, 18 en blanco y negro.

IV.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Donación De Gherardi. Arte de los aborígenes de Taiwán*. Cuadernos del Museo Oriental, N°. 4, Valladolid 1994, 118 p. 24 x 17 cm. 19 ilustraciones en color y 20 en blanco y negro.

V.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Donación P. Lana. Una colección cosmopolita*. Cuadernos del Museo Oriental, N°. 5, Valladolid 1996, 104 p. 24 x 17 cm. 42 ilustraciones en color.

VI.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Colección Cheng. Obras de arte chino*, Cuadernos del Museo Oriental, N°. 6, Valladolid 1997, 75 p. 24 x 17 cm. 22 ilustraciones en color.

VII.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Dinero chino. Monedas y billetes*. Cuadernos del Museo Oriental, N°. 7, Valladolid 2000, 82 p. 24 x 17 cm., 38 ilustraciones en color.

VIII.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Viaje al África Oriental*. Cuadernos del Museo Oriental N°. 8, Valladolid 2005, 128 p. 24 x 17 cm. 46 ilustraciones en color.

IX.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Los Agustinos y el arte hispano-filipino*, Cuadernos del Museo Oriental N°. 9, Valladolid 2009, 92 p. 24 x 17 cm., 45 ilustraciones en color.

X.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Grabados Filipinos (1592-1898)*, Cuadernos del Museo Oriental N°. 10, Valladolid 2011, 116 p., 59 ilustraciones en color y blanco y negro.

XI.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Pinturas etnográficas filipinas del P. Benigno Fernández*, Cuadernos del Museo Oriental, N°. 11, Valladolid 2012, 128 p., 43 ilustraciones en color.

XII.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Félix Resurrección Hidalgo y Juan Luna y Novicio. Obras en Ilustración Artística y La Ilustración Española y Americana*, Cuadernos del Museo Oriental N°. 12, Valladolid 2013, 102 p., 30 ilustraciones en color y blanco y negro.

XIII.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Simón Flores de la Rosa y Fabián de la Rosa Cueto*, Cuadernos del Museo Oriental N°. 13., Valladolid 2014, 126 p. 53 ilustraciones en color.

XIV.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Félix Martínez y Lorenzo en La Ilustración Filipina*, Cuadernos del Museo Oriental N°. 14., Valladolid 2015, 148 p., 62 ilustraciones en color.

XV.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *El P. Ignacio Mercado (1648-1698) y las plantas medicinales filipinas*, Cuadernos del Museo Oriental N°. 15, Valladolid 2016, 186 p., 73 ilustraciones en color.

d.- Guías del Museo Oriental

I.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Museo Oriental. Guía del visitante*, Valladolid 1982, 48 p. 21 x 19'5 cm. 40 ilustraciones en color

II.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Museo Oriental. Arte chino y filipino*, Valladolid 1990, 160 p. 24 x 17 cm. 157 ilustraciones en color.

III.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Catay. El sueño de Colón. Las culturas china y filipina en el Museo Oriental de Valladolid*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1991, 21 x 19'5 cm., 168 p., 142 ilustraciones.

IV.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Catay. El sueño de Colón. Las culturas china y filipina en el Museo Oriental de Valladolid*, 2ª Edición. Edita Junta de Castilla y León-Caja Duero, Valladolid 2002, 24 x 17 cm. 286 p. 197 ilustraciones.

V.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas. Obras selectas*, Valladolid 2004. Edita Museo Oriental-Caja España, 530 p., 30 x 21 cm. 566 ilustraciones en color.

VI.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *China. Obras selectas del Museo Oriental*, Edita Museo Oriental-Caja España, Valladolid 2004, 240 p., 30 x 21 cm. 245 ilustraciones en color.

VII.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Japón. Obras selectas del Museo Oriental*. Edita Museo Oriental-Caja España, Valladolid 2004, 134 p., 30 x 21 cm. 138 ilustraciones en color.

VIII.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Filipinas. Obras Selectas del Museo Oriental*, Edita Museo Oriental-Caja España, Valladolid 2004, 156 p., 30 x 21 cm. 188 ilustraciones en color.

IX.- SIERRA DE LA CALLE, BLAS, *Cipango. La isla de oro que buscaba Colón. El arte y la cultura japonesa en el Museo Oriental de Valladolid*, Valladolid 2006. Edita Museo Oriental-Caja España, 300 p. 24 x 17 cm. 175 ilustraciones en color

D.- LA PAGINA WEB DEL MUSEO ORIENTAL COMO PUNTO DE ENCUENTRO

En enero de 2007 comenzó a funcionar la página web del Museo Oriental: www.museo-oriental.es. El texto y las fotos han sido obra de Blas Sierra de la Calle, director del museo. La financiación corrió a cargo de la obra social de Caja España y la realización material la llevó a cabo la empresa Metáfora.

Nuestra página web está formada por varios capítulos: inicio, historia, colección, didáctica, publicaciones, exposiciones, colaboración con Caja España, noticias, piezas selectas, visita virtual,...En ella se ofrece una información abundante sobre esta institución en más de 300 textos explicativos y más de 1.200 imágenes de obras del museo.

Con la visita virtual —que puede realizarse teniendo instalado el programa «*quick time player*»—, se puede hacer un recorrido por las 18 salas del museo, teniendo una visión panorámica de 360 grados de todas las salas.

La página web del museo (www.museo-oriental.es) está siendo una gran plataforma de difusión de nuestra historia misionera y del arte y cultura oriental. Desde un principio ha tenido buena acogida. Según los datos proporcionados por la empresa Arsys Internet, donde tenemos el alojamiento, durante el año 2009 nuestra página recibió 204.526 visitas, siendo consultadas 962.867 páginas, con un promedio de 560'35 usuarios al día.

Con el paso del tiempo las visitas han ido aumentando, superando las 20.000 visitas mensuales (unas 11.000 correspondientes al capítulo de didáctica y 13.000 a las piezas de la colección). Esto supone más de 250.000 visitas anuales y más de un millón de consultas de nuestras páginas de textos e imágenes cada año.

Al crear la página web del museo: www.museo-oriental.es se contrató un alojamiento de un volumen de 5 gigas. Últimamente, el aumento de visitas a la página ha hecho que sean insuficientes. Esto nos ha obligado a ampliar el contrato de alojamiento hasta un volumen de circulación de 16 gigas.

CONCLUSIÓN

Actualmente el Museo Oriental da a conocer la historia, la cultura, la religión y el arte de China, Japón y Filipinas, —una cuarta parte de la humanidad—, principalmente a través de su exposición permanente, sus exposiciones itinerantes, sus publicaciones y su página web. Por todo ello, no cabe duda, que esta institución cultural significativa de la Orden de San Agustín, es un punto de encuentro privilegiado con el Extremo Oriente. Es también un testimonio vivo del diálogo ecuménico entre las diversas religiones y del encuentro entre Oriente y Occidente. Al mismo tiempo, muestra de modo palpable, no sólo la tarea evangelizadora, sino también la labor creadora y promotora de arte y cultura que miles de misioneros agustinos realizaron durante más de 400 años en el Extremo Oriente.



1.- Real Colegio-Seminario de PP. Agustinos, Valladolid. Sede del Museo Oriental.



2.- Una de las vitrinas de porcelana china.



3.- Vista parcial de una de las salas de Filipinas.



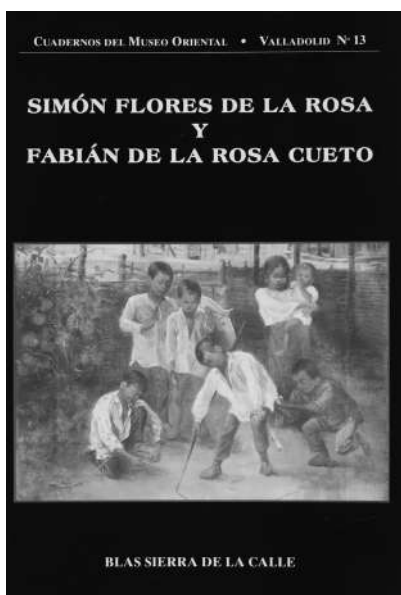
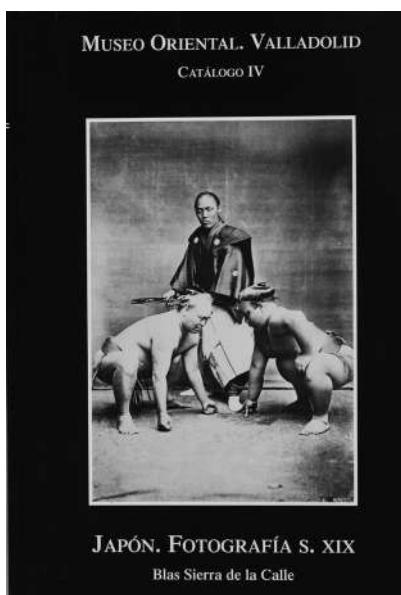
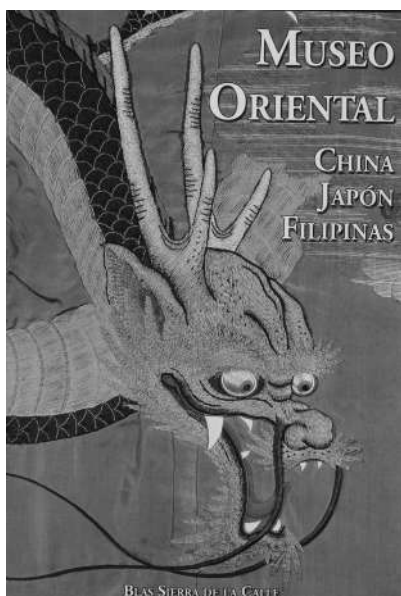
4.- Vista parcial de una de las salas de Japón.



5.- Vista parcial de la exposición «China. Arte Inefable» en Palencia.



6.- El artista Kousei Takenaka en la exposición «Pinceladas mágicas» en Valladolid.



7.- Portadas de los diversos tipos de publicaciones del Museo Oriental: Guías, catálogos de exposiciones, catálogos científicos, y cuadernos del museo.

LOS AGUSTINOS EN EL MUNDO DE LA CULTURA

P. GONZALO TEJERINA ARIAS, OSA
Decano de la Facultad de Teología de la UPSA

RESUMEN:

Tras definir la cultura y trazar la relación dialéctica que con ella mantiene la fe cristiana, en términos de asunción, negación, plenificación, se aborda la aportación de los Agustinos a las sociedades occidentales desde su condición de colectivo eclesial. Desde esta identidad, la reflexión propone cuatro aportaciones que hoy podrían hacer los Agustinos: invitación a la experiencia de Dios desde la convicción de que la religión es la raíz más poderosa de un marco cultural; el fomento de una cultura asentada en la lógica del don, el cultivo de la interioridad personal en favor de una cultura verdaderamente humanizadora y la defensa del medio ambiente desde una nueva comprensión de la instalación del hombre en el mundo.

Palabras claves: Concepto de cultura, relación fe-cultura, proyecto cultural agustiniano, raíz religiosa de la cultura, lógica del don, la vía de la interioridad, defensa del medio ambiente.

ABSTRACT:

The contribution of the Augustinian towards the western societies, from its condition as ecclesial community, can be presented once defined the culture and established its dialectical relation with Christian faith regarding assumption, denial, fulfillment. Taking into account these aspects, this reflection proposes four inputs that nowadays can be made by the Augustinian: appealing on the experience of God from the belief that religion is the most significant foundation of a cultural framework, the development of a culture based on the logic of the gift, the reinforcement of the personal inner being supporting a truly humanizing culture and the protection of the environment through a new understanding of the settlement of mankind in the world.

Key words: conception of culture, relation faith-culture, cultural project of the Augustinian, religious foundation of culture, logic of the gift, view of inner being, protection of the environment.

En la reflexión sobre el tema, parece lógico que comencemos describiendo el fenómeno de la cultura y después pasaremos a trazar las líneas generales de relación entre cristianismo y culturas humanas, que es el marco natural dentro del cual hemos de considerar la presencia de los agustinos en el mundo de la cultura que abordamos en el tercer y último momento de la reflexión. Cualquier lector advertirá la gran amplitud de las cuestiones que aquí tocamos, que, por lo tanto, en el espacio con que cuenta este artículo, deberemos tratar con notable brevedad.

I. DEFINICIÓN DE CULTURA

El fenómeno de cultura se define como forma en que el hombre, por virtud de su conocimiento y libertad, en sus dimensiones individual e histórico-social, realiza sus capacidades en el mundo que le es dado. Según esto, no habría realización de lo humano sin desarrollo cultural, en el cual el hombre toma conciencia de sí mismo, de sus necesidades, sus capacidades y sus límites en el seno de la realidad. Por eso, como señala el Vaticano II, es propio del hombre no alcanzar un nivel verdaderamente humano si no es mediante la cultura¹. De esta suerte, la cultura realiza y expresa lo específico humano, su obrar y su obra en el mundo. En ese sentido, y como es frecuente en la definición antropológica de cultura, ésta es lo contrapuesto a naturaleza, aunque la presupone. Naturaleza es lo que el hombre encuentra, lo que él no ha puesto; cultura es el quehacer transformador del hombre sobre el marco natural. En el hombre, como dice Guardini, «el movimiento de

¹ Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 53 (en adelante, GS). El concepto conciliar, como se sabe, tiene un neto perfil antropológico, distante de la frecuente concepción cuantitativa y elitista que la entiende como posesión de un cúmulo grande de informaciones, nociones o saberes, e incluso de tenencia y disfrute de bienes materiales más refinados.

la vida se separa de la naturaleza y se orienta hacia la cultura»². Lo que también significa que en toda cultura hay una voluntad emancipatoria, el propósito, aunque no siempre tematizado, de liberación de los elementos de la naturaleza —fuerzas físicas o instintos biológicos— que oprimen al hombre, aunque en su mejor desarrollo la cultura busque también la liberación de fenómenos estrictamente humanos que violentan la razón y la libertad de las personas.

En una perspectiva muy teórica, Ortega decía que cultura es «una interpretación, esclarecimiento, explicación o exégesis de la vida»³ y sin duda, como señalaba la encíclica *Fides et Ratio* (1998), las culturas ofrecen modos diversos de acercamiento a la verdad y del modo más útil sugieren o expresan al hombre valores capaces de hacer cada vez más humana su existencia⁴. Pero a estos aspectos habría que añadir que ese esclarecimiento de la vida, el acercamiento a la verdad, tiene lugar en la instalación del hombre en la realidad mundana que supone la modificación de ésta⁵. La cultura, por tanto, implica el quehacer transformador del hombre sobre el mundo y el resultado del mismo que son sus producciones culturales: lenguaje, pensamiento, religión, ética, derecho, arte, ciencia, tradición que lega las grandes adquisiciones del hombre, y hoy, además, técnica, economía, organización de la sociedad, ocio, deporte y turismo, etc., que sirven al hombre y a su realización.

Evidentemente, toda cultura deriva de la creatividad individual y colectiva de los hombres, de la dialéctica entre individualidad y comunidad humana, es obra de individuos pero en cuanto integrantes de una comunidad, con toda la interacción del sujeto con el grupo que es propia de lo humano en su naturaleza comunitaria y social. No hay cultura sin el genio creador, por modesto que sea, de los individuos y

² R. GUARDINI, «Reflexiones sobre la relación entre cultura y naturaleza», en Id., *Cristianismo y sociedad*, Salamanca 1982, 164. Por eso, sigue escribiendo, la cultura «reside, por tanto, en el futuro. Hacia él se encamina en progreso. En cambio, la nostalgia se orienta hacia la naturaleza».

³ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones sobre el Quijote*, en *Obras Completas*, I, Revista de Occidente, Madrid 1957, 357.

⁴ JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 70.

⁵ «Todo hombre se expresa a sí mismo en su obra, realizada por su trabajo, la cual obra crea una relación de dominio y de transformación sobre la naturaleza que queda así ‘cultivada’, culturalizada», J. M.^a Rovira Bellosa, «Cristianismo y formas culturales», en *Semanas de estudios trinitarios, IV: El hombre al encuentro de Dios*, Salamanca 1970, 146.

sin el necesario seno comunitario que implica comunicación, interacción personal, cooperación material, conflicto, transmisión, etc.

Con estos caracteres, la cultura ha estado dada con la humanidad y varía con la individualidad personal y social y en función de la diversidad de entornos naturales, revistiéndose en la historia en la pluralidad de sus dimensiones. Como todo lo humano, la cultura es sustancialmente histórica, cada época plasma su concepción de la vida en el mundo, la interpretación de lo que son las cosas y del modo de actuar en ellas, sus valores propios. En esta mutación histórica puede haber avances y retrocesos, revelaciones y eclipses. No obstante, como reza la recta comprensión de lo histórico, en las culturas hay también factores, por formales que sean, que mantienen una presencia y una vigencia permanente a lo largo del tiempo y que expresan la identidad sustancial de lo humano.

II. LAS RELACIONES ENTRE CRISTIANISMO Y CULTURA

Por lo dicho, es evidente que para la fe cristiana la relación con la cultura es absolutamente fundamental porque equivale al encuentro con el hombre, es el encuentro entre ser cristiano y ser hombre. Esta importancia, además, ha ido ha creciendo en el mundo occidental a medida que la cultura se emancipaba y alejaba progresivamente de la fe, trazando una dualidad rígida entre ambas que hace especialmente urgente para la fe la búsqueda de los modos de relación ante marcos culturales que forman esa dura alteridad. Tal es la preocupación grave de la teología y el magisterio de la Iglesia desde hace décadas, plasmada en la creación del Pontificio Consejo para la Cultura erigido por el Papa Juan Pablo II en 1982⁶.

En la consideración de esta relación, hay un dato primero que es preciso percibir con claridad y es la autonomía de la cultura o las culturas respecto de la fe que era abiertamente reconocía como legítima por el Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes*⁷. Efectivamente, el mundo, el hombre, la razón, la historia, la cultura, la filosofía,

⁶ Ver AAS 74 (1982) 683-688.

⁷ En el n° 59 la Constitución reconoce, en el plano horizontal de los dinamismos humanos, la necesidad de la cultura de un margen de justa libertad y de legítima autonomía para su desarrollo según sus principios. En relación a la fe cristiana, antes, en el n° 56, se pregunta cómo había que reconocer la legítima autonomía de la cultura sin llegar a un humanismo puramente inmanente o incluso anti-religioso y al término del

el estado, tienen una objetividad y una autonomía funcional que el cristianismo no puede desconocer o infravalorar como de hecho ha ocurrido más de una vez. La revelación encuentra la ontología de lo humano, una razón y una subjetividad personal que, aunque finitas y/o heridas, tienen una admirable constitución y eficiencia; la teología conoce y reconoce a la filosofía y a la ciencia como pensamiento y conocimiento dotados de dinamismos racionales propios que no pueden ser preteridos; la Iglesia sabe que el estado es un poder independiente de ella, etc. En definitiva, el cristianismo conoce que el mundo posee un espesor, una consistencia óptica y una autonomía operativa, y desde esa posición primera hay que plantear la relación con la cultura que de modo inmediato exige a los creyentes el esfuerzo por comprender el marco cultural correspondiente en el que se expresa la manera de pensar, de sentir y de vivir los hombres y la suya propia⁸.

II.1. Inculturación de la fe en la lógica encarnatoria de lo cristiano

Esta relación sigue de modo general un movimiento encarnatorio realizado en un juego dialéctico con distintas intensidades en sus pasos concretos. La fe, por movimiento general, se encarna en distintos contextos culturales que siempre son anteriores. Este es un movimiento natural, constitutivo y permanente del cristianismo que prolonga el movimiento de encarnación de la revelación divina que se formaliza como palabra de Dios en palabras humanas. La revelación es la misteriosa presencia elocuente de Dios que el hombre acoge en su cuadro humano de comprensión, expresión y acción. Esto tiene su culminación en Jesucristo que como revelador escatológico es el mismo Verbo eterno que lleva al extremo el movimiento encarnatorio en la Encarnación que significa hacerse hombre y asumir una historia, una cultura, una tradición religiosa, una lengua, unas costumbres, unas posibilidades y unas limitaciones⁹.

La revelación divina para ser efectiva comunicación al hombre se formaliza siempre en formas humanas y este movimiento encarnato-

nº 59, un reconocimiento explícito desde la fe: «La Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana y especialmente la de las ciencias».

⁸ Así GS 62.

⁹ Como afirma el Documento de la CTI *La fe y la inculturación* (nº 5) de 1984, citando una enseñanza de Juan Pablo II, «la Encarnación del Verbo ha sido también una encarnación cultural»; ver Id., II, 8-22.

rio es prolongado por la fe a lo largo de espacio y del tiempo. La fe es acogida de la revelación divina desarrollada en el correspondiente marco cultural, por eso el cristianismo como experiencia de la Palabra de Dios siempre está encarnado, incardinado, formulado, vivido, anunciado, en un contexto cultural, el de los hombres que lo viven y lo transmiten. Todo lo cristiano se da siempre y solamente inculturado: el anuncio de la palabra, el pensamiento teológico, la praxis celebrativa, la construcción de la justicia del Reino e incluso y más radicalmente, la misma experiencia de Dios, que es vivida por unos individuos y unas comunidades cuya sensibilidad religiosa también está culturalmente moldeada.

Esto que decimos del cristianismo hay que decirlo en términos generales de la religión que es siempre, también, un fenómeno cultural. Culturales son las expresiones de lo religioso en sus textos sagrados, sus conceptos teológicos, el sistema simbólico, el culto, el arte, la vertiente moral, su organización, etc. Y sin embargo, la religión en cuanto experiencia originaria del hombre, irreductible a cualquier otra, experiencia de lo Absoluto trascendente a este mundo, trasciende también la cultura y es, como veremos, raíz y principio esencial suyo.

El cristianismo nació inculturado, en Israel, en un marco de cultura judía con elementos greco-romanos y desde esa conformación primera se fue implantando en distintos entornos culturales, con esfuerzo, con creatividad, con riesgos, con aciertos y más de una vez con soluciones menos logradas, por defecto o por exceso. Esta inculturación, efectivamente, es una operación siempre delicada porque supone distinguir con mucha finura lo que es la sustancia de la fe o de la revelación y verterla en nuevas estructuras culturales. Una tarea que requiere, además, una notable libertad de espíritu para no apegarse a inculturaciones de lo cristiano que han perdido actualidad, expresividad y eficacia.

Pero si es precisa una cierta audacia, es una tarea permanente del cristianismo, cuando penetra en lugares nuevos con estructuras culturales lógicamente distintas, o bien cuando estando en el mismo lugar el correspondiente marco cultural evoluciona y para seguir presente y activo debe asumir las nuevas formas culturales. Lo delicado y complejo de la inculturación es que es traspaso de cultura a cultura. No existe lo cristiano que no esté ya inculturado, y por eso la inculturación como paso de un marco a otro es un proceso profundo y exigente. En ese camino histórico, sincrónicamente, a la misma hora, el cristianismo presentará distintas conformaciones culturales según

los lugares. En rigor, no cabe hablar de distintos cristianismos, pero es evidente que la fe se presenta en cualquier momento histórico con muy distintas configuraciones culturales, con notable diversidad de rostros aunque todos tengan la misma alma¹⁰. De este modo, en cada inculturación formalmente desarrollada hace aparición un nuevo perfil de lo cristiano, en su poderosa capacidad de reformularse en distintos marcos culturales¹¹.

II.2. Encarnación en la dialéctica de afirmación/negación/plenificación

En este proceso de encarnación permanente la conciencia cristiana debe llevar a cabo un juego de relaciones con las estructuras culturales correspondientes que se puede describir mediante la dialéctica del asumir, corregir y plenificar. Este juego dialéctico, descrito de forma bastante tradicional con los pasos de afirmación, negación y plenificación, es el que desarrolla el cristianismo ante toda realidad de valor y sentido exterior a él, empezando por el propio Antiguo Testamento, y luego las religiones no cristianas, la cultura, la filosofía, las ideologías, el mismo acontecer histórico, etc. Según hemos dicho, toda cultura es una emergencia de lo humano y por tanto inevitablemente ambigua. Cualquier marco cultural está provisto de valor y de contravalor, y la fe asume lo que puede asumir para encarnarse en él, niega o rechaza lo que no es positivo, y aquello que ha llegado a acoger lo perfecciona con la verdad y el amor propios del misterio cristiano.

Merced a una inculturación regida por esta dialéctica bien llevada, la fe cristiana por un lado evita quedar aislada, incomunicada e incomprendida, evita caer en los modos de lo esotérico o lo sectario, de un dogmatismo o un integrismo que solo se pronuncia en los registros de la denuncia y la exigencia, sin prestar atención al destinatario y a su mundo humano. Y por el otro extremo, evita la disolución de su identidad, sumergida en cualquier modo o moda cultural, dando lugar a las

¹⁰ «A medida que el Evangelio entra en contacto con áreas culturales que han permanecido hasta ahora fuera del ámbito de irradiación del cristianismo, se abren nuevos cometidos a la inculturación...», *Fides et Ratio* 72.

¹¹ «El nuevo rostro de la fe, en una situación cultural inédita, no es una absorción de la fe en la cultura, sino el nuevo rostro cultural de esa misma fe», H. Denis, *Teología. ¿Para qué? Los caminos de la teología en el mundo de hoy*, Bilbao 1981, 143.

formas decadentes de un cristianismo, liberal burgués o revolucionario, en las que la fe no es más que un baño, un pretexto o una coartada¹².

En el desarrollo concreto de esta dialéctica tiene lugar la presencia de lo cristiano en el mundo como principio de gracia y salvación, acogiendo y elevando aquellos fenómenos de suficiente valor humano y desechando lo que no puede ser asumido. Las culturas en su valor objetivo no vienen a menos en este contacto con la realidad cristiana, al contrario. En su extraordinario valor humano, el Evangelio no violenta la cultura, no impide la conservación de su identidad propia en lo que esta tenga de verdadera promoción de lo humano en modos o acentos propios. Para el patrimonio de humanidad de un marco cultural determinado, el contacto con el cristianismo es siempre benéfico porque ese capital de valor es reconocido, reorientado y recibe un nuevo impulso en pos de la mejor comprensión y realización de lo humano que es su naturaleza propia¹³. De hecho, una convicción fundamental de la fe cristiana, que expresaba la Encíclica *Fides et Ratio*, es la relativa apertura propia del hombre hacia lo universal y lo trascendente, de modo que el encuentro con la fe cristiana puede acontecer con alguna naturalidad¹⁴. Y sobre todo, como afirmaba la misma Encíclica, lo que en particular puede aportar la fe a las culturas es «la verdad inmutable de Dios» revelada por Él en la historia y la cultura de un pueblo¹⁵, es decir, una referencia absoluta que es la del Absoluto personal que es Dios que puede ser reconocida y vivida en la trama inmanente de la historia y la cultura de los hombres.

Y con este movimiento de asunción y plenificación, la fe desecha del contexto cultural lo que no puede ser acogido, lo cual, quizá, deba ser formalmente denunciado. Hay que pensar que, en general, lo que el cristianismo desde la revelación divina no puede asumir lo va a tener que denunciar porque seguramente sea casusa de inhumanidad o de deshumanización. Factores negativos no escasean en las culturas en las que florecen fenómenos que no se subordinan a la perfección integral

¹² Ver al respecto H. Fries, «Zum Interdependenz von Theologie und Kultur», en AA. VV. *Herausforderung. Die Dritte Welt und die Christen Europas*, Regensburg 1980, 113.

¹³ Como afirma el documento de la CTI, «el Evangelio, donde se implanta, impone frecuentemente incluso una conversión de las mentalidades y una enmienda de las costumbres», Introducción, 6.

¹⁴ «Toda cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia una plenitud. Se puede decir, pues, que la cultura tiene en sí misma la posibilidad de acoger la revelación divina», Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 71, Ver Id., 70. Cf. También el Documento de CTI, I.7-8.

¹⁵ *Fides et Ratio*, 71.

de la persona, la comunidad y la entera sociedad. Fenómenos opresivos, alienantes, que degradan la verdadera naturaleza de la cultura, en los que ésta, apartada de su fin natural que es la promoción de lo humano, es forzada a servir a intereses del poder político y económico¹⁶. Una situación de especial gravedad que la fe debe denunciar es la privación del derecho a la cultura que por todo lo dicho y como siempre ha enseñado la Iglesia¹⁷, constituye un atentado contra las personas en cuanto bloquea su derecho inviolable un recto desarrollo humano, individual, comunitaria y socialmente. Ante tales deficiencias graves, con toda sencillez y cordialidad, sin apetencias de poder, guiada solo por la voluntad de servicio a los hombres, la fe y la comunidad cristiana se sienten y han de obrar como instancia crítica. Sabiendo que esta actuación con frecuencia no es bien recibida y desata rechazos que pueden ser virulentos, pero también en la firme persuasión de que también en esta denuncia necesaria de las degeneraciones de la cultura, el cristianismo está obrando saludablemente.

Ciertamente, en la dialéctica que señalamos se hace patente la convicción radical de la fe relativa a su superioridad ante cualquier marco cultural. Desde el momento en que se reconoce la realidad de una palabra divina expresada en formas y estructuras de la cultura humana, es evidente la trascendencia de aquello que es reconocido como revelación de Dios. Como afirma el documento de la Comisión Teológica internacional (CTI), «la Palabra de Dios no podría identificarse o vincularse de modo exclusivo a los elementos de cultura que la transmiten»¹⁸. Firme, pues, en su trascendencia como portadora de la revelación de Dios, la fe juzga, acoge o recusa, las culturas humanas. Por eso no se liga de modo exclusivo e indisoluble a un marco cultural concreto, no canoniza ninguna cultura que como todo lo humano padece sus carencias y ambigüedades y por eso también, al mismo tiempo, no se niega a entrar en relación con ninguna¹⁹. Ninguna cultura, por tanto, puede colocarse como factor superior que juzga el misterio cristiano, aunque lo desee hacer. La fe, de hecho, advierte la pretensión de autoabsolutización de la cultura o de las culturas, convertidas en criterio rector del pensamiento y la vida, lo cual es particularmente cierto

¹⁶ Véanse al respecto las advertencias de GS 59.

¹⁷ Ver GS 60.

¹⁸ CTI, *O. c.*, Introducción, 6. Como dice J. M.^a Rovira Belloso, la fe «se distingue de la cultura. Ella es el término escatológico de las culturas humanas», *O. c.*, 150.

¹⁹ Ver GS 58, CTI, *O. c.*, I.10.

en las sociedades contemporáneas. Entre otros, R. Guardini señalaba cómo a la pretensión moderna de autonomía del hombre y del mundo sigue la idolatría de la cultura: la evidencia de la fuerza de los valores del mundo es tan grande que el espíritu se siente tentado de tomarlos como autónomos y ver en ellos, en la cultura, el último sentido de la existencia. Entonces nace el culto a la cultura²⁰. Entonces el criterio culturalmente más abundante o más influyente es la verdad a seguir; el sentir mayoritario, «tendencias» dominantes, se tornan el criterio de autenticidad insoslayable.

En la dialéctica señalada, toda cultura que entra en contacto con el cristianismo resulta de un modo o de otro afectada, tal contacto supone un enriquecimiento indiscutible para las culturas que de hecho da vida en mayor o menor medida a una realidad nueva²¹. El encuentro tiene lugar cuando y en cuanto la fe anuncia el Evangelio. Un dato de la mayor importancia que recuerda la Constitución Pastoral del Vaticano II es que la contribución de la Iglesia a la cultura humana tiene lugar cuando cumple su misión propia que es anunciar el Evangelio. La Iglesia, como afirma la misma Constitución *Gaudium est Spes* poco más adelante (GS 62) ha contribuido mucho al progreso de la cultura; el encuentro de la fe con las diversas culturas ha dado vida, pero es la misma evangelización, su obra propia para la cual existe, la acción de la que derivan las grandes aportaciones que hace el cristianismo²².

II.3. Figuras históricas de realización de la dialéctica

Si miráramos al desarrollo de la relación dialéctica de la fe con la cultura, advertiríamos cómo en el interior de la Iglesia hay fuerzas que tienden a una encarnación más resuelta en el marco cultural correspondiente valorando de modo positivo dicho marco o no percibiendo de modo especialmente agudo que lo específico de la fe cristiana difiera tanto de él. Y a su lado, casi siempre, otras

²⁰ Sobre esto también advertía GS 57: «Hay el peligro de que el hombre, confiado en exceso en los inventos actuales, crea que se basta a sí mismo y deje de buscar ya cosas más altas».

²¹ Como sostiene la encíclica *Fides et Ratio*, 70, «el encuentro de la fe con las diversas culturas de hecho ha dado vida a una realidad nueva».

²² Ver GS 58, porque como decía Pío XI en el texto que cita ahí la Constitución, el objetivo de la Iglesia es evangelizar, no civilizar. Civiliza, enriquece la historia, la cultura, la sociedad, en cuanto evangeliza.

fuerzas que por el contrario desean menor compromiso con las culturas humanas, defendiendo una baja encarnación de lo cristiano cuya trascendencia y novedad es evidente y que se debe conservar en las formas más puras, o bien asumiendo modos de presencia en el mundo de los hombres sumamente radicales, muy a contracorriente de la cultura ambiental.

En lo que hace a la concreta realización del juego de relaciones descrito, la fe cristiana ha vivido tiempos en que ha podido ser promotora con especial empuje de una cultura que por lo mismo ha llevado su sello propio. Se ha dado esta poderosa creatividad de lo cristiano cuando no había en el entorno histórico-social otros factores de generación cultural que impidieran que la fe se hiciera presente en el mundo con tanta fuerza que alumbrara una cultura inequívocamente suya, aun con sus impurezas y contradicciones respecto a la novedad evangélica. Si se tomaban elementos del mundo precedente, el empuje creador de la fe fue tan poderoso que creó sus propias formas en las cuales encarnarse.

Esto ha ocurrido, indudablemente, en la cristiandad medieval de Occidente y ocurrió por esos mismos siglos y en los venideros, en formas propias, en Bizancio. En el Medievo occidental, la Iglesia y el mundo, la fe y la cultura, diseñaron una unidad viva, aunque compleja y rica en tensiones. Entonces la fe cristiana siguió asumiendo elementos de la cultura anterior como el derecho o la arquitectura de Roma, la filosofía o la astronomía griega, algunos aspectos del mundo germánico, etc. Por tanto, siguió adelante el dinamismo encarnatorio, pero muy amortiguado porque sobre él y sobre la dialéctica descrita la misma fe era capaz de crear formas culturales propias. En la cristiandad occidental, la fe impulsa con extraordinaria fuerza un arte, primero el románico y luego el gótico, impulsa la conservación del saber mediante la edición manual de libros y la creación y el cuidado de las bibliotecas, impulsa la agricultura y la explotación de los bosques, impulsa la educación y la investigación mediante las universidades, impulsa la hospitalidad y la asistencia social a pobres y enfermos, etc. Un rico complejo cultural floreció durante siglos conformado hondamente, desde su inspiración primera, por la fe cristiana.

Siglos más tarde, en la Contrarreforma, el catolicismo, sobre todo en Italia, España, en la Alemania católica o en Austria, asumida ya la Reforma protestante como hecho sin marcha atrás, emprende una andadura histórico-cultural propia y alumbró el Barroco, un espléndido

ciclo cultural de gran creatividad. La cultura barroca, con fuerte personalidad y poderosa inspiración, ahora católica, plasma en las artes plásticas, la música, la literatura, el pensamiento, la mentalidad y las formas de vida, la posesión segura de un sentido de la vida, la firmeza en la verdad católica vivida, su confianza en Dios y en el mundo, el gusto por esta vida acompañado de la serena certeza sobre el más allá. Pasado el trauma de la ruptura protestante, pasadas las terribles Guerras de religión, se alumbraba en el XVII, la cultura barroca en el gran siglo de la restauración católica.

Hoy, en el mundo occidental, las culturas ambientales en muchos aspectos, y a veces muy determinantes, se hallan a mucha distancia de la fe cristiana. Desde la Ilustración, la dualidad entre cristianismo y cultura se ha ido convirtiendo cada vez más en una dura antítesis o en términos sumamente alejados que apenas colisionan, separados ya por un mar de indiferencia. En esta situación, desde la fe el momento dialéctico de la negación se amplía considerablemente²³, lo cual dificulta que pueda hacerse presente en esos contextos culturales. En esta tesitura, con los elementos de encarnación que sean propios de su sustancia, la fe agudiza su perfil contracultural proponiendo su visión alternativa del mundo y de la historia, del hombre y su quehacer. Esa misma circunstancia obliga a buscar con mayor cuidado posibles puntos de inserción positiva en el marco cultural, que aun estando en tantas cosas tan lejano de la verdad cristiana, no ha de carecer de posiciones que se puedan tomar como espacio de conexión.

III. LOS AGUSTINOS EN EL MUNDO DE LA CULTURA

Tras este cuadro, forzosamente breve, sobre el fenómeno de la cultura y las diversas relaciones que con él mantiene la fe cristiana, abordamos ya lo que puede ser la aportación que los Agustinos puedan ofrecer al respecto. El asunto es también de gran amplitud y aquí solo puedo dar algunas indicaciones sobre lo que a mi juicio es más pertinente en el momento actual y desde una perspectiva propositiva. Es claro que la cuestión puede abordarse desde una perspectiva histó-

²³ «No pueden ser vehículos directos de la fe, ya que muchos de sus presupuestos no son ni cristianos ni cristianizables, O. González de Cardedal, «Evangelio de Dios y humanidad del hombre», en J. María Lea (Ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje al P. Juan Alfaro, S. J.*, Bilbao 1989, 521.

rica y así se ha hecho ya²⁴ porque ese trabajo es necesario, pero aquí pretendemos más bien ofrecer alguna propuesta para el presente. Y en orden a ese fin, el paso primero es fijar la atención en el sujeto de esta acción cultural que somos los Agustinos para considerar lo que como tales Agustinos, desde esta identidad, se puede ofrecer. Por otro lado, por mor de la importancia objetiva del fenómeno de la cultura, siendo algo tan sustancial como ya señalamos, el compromiso que se tenga al respecto ha de implicar profundamente a quien trabaje en ello, ofreciéndola desde su identidad personal o institucional más aquilatada que en este empeño alcanzará una alta realización.

III.1. Instancias determinantes de la contribución cultural de los Agustinos

Y teniendo en cuenta lo que los Agustinos son, entendiéndolo en este momento religiosos y religiosas de la Orden y la Familia agustiniana, creo que lo que sea su aportación cultural se debe situar abierta y explícitamente desde la fe cristiana y en función de su mejor realización, desde la condición de religiosos y desde la tradición espiritual de San Agustín que heredamos. Antes de proponer objetivos concretos es indispensable afirmar, aun con brevedad porque son cosas bien conocidas, estas tres instancias inspiradoras desde las cuales ha de brotar con naturalidad nuestra aportación cultural al mundo y a la Iglesia.

Dada la índole cristiana y eclesial de lo agustiniano, cualquiera que sea su contribución ha de estar en relación formal con el empeño por hacer presente y realizar esa identidad cristiana —en virtud de la cual existe— en cualquiera de sus aspectos: anuncio, formación, celebración, servicio, etc. Una actividad que no tuviera nada que ver con la fe, enteramente secular, independiente de la novedad cristiana o de las tareas de la Iglesia, no me parecería propia de un individuo o de una institución como los religiosos agustinos que son una entidad cristiana y eclesial y que en todo lo que llevan a cabo han de realizar esa identidad que es constitutiva. No pretendo con esto negar la

²⁴ Ver, p. e., en lo que se refiere al ámbito español, I. Rodríguez – J. Álvarez, *Labor científico-literaria de los agustinos españoles*, Valladolid 1992; T. Aparicio López, *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y la cultura*, 2 vol., Valladolid 1988 y 1996.

legitimidad de tareas seculares porque la secularidad pertenece a toda vocación cristiana, pero si se asumen deben estar en relación interna y externa, por tanto bien reconocible, con la identidad cristiana que debe encontrar en ellas una adecuada realización. Y en este asunto, como en tantos otros, existe una graduación, es decir, hay quehaceres que dentro de su índole mediadora expresan de modo más directo la identidad cristiana y otros, que en su mayor autonomía secular, la hacen presente de manera menos inmediata o en muy menor medida y por tanto de modo menos testimonial. Parece obvio que dentro de esa graduación, cuanto más explícita e íntegramente se haga presente la identidad cristiana en una actividad, más propia será ésta de personas que por definición son miembros vivos del cuerpo de Cristo de quien y para quien viven.

A propósito de la vida consagrada, recordemos que hoy es entendida y vivida en la Iglesia como carisma, don particular del Espíritu para edificación interna de la propia comunidad cristiana y para realización de su misión de hacer presente en el mundo el Reino de Dios²⁵. Y que lo específico de este carisma es una especialísima configuración del consagrado, que en virtud de esa gracia del Espíritu divino asume modos fundamentales de la humanidad de Jesucristo como forma de la propia humanidad personal: su libertad, sobriedad y solidaridad ante los bienes de este mundo; la consagración del complejo afectivo, sexual y procreador a la causa del Reino; su obediencia al Padre vivida en sometimiento al proyecto de una tradición y una comunidad suscitada por el Espíritu. Y con esto, el desarrollo de un ámbito especial de comunión cristiana, la que brota de la salvación de Cristo, con otras personas consagradas y una plena dedicación, en las formas que sea, a la Causa del Reino de Dios inaugurado en la historia por Jesús Nazareno y como este mismo. La consagración religiosa, como se observa en especial en los votos, es una configuración radical del yo personal, afecta a las profundas estructuras de la naturaleza humana como son la posesión material, la afectividad y la voluntad y sólo se puede entender como acontecimiento verdaderamente sobrenatural.

Finalmente, respecto de la tradición agustiniana dentro del ancho cauce de la vida consagrada, quiero mencionar brevemente dos aspec-

²⁵ Sobre esta identidad teológica y eclesial de la vida consagrada puede verse con más detalle nuestro estudio *Signum communionis. El carisma de la vida consagrada en la comunidad eclesial*, Madrid 2016, 25-112.

tos principales que son, desde las primeras palabras de la Regla de S. Agustín, la intensa experiencia contemplativa ante el misterio de Dios, con una llamada especial a cultivar la vía de la interioridad, y la ulterior acentuación carismática de la comunión de vida en función de la búsqueda de Dios, para buscarlo juntos. Y con estos aspectos, que son indisociables, otros derivados de la misma figura de Agustín y de la realización histórica de su legado, hecha con alguna creatividad, por la Orden Agustiniiana en su historia. Y me refiero al cultivo del pensamiento teológico, la obra evangelizadora y la educación, la lucha por la justicia del Reino.

Desde estas tres instancias, que son normativas en cuando hacedoras de nuestra identidad, nos preguntamos qué podemos aportar a la cultura. Una observación que cualquiera podría hacer en este momento es que la respuesta tenga presentes los distintos marcos socio-culturales y religiosos. Ciertamente, el destinatario puede ser muy diverso y ha de tener distintas expectativas, necesidades y capacidades de acogida. Teniendo esto en cuenta, en lo que señalo a continuación me refiero especialmente a las sociedades occidentales que yo conozco algo más y en las que los Agustinos tienen una presencia muy abundante. Dada la limitación del espacio, he decidido presentar los cuatro elementos que siguen a continuación, que entiendo son fundamentales en orden a un proyecto cultural como Agustinos.

III.2. Cuatro aportaciones a la actual cultura occidental

Testimonio del Dios vivo. El radical religioso de la cultura

En primer lugar, creo que la propuesta más propia, más específica, más provocativa, quizá también para nosotros mismos, es la relativa a los valores religiosos. Aunque nada debería sorprender que como personas consagradas, nuestra principal tarea, el compromiso más querido y trabajado, sea ser testigos de Dios, y esto en la firme convicción de que con ello se hace una aportación decisiva a las culturas humanas. Hacerse presentes hoy en las sociedades avanzadas como signo de una entrega radical a Dios, suscitar con el ejemplo y con el discurso la pregunta por Dios en una cultura que se cierra y se empobrece en los reductos de la inmanencia, es parte esencial de la misión de una vida que se llama vida religiosa. Asumir hoy el testimonio de Dios, ser portadores, intérpretes cualificados de su presencia en los páramos

del secularismo y la indiferencia religiosa por los cuales camina la fe, eso es la tarea primera y primordial de quienes han hecho de la entrega a Dios, de la configuración radical a Jesucristo, la empresa de la vida. Y esto, como digo, en la firme convicción de estar aportando así el radical más necesario y más fecundo al correspondiente marco cultural. Seguramente sin mucha hipérbole Daniélou escribía hace ya bastantes años que un mundo que se construye sin adoración será un mundo inhumano²⁶.

Todas las grandes culturas y las grandes civilizaciones en la historia de la humanidad han tenido una vigorosa raíz religiosa. No ha habido sociedad o cultura sin religión por motivo de la íntima relación que vincula la religión al fundamento axiológico de la cultura. La experiencia religiosa ha sido una componente primaria y central de la actividad histórica del hombre en el trabajo material, la ética y el derecho, la creación artística, la organización socio-política, el pensamiento filosófico, el juego y la fiesta. La religión no es una estructura secundaria de la sociedad humana, no es un epifenómeno como decía Marx, sino una dimensión esencial, porque no puede haber cultura sin lo que es la experiencia religiosa entendida, con Zubiri como religación a un principio fundante de todo. Es conocida al respecto la interpretación de Paul Tillich que habla de la religión como la sustancia de toda cultura, la cual sería la forma de toda religión: «La religión como preocupación última («ultimate concern») es la sustancia que da significado a la cultura y la cultura es la totalidad de las formas en las cuales se expresa el interés, la preocupación fundamental. Dicho en breve: la religión es la sustancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión»²⁷. Max Weber, no obstante su escepticismo religioso, colocaba a la religión en el centro de su teoría de la cultura y de la sociedad. Para el padre de la sociología contemporánea la religión proporciona la perspectiva amplia en la que un grupo social considera el mundo, la propia actividad, la tierra a la que pertenece, el tiempo que regula la vida y su futuro, incluida la muerte. La religión constituye la matriz del significado y del sostenimiento de los valores²⁸.

²⁶ J. DANIELOU, «Puesto de los religiosos en la estructura de la Iglesia», en G. Baraúna (Ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, vol. II, 2ª ed., Barcelona 1966, 1123.

²⁷ P. TILlich, *Theology of Culture*, London-New York, 1959, 42.

²⁸ M. WEBER, *Sociología de la religión*, Madrid 1997.

En cuanto experiencia originaria del hombre, irreductible a cualquier otra, experiencia de lo Absoluto divino, la religión es trascendente a la sociedad, la cultura y la historia humana y desde esa trascendencia es principio esencial y raíz suya²⁹. En tal sentido escribe Christopher Dawson, autor de valiosos estudios filosóficos sobre la cultura y sus relaciones con la religión: «A través de la parte más ilustre de la historia de la humanidad en todos los siglos y en cualquier estadio de la sociedad la religión ha sido la fuerza central unificadora de la cultura. Ha sido custodio de la tradición, preservadora de la ley moral, educadora y maestra de sabiduría... No podemos entender las estructuras íntimas de una sociedad si no conocemos bien su religión. No podemos comprender sus conquistas sociales si no comprendemos las creencias religiosas que están detrás de ellas. En todas las edades las primeras elaboraciones creadoras de una cultura son debidas a una inspiración religiosa y destinadas a un fin religioso. La religión está en los umbrales de todas las grandes literaturas del mundo. La filosofía es un producto y un retoño que retorna continuamente a la religión como a su progenitor»³⁰.

No puede hacerse mejor servicio a la sociedad y la cultura que el testimonio y el ofrecimiento de la experiencia religiosa con todo lo difícil que esto es hoy en el mundo occidental. Cultura sin misterio y esperanza trascendente, culturas clausas en la finitud, adaptan al hombre a un régimen de impotencia para hallar un sentido nuevo en medio de las gravísimas contradicciones de la historia, un sentido trascendente que esas culturas no pueden dar. Y en esta tarea de testimonio del radical religioso hay que decir que cualquier mediación ética o humanista que se asuma ha de mantener perfectamente viva y explícita en todo momento esa raíz religiosa, misteriosa, la experiencia de lo Absoluto personal que llamamos Dios que es su identidad propia a la que se quiere servir. Es necesaria una vigilancia sobre las mediaciones para que no se conviertan en el fin, o mejor una vigilancia sobre nosotros mismos para no asentarnos en las mediaciones que pueden ser mejor aceptadas por el entorno humano y a nosotros nos pueden reportar algún relevancia social. Toda mediación ética, humanista o humanitaria de la Iglesia en el cumplimiento de su misión en el mundo requiere muchos cuidados. No se olvidará nunca, como muy

²⁹ Ver CTI, *Fe e inculturación*, I,8-9.

³⁰ Ch. DAWSON, *Religion and culture*, London 1948, 49-50.

bien ha formulado F. Böckle, la imposibilidad de definir la religión por la ética, por tanto por los valores humanos y la formación en los mismos: la religión tiene la peculiaridad de que sólo puede desempeñar una función ética cuando no se la define por ella; donde la religión se define por su función ética, pierde su función como religión y se torna inoperante³¹. Es decir, la religión es efectiva, efectiva culturalmente, cuando es religión, cuando vive y propone abiertamente el reconocimiento de lo Absoluto que puede y debe fecundar todo lo relativo de las cosas humanas. Porque cuando en una cultura nada hay trascendente y esencialmente superior y por lo mismo inalcanzable y normativo, cuando todo es relativo, cuando no hay más que relatividades, entonces está perfectamente trazada la pendiente del relativismo que es sustancialmente deshumanizador.

Es evidente, por lo demás, que desde la tradición religiosa agustiniana, este testimonio, la confesión del Dios vivo y verdadero, es una labor fundamental. No requiere mucha argumentación la fortísima dimensión contemplativa del Obispo de Hipona que radicalmente es un enamorado de Dios, un incansable buscador del rostro de Dios, un testigo imperecedero de la verdad de Dios³² y que a sus monjes proponía ante todo buscar a Dios juntos. También para ser fieles al radical contemplativo de la figura de San Agustín y su proyecto religioso, los agustinos tenemos hoy como contribución primera y primordial a las sociedades europeas el testimonio de lo Absoluto personal que llamamos Dios sin lo cual no seremos fieles a los hombres ni fieles a nuestra vocación de personas consagradas en el surco de la tradición agustiniana.

Por una cultura de la gratuidad

En segundo lugar, quiero señalar el fomento de una cultura de la gratuidad que a mi juicio debe ser también una aportación específica

³¹ Böckle sigue en esto a R. Spaemann: «Fe y conducta», en *Concilium* 138b (1978), 251-252. Sobre la mediación ética de la Iglesia en el cumplimiento de su función, véase la exposición crítica de G. Ruggieri, «Kirche und Welt», en W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie, III, Traktat Kirche*, Freiburg – Basel - Wien 1986, 273.

³² Desde la Iglesia y la teología ortodoxa se ha lamentado que se haya separado a Agustín del Oriente cristiano no percibiendo la elevada índole contemplativa de su pensamiento: E. Timiadis, *La Pneumatología ortodoxa*, Bilbao 1978, 170-171; ver A. Turrado, «La antropología de San Agustín en la controversia antipelagiana», en *Obras completas de San Agustín*, vol. XXXV, Escritos antipelagianos, Madrid 1984, 68.

desde la tradición agustiniana. Es conocida la contribución determinante de San Agustín en la defensa de la gratuidad de la salvación frente a pelagianos y semipelagianos de finales del siglo IV y principios del V. Si la teología de la gracia tiene en el Obispo de Hipona a uno de sus artífices principales, a mi entender hoy, el pensamiento que deriva de él y la obra cultural de los Agustinos, tiene un objetivo propio en lo que venimos llamando el horizonte, el principio, el primado de la gracia, la lógica del don, que como dinamismo general, antropológico y ontológico, está sugerido ya en la obra de Agustín. Este principio en su formulación más esencial reza: lo más importante sólo se puede recibir. Desde su misma existencia, cada hombre es resultado de una inmensa conjunción de gratuidades, la mayoría sin rostro ni nombre. Llega a un mundo habitable y a una comunidad humana que le acoge como hogar suyo y le introduce en el lenguaje con el cual toma posesión de la realidad y en una tradición de sentido que le orienta en su existencia. Así se instala el hombre, gracias a los demás y con ellos, en un mundo dotado de un poderoso coeficiente de valor y sentido. Cuando después actúa creativamente con su propia razón y su libertad está laborando sobre posibilidades que han ofrecido tantos que le han precedido y acompañado. Es evidente la presencia del mal, de la mezquindad, del egoísmo irreductible, pero no obstante su peso a cada instante prevalece la generosidad que lleva adelante la historia de los hombres.

Pero es la entera realidad la que es sostenida por un dinamismo desinteresado de conjunción de diversidades, por una lógica de agregación en la cual la orientación, el vector más determinante, es la formación de unidades superiores a la que sirve cada individualidad. Así se constituye el mundo en su hermosura en la que se expresa y refulege la gracia hacedora, porque nada hay más gratuito y más espléndido que la belleza que es constitutiva de cada ser y que es la cifra final de la gratuidad que todo lo sostiene. Sabemos que en el plano biológico cuando se rompe este dinamismo altruista de agregación que alumbró la esplendidez del ser aparece el cáncer como anomalía que, sin dejar de ser natural, rompe ese movimiento en las células de un organismo y provoca inexorablemente su destrucción.

El reconocimiento y el seguimiento del principio de la gracia pueden conducir al umbral del principio absoluto de todo don. Cuando se comprende que un dinamismo de gratuidad sustenta la realidad entera, alumbró la vida y sostiene al hombre, la razón se pregunta por su origen y naturaleza última. ¿Cuál es la fuente de este movimiento

de entrega generosa que se impone en la marcha de la realidad del mundo y del hombre? ¿De dónde este código de gratuidad, más allá de lo estrictamente debido, que todo lo sostiene cual verdadero principio ontológico? ¿No es lo más razonable, más allá del azar ciego, un principio personal de quien provenga un mundo ordenado, no obstante sus estrecheces, por una lógica de gratuidad que tiende a la comunión? El cristianismo desde el misterio de la encarnación de Dios y el escándalo de su muerte en la Cruz ilumina esta lógica de lo gratuito, ensalza y consagra el exceso como forma propia e introduce en la vida de fe sostenida por la gracia. La existencia cristiana se construye sobre el don perfectamente inmerecido, sobre la gratuidad más depurada, hasta que San Pablo pueda preguntar: «¿Qué tienes que no hayas recibido?» (1Cor 4, 7).

En nuestro tiempo, el desarrollo de una cultura de la gratuidad se ha ido convirtiendo en una necesidad perentoria³³. Urge fomentar una manera de entender y de vivir lo que es el hombre y las formas de su desarrollo en el mundo que reconozca formalmente el primado de la gracia. El hombre de la sociedad científico-técnica ha llegado a un punto de su desarrollo en el que de no reconocer el dinamismo de gratuidad que todo lo sostiene, que ha alumbrado el yo personal y lo ha sostenido, corre un serio peligro de deslizarse por la pendiente de la autodestrucción. Sin abdicar del duro afán de posesividad, que es por naturaleza insolidario, sin memoria viva de cuánto se ha recibido, sin el sentido de generosidad que dimana de esa conciencia, los hombres malamente pervivirán en este momento de su historia en el que las relaciones entre sí y con el medio natural exigen ya una lógica nueva sostenida por el respeto y el desinterés. La civilización planetaria a la que hemos llegado sólo será humana redescubriendo el principio de la gracia y el dinamismo de la comunión que, siendo la fuente de la vida, se han visto notablemente disminuidos en gran medida por algunas secuelas de la racionalidad dominante que de hecho ha dominado, sobre todo en Occidente, desde hace más dos siglos.

La salida del poder avasallador, cosificador y destructivo de esta racionalidad del dominio está en el reconocimiento de que lo más importante sólo se puede recibir —y por tanto sólo se puede dar—,

³³ Sobre la cultura de la gratuidad, con más amplitud puede verse G. Tejerina Arias, *La gracia y la comunión. Ensayo de eclesiología fundamental*, Salamanca 2015, 124-131, 599-614.

que una corriente de gratuidad y de receptividad sostiene la vida entera y que el afán desatado de posesión, en cuanto quiere ignorar ese principio ontológico, histórico, existencial, violenta la realidad, le impone una lógica extraña y la coloca en peligro de destrucción. La preterición del principio de la gracia reviste la mayor gravedad porque supone olvidar algo radical y determinante, que se es en cuanto puesto y afirmado por otros y que la entera realidad se ofrece como don y por tanto debe ser acogida y habitada con un profundo sentido de gratuidad y de gratitud.

Desde el legado de San Agustín, creo que los Agustinos deberíamos trabajar seriamente en pro de esto que hoy estamos llamando la lógica del don, sobre la que hay también pronunciamientos de interés de los tres últimos papas³⁴. Tenemos la posibilidad desde nuestra tradición espiritual de desarrollar la ontología, la antropología y las mediaciones prácticas que hoy exige una cultura de la gratuidad, revisando, si fuere menester, nuestros procedimientos, quizá sobre todo en la gestión del aparato institucional, a fin de que este planteamiento pueda razonado y testimoniado en el entorno cultural del modo más persuasivo.

Cultivo de la interioridad personal

En tercer lugar, y en continuidad interna con la lógica del don, creo que una precisa y preciosa contribución que podemos hacer hoy a las sociedades occidentales es la llamada al cultivo de la interioridad personal que como todos conocemos es un factor característico de la espiritualidad agustiniana que puede y debe desarrollarse culturalmente³⁵ y que es además camino de experiencia de Dios. Es una percepción absolutamente inmediata y universal la de la existencia propia como don. Nada más evidente que nadie se ha generado a sí mismo. Todos somos existencia recibida, nos han dado el ser pero, como hombres, nos lo han dado a nosotros mismos, nos han entregado a nuestra libertad

³⁴ Puede leerse al respecto G. Tejerina Arias, «El horizonte del don o la perspectiva verdadera», en A. Galindo García (Coord.), *Laudato seas mi Señor y ecología integral. Comentarios a la encíclica Laudato si' del Papa Francisco*, Salamanca 2016, 19-34.

³⁵ Aflora aquí las relación entre espiritualidad y cultura, que no se pueden identificar aunque sean en parte coincidentes, pudiendo afirmarse, en analogía con la fe religiosa, cierta trascendencia de la espiritualidad sobre las formas culturales cual factor de inspiración, al tiempo que una espiritualidad se desarrolla encarnada en un marco cultural al que llega a modelar de algún modo.

para ser un yo distinto, autónomo, lo cual es exponente preciso de la generosidad de la que venimos. El hombre, por tanto, se acoge, debe acogerse a sí mismo en lo que le han dado y ha recibido para empezar a hacerse por sí mismo. En esta aceptación agradecida de sí hay que situar el camino de la interioridad que implica una determinada antropología y supone un modo de ser de los hombres en todos los planos y sectores en que se desarrolla la vida, inspirando el aspecto más privado, la convivencia interpersonal, la producción y el consumo material, el ocio, etc. La interioridad proclama, antes que nada, el primado de la persona como ser espiritual gratuitamente creado, dotado de una constitución y de una verdad propia que es la primera ley de desarrollo personal a la que hay que atender y obedecer.

La interioridad implica recogimiento y centramiento para el viaje al fondo último del propio yo para conocerse y aceptarse. Interioridad es el radical sinceramiento personal, es acoger la revelación interior, la que dicta el propio espíritu porque el hombre como ser espiritual, se ins-pira a sí mismo. Interioridad conlleva la retirada necesaria del mundo exterior, no porque sea malo, sino porque el hombre posee ese centro personal que ha de acoger. Por eso hay que apagar ruidos, ecos, otras voces por dignas que sean, acallar tensiones, apetencias, malestares, despojarse de todo y no desear más que el sonido de la verdad de la que yo soy portador. Como dicen los versos Machado en su poema «Autorretrato», en una buena formulación de lo que estamos diciendo aunque quizá el poeta no estuviera hablando de la voz interior: «A distinguir me paro las voces de los ecos / y escucho solamente, entre las voces, una».

El hombre es siempre un ser esencialmente mundano, pero la rec-ta proyección exterior es un diálogo creador con el mundo desde la propia verdad que ciertamente en esa relación ha de ser contrastada y enriquecida. Vivir de espaldas a este reducto y a esa palabra personal es la alienación más grave que puede vivir el hombre. De ahí el llamamiento de tantos maestros del espíritu a volver al interior donde suena la verdad propia. No es que solo dentro del hombre habite la verdad, pero ahí habita aquella que a me ha de importar especialmente porque es la mía, es mi ley personal sin la que no puedo ser yo mismo. Hay momentos, pues, en que preciso atender solo al yo propio que es atender a lo que somos, no a lo que hacemos o tenemos, ni a las cosas ni siquiera a los demás, sino a nuestro ser mismo, a ese centro personalísimo por lo que somos y somos lo que somos.

Según la antropología cristiana, como enseña San Agustín, en el encuentro con la propia verdad interior, el hombre experimenta la presencia de Dios que lleva en sí en cuanto hecho a imagen y semejanza suya, de modo que la interioridad es una posibilidad natural de experiencia religiosa. No es el único camino y ni siquiera es suficiente, hace falta la revelación histórica que culmina en Jesucristo, pero cuando el hombre ausculta con sinceridad y entrega su verdad personal puede descubrir una presencia trascendente, la palabra, el designio, la presencia amorosa del Dios creador.

Es fácil constatar que en las sociedades occidentales, la cultura dominante no tiene especial aprecio por este cultivo de la interioridad. En esta cultura de las sociedades de la abundancia, muy condicionada por el conocimiento y la posesión de lo inmediato, propiciado esto a su vez por el inmenso desarrollo científico-técnico, hay al alcance una inmensidad de objetos de tenencia y consumo y en medio de esta abundancia material el hombre tiende a desarrollar su yo en las formas superficiales de la apetencia, la posesión, el disfrute de las cosas. La abundancia de bienes polariza el interés y la acción, y tantos hombres de este tiempo viven volcados hacia lo que es disponible, manipulable, ignorando con facilidad planos más hondos de su propia realidad personal. Y unido a esto, el enorme aprecio hacia la figura exterior que en el caso del hombre es culto a la forma corporal, y la vorágine informativa, donde todo es ávidamente exhibido, visto y conocido por todos, con escasa sensibilidad hacia lo que no se muestra y no se puede poseer de modo inmediato, hacia lo que solo con afán de verdad y con empeño se llega a contemplar con reverencia como son los reductos últimos de la propia interioridad.

En este contexto socio-cultural es una urgencia el desarrollo de una mentalidad y unas formas de vida más solícitas hacia la contemplación del yo recibido que es la gracia radical, hacia el cultivo de la interioridad espiritual de las personas. Pero por eso mismo, esta propuesta puede encontrar una acogida limitada, si bien existen también en nuestro entorno ofertas espirituales que proponen caminos de cultivo del yo interior. Desde la tradición agustiniana es evidente que en toda la amplia acción educativa y propiamente pastoral que se desarrolla aquí hay una línea de acción fundamental para la cual será preciso elaborar las mediaciones correspondientes. Somos sabedores de esto, lo hemos dicho muchas veces en muy distintos lugares y ocasiones. Somos también conscientes de que el empeño con que

se realice por parte nuestra esta labor es también indicativo de la coherencia de nuestro quehacer respecto de nuestras posibilidades y responsabilidades como agustinos. Recordemos cómo Juan Pablo II confió a los agustinos la misión de ser *pedagogos de la interioridad*: «Vosotros, queridos agustinos, sed los pedagogos de la interioridad al servicio de los hombres del tercer milenio que buscan a Cristo. A Él no se llega a través de un sendero de superficialidad, sino por el camino de la interioridad. Es san Agustín mismo quien nos recuerda que solo penetrando en el propio centro interior de gravedad es posible el contacto con la Verdad que reina en el espíritu (cf. *El maestro* 11,38). Para alcanzar felizmente este objetivo, punto de partida y a la vez meta, como observaba san Agustín en las Confesiones (cf. I, 1, 1), es necesario un trabajo de inmersión en sí mismos, de liberación de los condicionamientos del mundo exterior y de escucha atenta y humilde de la voz de la conciencia. Se abre aquí un vasto ámbito pastoral muy acorde con vuestro carisma»³⁶.

El cuidado del medio natural

Por último, en esta breve selección de tareas, me quiero referir a algo que hoy constituye una preocupación socio-cultural más generalizada que los tres aspectos anteriores. Constatamos que la cultura de las sociedades avanzadas con su distanciamiento de la fe y la tradición cristiana, cuando no su desdén, ofrecen pocos espacios de encuentro, que con frecuencia en su medio el cristiano tiene que navegar contracorriente, lo que más allá del encanto que puedan tener estas fórmulas, no resulta fácil. Si buscamos realidades culturales más acordes con lo cristiano en las que poder encontrarnos de manera más positiva con nuestros contemporáneos, el compromiso en favor del medio ambiente se nos ofrece hoy justamente así. Seguramente la Iglesia no haya sido la primera institución en la denuncia de la grave crisis ecológica y en las primeras reacciones frente a ella³⁷, y quizá hasta ahora mismo no faltan los cristianos que muestran muy escasa sensibilidad ante el problema. Pero desde el juicio que hoy puede hacer la conciencia

³⁶ JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Capítulo General de la Orden de San Agustín, 7 de septiembre 2001. Documentos y determinaciones*, nº 3, pp. 36-37.

³⁷ Sin embargo, no se deben olvidar algún pronunciamiento relativamente temprano, aunque breve, como el paso de la Carta apostólica *Octogesima adveniens* (14 mayo 1971), 21, que cita el Papa Francisco en *Laudato si'*, 4.

cristiana a partir de informaciones absolutamente indiscutibles, ya es una evidencia que estamos ante un problema de enorme gravedad y urgencia que exige cambios sumamente profundos en muchos aspectos de nuestro modo de habitar el planeta. Se hace necesario un nuevo paradigma cultural que afecta a los modos de desarrollo de la ciencia, la técnica, la industria, el comercio, la educación, los hábitos de vida, etc. Un nuevo paradigma cultural que en su raíz redefine la relación del hombre con la naturaleza, lo que supone una antropología distinta que supere la racionalidad instrumental, de una posesividad desatada, que acabamos de comentar.

En el fenómeno complejo que es el ecologismo la conciencia cristiana puede encontrar de todo. Hay estudios y propuestas de solución, como, por ejemplo, mucho de lo que publica el Fondo mundial para la naturaleza (World Wildlife Fund, WWF), verdaderamente admirables, o acuerdos prácticos a los que finalmente se consiguió llegar en la última cumbre de París (diciembre de 2015) sobre el cambio climático que solo pueden ser celebrados. Y con esto, análisis y soluciones de un ecologismo radical en su pretensión de re-naturalizar al hombre, de quitarle su superioridad sobre los dinamismos de la naturaleza que serían mucho más sabios que él y que culpan abiertamente a la antropología bíblica de ser causante del grave desequilibrio ecológico justamente por el dominio que ha otorgado al hombre sobre la naturaleza³⁸.

En este terreno puede y debe hacerse presente la fe cristiana con su propio juicio moral sobre la crisis ecológica y sus profundas alternativas. Solo una extraña miopía puede afirmar que la encíclica del Papa Francisco *Laudato si'* se desliza hacia una problemática socio-política que no es competencia de la Iglesia, cuando en realidad la crisis ecológica es una crisis global que exige replanteamientos radicales en los cuales el cristianismo tiene una palabra decisiva que decir. Y en esta problemática, los Agustinos, también. Es evidente que San Agustín no da soluciones al desequilibrio ecológico, pero su comprensión de la realidad del mundo, que es el plano sobre el que la fe puede hacer aportaciones necesarias, es de enorme riqueza y efectividad.

En la raíz de la comprensión del mundo que elabora Agustín está el fenómeno del orden, el *ordo*, el natural ordenamiento de las cosas, un elemento de tanta importancia que ha sido considerado un transcen-

³⁸ Hace ya treinta años que J. L. Ruiz de la Peña afrontaba estas acusaciones en su *Teología de la creación*, Salamanca 1996, 176-180.

dental del ser en su ontología. Desde la doctrina bíblica de la creación, Agustín afirma que las cosas han sido creadas como un proyecto y ésta es la razón de que exista un *ordo rerum* u *ordo universitatis*³⁹. Nada es real ni pensable fuera del orden, tender al ser es tender al orden y el orden produce ser: «La ordenación hace ser y el desorden no ser»⁴⁰. En este orden entran todas las cosas, las cosas están ordenadas en sí mismas y ordenadas entre sí en una disposición jerárquica, todo está ordenado con ese *ordo* transcendental que alumbraba la belleza del mundo⁴¹. Según Agustín, en el hombre hay impresa también una ley eterna que ordena que todas las cosas estén perfectísimamente ordenadas, es la razón o la voluntad de Dios que manda guardar el orden natural y prohíbe que se perturbe⁴² y tiene por misión mantener «ut omnia sint ordinatissima». Los que oyen, obedecen y siguen esta ley son los auténticos sabios según la definición clásica del término⁴³.

Este pensamiento, aquí apenas esbozado, hace presente que la contemplación de este orden transcendente del mundo y la instalación en él, bajo el signo de la responsabilidad moral, es fundamental en la realización existencial del hombre. Frente a tantos prometeísmos del hombre contemporáneo que ignorante del horizonte del don se ha arrogado la facultad de crear de la nada un universo de referencias porque nada normativo hay superior a la libertad del hombre, porque no existen indicaciones ontológicas o de sentido previas; frente al afán desbocado de explotación, posesión y disfrute de la naturaleza sin reconocer en ella un orden constitutivo con el que hay que entenderse porque dependemos de él, el pensamiento agustiniano llama a reconocer que la realidad y su sentido interno son anteriores, que una realidad recibida que nosotros no creamos nos precede y que tarea del hombre es la instalación positiva, contemplativa, agradecida y creadora en el horizonte de esa realidad ordenada y sensata que no puede ser violentada.

³⁹ *Del Orden* I, 1, 1; I, 7, 18.

⁴⁰ *Sobre las costumbres de los maniqueos*, II, 6, 8; ver *La Ciudad de Dios*, XX, 5. Cf. A. Uña Juárez, «San Agustín: belleza sensible y belleza del orden», en *La Ciudad de Dios* CCXII (1999), 198.

⁴¹ «Este concatenamiento de la criatura, esta ordenadísima hermosura, que asciende de lo inferior a lo superior y desciende de lo supremo a lo ínfimo, jamás interrumpida...», *Enarraciones* 144, 13.

⁴² *Del libre albedrío*, I, VI, 15; *Contra Fausto*, XXII, 27.

⁴³ *Del libre albedrío* I, IX, 19.

Debidamente expuesta, la comprensión de San Agustín de la realidad mundana, en la que de modo muy característico se anudan cosmología, ética, estética y teología⁴⁴, invita a cultivar la posibilidad fascinante de contemplar la verdad, el orden, la belleza de la realidad y de asentar en esa corriente de sentido la propia existencia. Estos son radicales vivos de una nueva racionalidad, de una nueva cultura que es preciso ir pergeñando para superar el gravísimo desequilibrio ecológico que hemos provocado los hombres. En toda la actividad pastoral y educativa desempeñada tenemos el deber de introducir en esta convicción profunda de que existe un horizonte de verdad, de bondad y de valor anterior y en alguna medida superior, que todo ser tiene sentido y dignidad, que la transformación del medio natural por mano del hombre debe hacerse con respeto, sin soberbia ni avaricia que son pecados capitales causa de muchísimos desórdenes, en un diálogo creador que requiere madurez de la inteligencia y del corazón. Es preciso, en definitiva, formar y transmitir una sabiduría nueva para habitar el mundo que es el hogar que Dios hizo para los hombres, una sabiduría que anime una cultura verdaderamente humanizadora.

IV. CONCLUSIONES

Los cuatro aspectos señalados se hallan en relación entre sí; si no forman un proyecto amplio, sí mantienen una trabazón interna. Para concluir, podemos explicitar el ordenamiento de estos elementos en la perspectiva de un proyecto cultural, que, obviamente, debería incorporar más aspectos. Por ejemplo, el pluralismo religioso que se intensifica en nuestras sociedades. La religión, como dijimos, es también un hecho cultural y hoy en Europa la fe cristiana está llamada a confrontarse, como quizá nunca antes, con una amplia diversidad de religiones con su propio patrimonio cultural⁴⁵. Otro fenómeno de la mayor importancia es la reivindicación del ser y de la función de la mujer en la sociedad. Hay una sensibilidad y una cultura feminista en la que, como en tantos otros fenómenos, los cristianos encontramos de todo. También en la misma Iglesia hay un feminismo cristiano

⁴⁴ R. WILLIAMS, «Creación», en A. D. Fitzgerald, *Diccionario de San Agustín*, Burgos 2001, 352.

⁴⁵ El documento de la CTI, *Fe e inculturación* ya dicaba un espacio notable a esta confrontación cultural con los no cristianos; véase III.8-13.

y una teología feminista que no a todos convence siempre. Pero es indiscutible que la legítima promoción de la mujer en la sociedad —y en la Iglesia— es un compromiso que hay que secundar con todo el discernimiento preciso, en la dialéctica que señalamos. Y existen otros fenómenos socio-culturales, que ni siquiera voy a mencionar, que recaban un compromiso por parte de los cristianos. Ante todos ellos, es necesario que también los Agustinos nos preguntemos si como tales agustinos, cristianos, personas consagradas, herederos de una tradición teológico-espiritual, tenemos algo que aportar a fin de ser responsables con los dinamismos de la historia en los cuales tiene que hacerse presente la gracia y la salvación de Dios.

Lo que se pueda aportar debería tener alguna unidad y coherencia. Porque un dato muy relevante en la cultura humana es que, bien constituida, no es nunca un sumatorio de datos, prácticas o convicciones. Esa cultura, con sus tensiones y limitaciones, debe tener un grado de armonía para que sea realmente humanizadora, lo que significa que sus múltiples elementos, o los más determinantes, se deben hallar en alguna unidad entre sí. Por eso, deberíamos considerar si como Agustinos hemos de disponer de un cierto proyecto cultural, si de hecho lo tenemos o si estamos en grado de elaborarlo o de actualizarlo como tal proyecto corporativo, a fin de ir más allá de iniciativas puntuales, en lo que se refiere a los individuos que las realizan y en lo que se refiere a la oferta misma, un proyecto que con la propuesta se dote también de los medios operativos concretos.

Dejando mencionado este asunto, en la perspectiva de trabar los elementos reseñados en vista a una oferta hacia el exterior, cabría variar, según el destinatario, el orden que ha seguido esta reflexión, hecha aquí, *ad intra*. Puede ser que en algún momento convenga colocar en último término la propuesta de la experiencia religiosa que, sin embargo, como en esta misma reflexión, en el orden de la intención es la primera y determinante. Y de ser conveniente hacerlo así, partiría del principio de la gracia como dinamismo ontológico y antropológico que, debidamente tematizado, debe llevar a una cultura de la gratuidad. En la lógica del don, ha de surgir la aceptación de sí mismo por parte del hombre, aceptación de su yo personal, de su mismidad irreductible como don primario a acoger y cultivar conociéndolo y asumiéndolo creativamente. Desde el principio de la gracia se puede y se debe recibir, amar, celebrar y tutelar la realidad del mundo, lleno de valores y riquezas en su orden constitutivo y en

el cual desarrollar la vida, la construcción social, la marcha de la historia. La misma lógica del don, vivida en estos y otros desarrollos, puede llevar, finalmente, mediante el testimonio y el razonamiento explícito, al reconocimiento de lo Absoluto como fuente amorosa de todas las gracias, lógica de gratuidad que debe ser cabalmente comprendida y vivida bajo el rostro amoroso de Dios.

SALAMANCA,
CAPITAL DE LA ORDEN DE SAN AGUSTÍN

P. TEÓFILO VIÑAS ROMÁN, OSA
Director de la Revista La Ciudad de Dios

RESUMEN:

Existió en Salamanca una Comunidad de *hermanos religiosos Ordinis beati Augustini*, cuyos orígenes se pierden en tiempos muy anteriores al año 1163. Pasaron los años, y a partir del siglo xv el Convento de San Agustín se vio enriquecido, como ningún otro, por numerosos hijos que brillaron en los campos de la *santidad* y de la *ciencia*. Basten estos nombres: san Juan de Sahagún, Sto. Tomás de Villanueva, san Alonso de Orozco, fray Alonso de Córdoba, fray Luis de León, fray Agustín Antolínez, fray Basilio Ponce de León, fray Enrique Flórez, fray Diego T. González. Ningún otro convento o comunidad de la Orden agustiniana puede reivindicar orígenes más antiguos o hijos más ilustres que éstos. Las 30 páginas que siguen muestran que la *santidad* y la *ciencia* vividas en aquel Convento Agustiniense de Salamanca justifican que esta Ciudad ha de ser considerada como la «Capital de la Orden de san Agustín».

ABSTRACT:

It used to exist in Salamanca a community of brothers of the *Ordinis beati Augustini*, which origins are previous to the 1163. Many years its foundation, in the Sixteenth century, the Convent was enrich, as other, by a great number of sons who bright especially in *wisdom* an *sanctity*. Some examples are: Saint John of Sahagún, Saint Thomas of Villanova, Saint Alonso of Orozco, brother Louis of León, brother Basilius Ponce of León, brother Henry Flórez, brother Diego T. González... Any other convent or community of the Order can demand for itself ancient origins or greater inhabitants. The next thirty pages try to show that *wisdom* and *sanctity* in this convent are the reason to consider Salamanca as the Capital of the Order of Saint Augustine.

«El Convento de San Agustín de Salamanca siempre ha sido famoso por los exemplos de muy grandes Santos y Siervos de Dios y por sus excelentes Maestros y Catedráticos que ha tenido y tiene»¹.

En efecto, los tres Santos canonizados —San Juan de Sahagún, Sto. Tomás de Villanueva y San Alonso de Orozco, hijos del convento salmantino—, bastarían para justificar, en el campo de la santidad, el citado pasaje-lema. A ellos hay que añadir los Venerables fray Juan de Sevilla, fray Luis de Montoya, fray Agustín de Coruña, fray Martín de Perea, fray Agustín Antolínez..., cuyos procesos fueron iniciados. Hubo, además, otros, cuya ejemplaridad de vida fue certificada por los que convivieron con ellos y por otras personas que los conocieron y trataron. Todos ellos, en fin, constituyen el mejor fundamento y la prueba más elocuente del título que lleva el presente trabajo.

Y en cuanto a los «Maestros y Catedráticos» —segunda parte del pasaje—, no hay más que recordar los 36 Catedráticos que obtuvieron cátedra en la Universidad de Salamanca y otros que fueron a desempeñarla en otras universidades españolas o extranjeras, como las de Francia, Italia, Méjico o Lima. Entre ellos basta citar estos nombres: Alonso de Córdoba, Juan de Guevara, Luis de León, Pedro de Aragón, Alonso de Mendoza, Esteban de Salazar, Agustín Antolínez o Basilio Ponce de León. Casi todos dejaron escritos en que recogían sus saberes teológicos o espirituales. Otros —fray Luis de León o fray Diego González—, nos hicieron regalo de lo mejor de su inspiración poética. La investigación histórico-científica tuvo un gran Maestro: fray Enrique Flórez.

¹ *Código de Alcalá*, citado por M. Vidal, *Agustinos de Salamanca. Historia del observantísimo Convento de san Agustín*, Salamanca 1751, Segundo Tomo, Apendix II, p. 334.

¿Quién da más?, ¿qué otra comunidad agustiniana puede reivindicar orígenes más antiguos ésta? Y ¿qué más se quiere para justificar el título que, en la *Ordo sancti Agustini*, corresponde con todo derecho, a la ciudad de Salamanca por lo que allí representaron siempre los Agustinos y en especial el Convento de san Agustín? Las páginas que siguen mostrarán que la *santidad* y la *ciencia*, vividas en aquella casa, justifican que Salamanca sea considerada como «la Capital de la Orden Agustiniana».

De un lejano anteaer a San Juan de Sahagún (1163-1457)

La presencia de los Agustinos en Salamanca va mucho más allá de lo que pensaron algunos, como, por ejemplo, Gil González Dávila y con él algún que otro historiador antiguo o menos antiguo. Consideraban ellos como fecha de fundación el año 1377, cuando el obispo Don Alonso Barrasa hizo entrega de la iglesia de San Pedro en el Barrio de la Judería a la comunidad agustiniana. Pues bien, saliendo al paso de esta opinión del Cronista Real, escribe el historiador del Convento, P. Manuel Vidal:

«Es, sin duda, error i le extraño en Author tan insigne, pues pudo fácilmente desengañarse con el testimonio mismo, de que tomó ocasión su dictamen: esto es, de la Escritura de donación de la Iglesia parroquial de S. Pedro. Ella tiene la fecha de este año; pero en ella misma se afirma dos veces, que ya antes había Fraires i Monesterio de S. Agustín en Salamanca»².

Y para reforzar más aún su argumento acude al archivo del propio Convento en el que se hallaban algunos documentos con fechas muy anteriores a la citada; allí se encontraba una escritura de donación hecha al «Prior fray Alonso», fechada en 1339. Varias otras escrituras carecen de fecha y podían ser, inclusive, anteriores a ella; y saliendo al paso de su escasez, añade: «Lo cierto para mí es que el tiempo y el descuido nos han ocultado y acaso consumido muchas Escrituras de los primeros siglos y así no las hallamos»³, concluyendo con esta

² M. Vidal, *Agustinos de Salamanca...*, t. I, p. 3.

³ Id., *Ibid.*, p. 3.

afirmación: «A la verdad, quando faltasen otros documentos, por las citadas Escripturas se convencerá qualquiera desapassionado a que mucho antes del año 1339 se havía fundado este Convento de Salamanca»⁴.

Pero a todo esto hay que añadir más, mucho más, y que, con toda certeza, desconoció el P. Manuel Vidal y todos o casi todos los que trataron de los orígenes agustinianos en Salamanca: la existencia en ella, desde tiempo inmemorial, de una comunidad «Ordinis beati Augustini». Nos lo aseguran dos documentos que se guardan en la Colegiata de San Isidoro de León; en ellos se nos dice clarísimamente que, muchos siglos antes de las citadas fechas, ya había una comunidad de «religiosos agustinos» que vivían y rezaban en la Ciudad del Tormes.

En el primero de estos documentos, labrado en la Era Hispánica de 2001 (1163 de la Era Cristiana), se nos habla de una comunidad de «hermanos religiosos» que vivían a orillas del río Tormes, dando culto a la Virgen; y por un segundo documento, labrado tres años después, nos vamos a enterar quiénes eran estos «hermanos». Se trata en ambos casos de donaciones de unas propiedades: en el primero, la donación se hacía a la comunidad de aquellos «hermanos religiosos»; en el segundo, los agraciados eran los Canónigos Regulares de san Agustín de san Isidoro de León, los cuales venían a ocupar el lugar que habían dejado aquéllos, no sabemos por qué. Claro que a estos documentos, aunque conocidos, casi nadie les dio la importancia que merecían.

De ambos documentos tuvo noticia quien esto escribe, al encontrarlos citados por don Rafael Sánchez, sacerdote salmantino, en su obra sobre Santa María de la Vega⁵. Guardados en el Archivo de San Isidoro de León, las copias de sus originales obran hoy en mi poder. El primero de ellos, en efecto, se refiere a la donación de la iglesia de Santa María de la Vega y terrenos adyacentes por parte de Blas Ennego y su mujer Amadona a los «hermanos religiosos que allí moran», dando culto a la Virgen. El documento está fechado, ya se ha dicho, en la Era Hispánica de 1201. Dice así en el párrafo que más nos interesa:

«... Yo, Blas Ennego y mi esposa Amadona, por remedio de una vida mejor y perpetua remisión de nuestros pecados con sano juicio y libre voluntad damos la iglesia de Santa María de la Vega y concedemos lo que yo y mi esposa allí tenemos a los *hermanos religiosos* que allí

⁴ *Ibíd.*, p. 9.

⁵ R. Sánchez Pascual, *La Señora del Tormes. Santa María de la Vega. Patrona de Salamanca y su Tierra*, Salamanca 1991.

moran, dando culto, y a sus sucesores regularmente permanentes... Hecha esta carta en la era de 2001 (i.e. 1163). Reinado del Rey Fernando de León, Toledo y Compostela, siendo obispo D. Ordoño»⁶.

Que ¿quiénes eran estos «hermanos religiosos que allí moran»? La respuesta la encontramos en el segundo documento, que viene fechado en la era de 1204 (i.e. 1166) y dice, entre otras cosas, lo siguiente:

«... Yo, Velasco Íñigo con mi esposa D.^a Dominga y con mi hermana Justa Íñigo y demás parientes nuestros, por remedio de nuestras almas hacemos testamento y cesión a Dios y al Monasterio de san Isidoro de la ciudad de León de aquella Vega que está junto a la ciudad de Salamanca, cabe el río Tormes, que corre al lado, a Vos, abad señor Menendo y a vosotros compañeros residentes ahí mismo y a vuestros sucesores y para siempre, damos y concedemos la referida iglesia «jure hereditario» con entradas y salidas, con sus adyacencias y pertenencias ... y lo que podáis, desde este día, adquirir y aumentar, de tal modo que el *Ordo beati Augustini* que estaba primitivamente allí constituido, con el favor de Dios allí mismo por vuestra disposición siga rigiendo y gobernando... Era de 1204»⁷.

Es preciso darse cuenta de que esta comunidad de Canónigos Regulares que iniciará su vida en aquel lugar en 1166 manifiesta que se siente continuadora, o mejor, se identifica con el mismo proyecto religioso —*Ordo beati Augustini*— de los «hermanos religiosos», que había estado vigente desde antiguo. Es decir, «hermanos religiosos» y «canónigos regulares» pertenecen y son del mismo *Ordo*, como hijos que son del mismo Padre Fundador. Aún más: el sintagma «primitivamente (*primitus*) constituido», referido a los «hermanos religiosos», nos obliga a ir muy lejos en su llegada a la ciudad del Tormes, tanto que, a juicio de don Rafael, hay que «remontarse al siglo VII u VIII»⁸.

Muchos se preguntarán: y ¿qué fue de aquellos «religiosos» seguidores de san Agustín, es decir, de su *Ordo*? ¿Por qué no fueron ellos los destinatarios de la nueva y más generosa donación? ¿Fue entonces cuando pasaron a vivir dentro de la ciudad en alguna casa del Barrio de la Judería, donde aparecerán años más tarde? Nadie ha sabido responder. Lo absolutamente cierto es que una comunidad «*Ordinis beati Augustini*» vivía allí, al menos, dos siglos y medio, o mejor varios

⁶ Archivo de san Isidoro de León, nº 303.

⁷ Arch. de san Isidoro de León, nº 308.

⁸ R. Sánchez Pascual, *La Señora del Tormes...*, p. 19.

siglos más, antes de que el obispo Don Alonso Barrasa les donase en 1377 la iglesia de san Pedro.

Sucesores directos o no de aquellos «hermanos» *Ordinis beati Augustini*, en el Barrio de la Judería junto a la iglesia de san Pedro, habían fundado su pequeño convento, que con las nuevas adquisiciones de edificios contiguos que fueron llevando a cabo en los años siguientes hasta el siglo XVI para que el conjunto formado por el convento y la iglesia, llegase a ocupar una extensión de doce a catorce mil metros cuadrados. Su emplazamiento, bien a la vista tras los trabajos arqueológicos llevados a cabo en los últimos años, quedaba situado entre la hoy Facultad de Ciencias y la Plaza de Fray Luis de León; en los viejos planos de la Ciudad quedaba enmarcado entre las calles de Cuenca y Longaniza y las Plazuelas del Colegio del Rey y de la Magdalena.

Anticipando datos correspondientes a tiempos muy posteriores, que completarán la descripción de aquel conjunto, lo primero que llamaba la atención, una vez realizadas las diversas obras a lo largo de los siglos XVI y XVII, era la iglesia, cuya portada plateresca le mereció a Antonio Pons estas encomiosas palabras: «Pocas portadas de iglesia hay en Salamanca que merezcan la atención que ésta, pues, aunque admira el sumo trabajo de las de la Catedral y San Esteban, es de mejor gusto la de San Agustín»⁹. Del interior del templo lo más notable era el retablo de la capilla mayor, que, según el P. Vidal, «es aún hoy una de las piezas más primorosas de este corte en Salamanca»¹⁰. «Consta —puntualizaba A. Ponz— de tres cuerpos —dórico, jónico y corintio— con ocho columnas cada uno y diferentes estatuas repartidas en él, muy bien ejecutadas por el estilo y gusto de Gregorio Fernández, como son las medallas o relieves en medio del segundo y tercer cuerpo y el Calvario encima»¹¹.

Entre las obras pictóricas importantes que había en la iglesia estaban dos cuadros de Claudio Coello, que representaban a los santos Juan de Sahagún y Tomás de Villanueva y otro de san Agustín de José de Ribera. Los dos primeros pueden verse hoy en la iglesia del Carmen de Abajo de Salamanca; el tercero desapareció en el incendio de 1744. También pertenecieron a la iglesia de nuestro convento las dos urnas de plata que guardan los restos de san Juan de Sahagún y santo Tomás de

⁹ A. Pons, *Viaje a España*, t. XII, Madrid 1788, p. 252.

¹⁰ M. Vidal, *Agustinos de Salamanca*, t. II, p. 103.

¹¹ A. Pons, o. c., t. XII, p. 251.

Villanueva (de éste, una pequeña parte); estas urnas se encuentran hoy a ambos lados del altar mayor de la Catedral nueva de Salamanca, a la que fueron trasladadas, tras la exclaustación de la comunidad en 1835.

Del Convento la pieza más estimada, sin duda alguna, era la biblioteca, la cual llegó a almacenar numerosas preciosidades bibliográficas y, entre ellas, la mayor parte de las obras autógrafas de fray Luis de León y de varios otros escritores del convento. En los dos incendios sufridos por el edificio desaparecieron muchas de ellas y las que se salvaron desaparecieron en las exclaustaciones sufridas por la comunidad. Sin embargo, lo peor para el convento y la iglesia iba a llegar entre los años 1809 y 1812, cuando el vandalismo napoleónico los reduciría a escombros, después de haberlos expoliado de todos los objetos de valor que estuvieron a su alcance. Digamos también, como último y notable acontecimiento, que la reconstrucción del convento ya estaba terminada en 1835, cuando la comunidad sufrió la extinción definitiva.

El Convento de san Agustín. Estudio General y Madre de la Observancia

Desde el primer momento los estudios ocuparon un puesto privilegiado en la vida de aquella primitiva comunidad agustiniana. En el citado documento de cesión de la iglesia de san Pedro, complemento del edificio monástico en que residían desde antiguo, se dice que «es muy necesario que la Orden y Frayres de San Agustín ayan monesterio en la dicha ciutat de Salamanca, que es Estudio general a do puedan morar e aprender ciencia, para entender Escripura y predicar la palabra de Dios»¹². Y es por eso, por lo que les entrega la iglesia de san Pedro. En todo caso, ellos ya frecuentaban la Universidad antes de que se lo dijese Don Alonso, como lo muestran los títulos de Bachiller que llevan algunos de los primeros Piores¹³.

Al Convento de san Agustín, que ya tenía rango de Colegio universitario, como puede verse en las Constituciones de Martín V de 1422¹⁴, también se le había otorgado el título de Estudio General de

¹² M. Vidal, *Agustinos de Salamanca...*, t. I, p. 14.

¹³ Cf. Id., *Ibíd.*, pp. 10-12.

¹⁴ Cf. V. Beltrán de Heredia, *Bulario*, III, Ed. Universidad de Salamanca 1967, nº 1144; *Cartulario*, V, Salamanca 1972. pp. 99-104.

la Provincia de Castilla, aunque no se sabe cuándo. Lo cierto es que el año 1419, el General de la Orden, fray Agustín de Roma, mandó que se enviasen al Estudio de Salamanca estudiantes y profesores de los otros conventos de la entonces llamada Provincia de España. Al año siguiente él mismo destinaba allí al prestigioso fray Martín de Córdoba para explicar el *Maestro de la Sentencias*, no sólo a los alumnos de casa sino en las aulas de la Universidad y con gran aplauso¹⁵.

Un no pequeño contratiempo para los estudios aconteció al integrarse el Convento en la llamada Congregación de la Observancia en 1451. En efecto, en aras de lo que, en un primer momento, se creyeron exigencias de la Reforma y Observancia religiosas, pretendieron algunos imponer un casi abandono de los estudios. La noticia, ciertamente exagerada, llegó a Roma, e impulsó al P. General, Julián Falciglia, a enviar una carta en la que revocaba la adscripción a la Congregación de la Observancia, por considerarla responsable de aquella situación. Que las informaciones recibidas por el P. General habían sido un tanto exageradas lo muestra el hecho de que el amor al estudio había continuado vivo, aunque por parte de algunos se viviese una exagerada pasión por la observancia. El entonces Prior, fray Juan de Salamanca, religioso verdaderamente santo y sabio, fue el encargado de ir al encuentro del Prior General en Roma para exponerle la verdad de los hechos.

Su exposición fue tal que, acto seguido, el P. General emanó otra carta en la que revocaba la orden anterior y el Convento volvía a quedar adscrito a la Congregación de la Observancia, puesto que las reformas, propugnadas por ésta, no atentaban en absoluto contra el cultivo intelectual de los religiosos. Aún más, el General de la Orden aprovechaba la ocasión para recomendar vivamente el fomento de los estudios, no sólo entre los *jóvenes estudiantes*, sino también entre los *religiosos mayores*; que éstos —le dice— «tengan algún religioso o seglar que les lea». Y en cuanto a los jóvenes, «te exhortamos a ti y a los demás padres del convento que pongáis toda diligencia para que estén allí los mozos de la Provincia que son conocidos por hábiles para las letras»¹⁶. Consolidada, pues, esta incorporación a la Reforma, el

¹⁵ Cf. T. de Herrera, *Historia del Convento de san Agustín de Salamanca*, Madrid 1652, p. 7; véase G. de Santiago Vela, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana*, vol. II, pp. 61-90.

¹⁶ T. de Herrera, *Historia del Convento de san Agustín...*, p. 36.

Convento de Salamanca se convirtió de inmediato en el «alma mater» de la misma y en el eje del movimiento observante posterior¹⁷.

Los frutos de esta armonía entre «los estudios» y «la observancia», tal como se comenzó a vivir a partir de 1455, no tardaron en aparecer, siendo los primeros el propio Prior fray Juan de Salamanca, el cate-drático fray Martín de Córdoba y, sobre todo, **san Juan de Sahagún** que, siendo ya sacerdote, había venido a Salamanca para estudiar en su Universidad y pocos años después profesaba como agustino. Un breve relato sobre los 22 años que pasó en esta ciudad es la mejor conclusión a este «anteayer»¹⁸.

San Juan de Sahagún y Salamanca

Había venido él a Salamanca, dejando su prebenda de la parroquia de Santa Gadea de Burgos, para estudiar («studiorum causa profectus», reza la Bula de Canonización del Santo) en su ya famosa Universidad. Y allí estudió, ciertamente, Sagrados Cánones o Decretos, como se decía entonces. Por algunas anotaciones existentes en los libros de actas del Colegio de San Bartolomé sabemos que Juan González Martínez obtuvo el título de Bachiller en Cánones y Teología.

Junto con los estudios, con los que pretendía prepararse mejor para el desempeño de su acción pastoral, la predicación iba a ser el verdadero centro de su vida; y ello por la imperiosa necesidad de poner paz entre la díscola estudiantina, dividida en rivales banderías desde hacía muchos años. Tanto que el Rey don Juan II, saliendo al paso de los graves altercados de los jóvenes universitarios, había dado en Toro leyes de protección y amparo para que nadie perturbara el Estudio ni estorbase los actos escolásticos, prohibiendo entrar en sus recintos portando armas. Aún más, el mismo Rey llegó a autorizar al Estudio a trasladarse a otra ciudad de sus reinos si las Autoridades Académicas lo juzgaban conveniente. No sería necesario, y Juan de Sahagún tendría mucho que ver con el restablecimiento de la paz, tan necesaria para el florecimiento de los estudios.

¹⁷ Cf. L. Álvarez, *El Movimiento «Observante» Agustiniiano en España y su culminación en tiempo de los Reyes Católicos*, Roma 1978, p. 171.

¹⁸ Para ello me serviré del artículo titulado «La Universidad de Salamanca y San Juan de Sahagún», que publiqué en *El Adelanto*, periódico de Salamanca, en 1979, en el quinto Centenario de su muerte.

Su tarea en este sentido comenzaría con la elección de capellán del Colegio de San Bartolomé, a poco de llegar a Salamanca. Un inspiradísimo sermón en la fiesta de San Sebastián, en la parroquia del mismo nombre, le valió dicho nombramiento por parte de las Autoridades del Colegio. Aceptólo Juan no por las ventajas económicas que conllevaba el cargo, sino porque desde allí podría dirigirse mucho mejor a los jóvenes que residían en el Colegio. Y también porque desde su cátedra de Escritura que regentó indudablemente, según otra nota de los libros de San Bartolomé, su palabra podía ser decisiva a la hora de apaciguar los ánimos de aquella juventud revoltosa.

No obstante, no se conseguiría la total tranquilidad en el Estudio Salmantino, mientras continuasen existiendo las banderías, divisiones y odios entre las familias más importantes de la ciudad. Y ésta fue la magna empresa que se propuso Juan, después de su entrada en el Convento de San Agustín, que tuvo lugar tras una operación quirúrgica motivada, al parecer, por un cálculo en el riñón. Estaba bien enterado él de la vida ejemplar que se llevaba en aquella casa, cuando, durante la convalecencia, le dijo al Señor que, si sanaba, entraría en ella. «Lo que pasó aquella noche entre Dios y mi alma —dice él— sólo Él lo sabe y luego, a la mañana fui a san Agustín; y a lo que yo creo, alumbrado del Espíritu Santo, recibí este hábito»¹⁹. Corría el año 1463.

Y, como fraile de aquel Convento, completó la pacificación no sólo entre los jóvenes estudiantes sino también entre las familias de la nobleza salmantina. Al final de la calle San Pablo, una de sus casas lleva en las dovelas de su arco de entrada estas palabras: «ira odium generat, concordia nutrit amorem»; es la llamada Casa de la Concordia, en la que un día tuvo lugar el gran milagro logrado por fray Juan de Sahagún: la paz entre los Maldonados, Acebes, Nietos, Anayas, Enríquez, Arias y otros apellidos ilustres hasta veintidós, que estamparon su firma al pie del documento que decía en uno de sus párrafos:

«Deseando el bien e la paz, e por quitar escándalos, ruidos e peleas e otros males e daños entre nosotros e por nos ayudar a fazer buenas obras unos a otros, queremos e prometemos ser todos una parentela e verdadera amistad e conformidad e unión»²⁰.

¹⁹ A. Antolínez, *Vida de S. Ioañ de Sahagún*, Salamanca 1605, pp. 66 y 74.

²⁰ Citado por T. Cámara, *Vida de San Juan de Sahagún*, Salamanca 1891, p. 180.

Descansó en el Señor fray Juan de Sahagún el día 11 de junio del año 1479. Enterrado bajo el coro del Convento, el Señor comenzó a obrar maravillas entre los que allí se llegaban a pedir su intercesión, al igual que lo habían hecho en vida; los biógrafos han recogido numerosos testimonios de los agraciados. Recorrer hoy Salamanca es encontrarse con innumerables huellas en varias calles que nos llevan, casi, a ver al Santo caminando por ellas y realizando alguna de sus actuaciones milagrosas; y si entramos en la catedral vieja, en otras iglesias o en la Universidad no parece sino que lo vamos a encontrar predicando o dando clase de Biblia o Derecho.

Un ayer de Oro. «Taller de Santos y Sapiéntísimos Maestros» (1500-1650)

Con la *Vida de San Juan de Sahagún* termina el p. Manuel Vidal el «Libro Primero» del tomo I de su obra, iniciando el «Segundo Libro» del mismo tomo con estas palabras: «Las noticias, que de esta dichosa Casa dimos en el libro inmediato precedente, quando fueran solas, bastarían para ilustrar no sólo un Convento, sino una Provincia. Pero el Señor, que se dignó echarnos su bendición tan a los principios, gustó también continuarla en adelante. Poco ha decíamos que eran Santos todos o casi todos los individuos, que componían esta Comunidad. En el «Libro» que ahora comenzaremos veremos tantos y aún más»²¹. Por mi parte, quiero hacerlo, comentando las palabras iniciales aplicadas al Convento por la Universidad, «taller de Santos».

«Taller de Santos»

Sí, el Convento de San Agustín debió su fama a las célebres y numerosas figuras que descollaron en las Ciencias sagradas y profanas, pero, especialmente, en la *santidad*. La obra, varias veces citada del P. M. Vidal y en ella las *Aprobaciones* de dos teólogos que recibieron el encargo oficial de emitir su juicio, serán los que, sin omitir elogios a los grandes Maestros Agustinos que enseñaron en la aulas de la Universidad, lo que más ponderan es la *santidad* de tantos religiosos que pasan por su obra *Agustinos de Salamanca*. Veamos, pues, lo que

²¹ M. Vidal, *Agustinos de Salamanca*, t. I, p. 68.

nos dicen dos de ellos: el Maestro Fr. Joseph Barrio (dominico) y el Maestro franciscano Fr. Juan Valcarce.

Éste es el juicio del primer Aprobante: «Puso la divina bondad en este espiritual edificio un san Juan de Sahagún, que con razón se debe llamar Apóstol de este pueblo Salmantino, a quien de sangrientas discordias restituyó a la christiana paz con sus eficaces sermones y exemplos. Repitió su divina providencia estas lecciones por un santo, Thomás de Villanueva, cuyas luces quiso se extendiesen a otros Pueblos y Reinos, puesto en el candelero de la Santa Iglesia de Valencia. Puso a un Venerable Orozco, cuya portentosa vida podemos decir insigne corona de este primer tomo y feliz presagio de otras que ilustrarán los siguientes»²².

Para Fr. Juan Valcarce, la *santidad* cobra protagonismo, aunque la ciencia también sea importante. Éstas son sus palabras: «Antes de leer esta obra temí dar mi dictamen por si los Críticos me notaban de apasionado a san Juan de Sahagún y a otro de quien he dicho varias veces algunos elogios que han parecido excesivos (se refiere al P. Matías Terán); y ahora tengo ocasión de probar que no lo son... Encontré, digo, más de lo que juzgaba... Ahora comienza mi admiración. Póngase este Convento en una balanza con muchas Provincias, Reinos y aún Religiones enteras; y el más crítico me ha de confesar que no me admiro de poco y que nunca podré admirarme con exceso»²³.

Y en el *Apéndix Primero* del Segundo Tomo de su *Historia* confiesa el P. Vidal que había pensado añadir a los dos tomos «un capítulo de los elogios que a este gran Convento han tributado frecuentemente y en todos los tiempos los Autores propios y extraños», y cuando ya tenía casi todo dispuesto para ello, le pareció «fastidioso», «excusado» e «inútil», y sólo escribió: «Todos, chicos y grandes saben que éste es un Convento por voz común *Observantísimo*. Todos suponen que sus paredes son un *Relicario*. Todos claman lo que poco ha dije había aprobado la gran Universidad de Salamanca, que este Convento había sido y era *Taller de Santos y Seminario de Sapientísimos Maestros*»²⁴. Y *santidad* y *ciencia* eran las dos claves hermenéuticas que explican un mucho de la historia de aquel Convento Agustiniانو-salmantino.

²² Id., *Agustinos de Salamanca. Historia...*, t. I, p. VIII.

²³ *Ibíd.*, pp. X-XI.

²⁴ Id., *ibíd.*, t. II, p. 316.

En cuando a la *santidad*, en el siglo XVI nos encontramos con los otros dos grandes Santos, hijos de esta Casa: **Santo Tomás de Villanueva**, conocido con el nombre de «Padre de los pobres» por su caridad con los menesterosos y **San Alonso de Orozco**, predicador y consejero de Felipe II y fecundo escritor ascético-místico. El primero ocupó, como san Juan de Sahagún, el cargo de Prior en el Convento y siéndolo, presidió, precisamente, la profesión religiosa del novicio fray Alonso de Orozco que también sería prior en varios conventos de la Provincia de Castilla. Bien me gustaría hacer, aunque sólo fuera una breve semblanza de ambos. Los límites del trabajo no me lo permiten; me conformaré, pues, con la de Sto. Tomás de Villanueva.

Santo Tomás de Villanueva

Nació Tomás García Martínez en Fuenllana (Ciudad Real) en 1486. El apellido «de Villanueva», que adoptó al entrar en religión, le viene de la villa en que vivían sus padres y en la que él mismo se crio —Villanueva de los Infantes—, y en la que aprendió las primeras letras. En 1502 fue enviado a la Universidad de Alcalá de Henares a estudiar Artes. En 1508 entró en el Colegio Mayor de san Ildefonso, tras haber conseguido el título de Bachiller en esta disciplina, obteniendo al año siguiente el grado de Maestro en ella. Los tres años siguientes los dedicó al estudio de la Teología, desempeñando al mismo tiempo la cátedra de Artes durante el bienio 1514-1516; tuvo discípulos tan aventajados, como Domingo de Soto y Hernando de Encinas.

Su primer biógrafo, fray Juan de Muñatones, nos dice que en 1516 el joven profesor de la Universidad de Alcalá, Tomás García Martínez:

«fue llamado para la Vniversidad de Salamanca, y rogado que quisiese regentar la Cátedra que llaman de Filosofía natural, ofreciéndole no pequeño salario. Pero no le pareció dar el sí a los que de Salamanca le rogauan. Repudió con gusto la honra que le ofrecían, tocado ya, sin duda, del cielo e impelido diuinamente para desear el camino de la perfección Christiana. Y aquel a quien ni los halagos de las honras, de otras comodidades traxeron a Salamanca, la imitación de Christo nuestro Redentor, y el deseo de la perfecta virtud le llevaron con facilidad. Por esso, tomó en Salamanca en el religiosíssimo Monasterio de nuestro Padre san Augustín el hábito de la religión a los treinta años casi de edad»²⁵.

²⁵ Citado por T. de Herrera, *Historia del Convento...*, p. 313.

Ingresó en ese mismo año en el noviciado, emitiendo los votos, el día 25 de noviembre de 1517; y como ya tenía realizados los estudios de Teología, recibió la ordenación sacerdotal un año más tarde. Acto seguido, «habiéndole mandado (los Superiores) profesar (enseñar) la Teología escolástica, leyó a los religiosos el *Libro de las Sentencias*»²⁶. Ya se ha dicho que el Convento estaba incorporado jurídicamente a la Universidad de Salamanca, por lo que sus profesores y alumnos también estaban inscritos académicamente en ella. De modo que bien se puede decir que el Santo pertenecía a su Claustro de Profesores.

A esta actividad docente en la propia casa hubo de añadir el cargo de Prior en 1519, es decir, antes de cumplir los dos años de profesión religiosa y cinco meses después de su ordenación sacerdotal. Además en 1521, «por su comprobada preparación teológica, su vida intachable y sus dotes oratorias», recibió el título de Predicador. Y antes de acabar el bienio de su priorato, fue nombrado por el P. General de la Orden, fray Gabriel della Volta, Presidente para el próximo Capítulo de la Provincia a ser celebrado en el mismo año. En el Capítulo de 1523 fue reelegido Prior de Salamanca; y, como Prior y Comisario-Visitador, asistió a los capítulos de 1525 y 1527.

En este último Capítulo, celebrado en la población palentina de Dueñas en la que se aprobó la creación de la Provincia de Andalucía con los Conventos situados al sur del río Tajo, fray Tomás fue elegido Provincial de la nueva Provincia. Terminado el provincialato en 1531, regresó a Castilla, pero tuvo que aceptar el cargo de Prior del convento de Burgos. Y en el de 1534, celebrado en este mismo convento salió elegido Provincial de Castilla. En este periodo hay que situar el envío de la segunda y tercera barcada de misioneros al Virreinato de Nueva España. Por cierto que en la segunda, de los seis que iban, cuatro eran hijos del convento de Salamanca. Eran ellos: fray Nicolás de Ágreda, como superior de la expedición, fray Agustín de Balmaseda, santo varón y connovicio suyo, fray Andrés de Aguirre, uno de los fundadores de las misiones de Filipinas y fray Juan de Aguirre, al cual el P. Vidal se refiere con estas palabras: «basta decir que fue escogido por el santo Provincial»²⁷.

Terminado el trienio, en el Capítulo de 1537 fue nombrado de nuevo Prior de Burgos y Consejero provincial y en el de 1541 pasaría

²⁶ Id., *Ibíd.*

²⁷ M. Vidal, *Agustinos de Salamanca*, t. I, p. 14.

a ocupar el mismo cargo en el convento de Valladolid; y en el desempeño este cargo se encontraba, cuando Carlos V lo propuso al papa Paulo III para el arzobispado de Valencia. «Sólo aceptaré —dijo— si su Provincial se lo mandaba», y así tuvo que hacerlo el P. Francisco de Nieva. Su labor pastoral en Valencia iba a ser inmensa. La situación de la diócesis era verdaderamente deplorable: más de un siglo sin obispo residencial, clérigos amancebados, el pueblo en la ignorancia religiosa, los moriscos inquietos... Tomás no se desanimó ante aquel panorama. Alegando, precisamente, las necesidades pastorales de la diócesis y también su estado de salud, un tanto delicado, consiguió que tanto el Emperador como Felipe II accediesen a su petición de no ir a Trento.

Sin embargo, hizo llegar a aquella importante Asamblea un valioso *Memorial* a través del obispo de Huesca, D. Pedro Agustín. Una obra pionera, que se anticipaba a otra de las determinaciones del Concilio, fue la fundación del Colegio Mayor de la Presentación para estudiantes pobres que desearan ser sacerdotes, para que, formados con toda honestidad, santidad y temor de Dios, sirviesen con su ejemplo y doctrina a la diócesis de Valencia en la guía de almas y en la predicación.

Digamos, finalmente, que sus estudios en Alcalá, su formación agustiniana en el Convento de Salamanca y su misma inquietud intelectual dieron a nuestro Santo una gran cultura humanística, teológica y espiritual. Las *Conciones* (sermones escritos en latín y predicados en castellano) es su obra más importante. Los 464 sermones vienen publicados en edición bilingüe por la BAC Mayor en once volúmenes, el último de los cuales lleva fecha de 2014. Tres han sido los agustinos que han llevado a cabo la obra: Laureano Manrique, Isidro Álvarez y José Manuel Guiráu (los dos últimos ya fallecidos). Ahora sí, gracias a ellos, puede estar cercano el día en que se le otorgue a Sto. Tomás de Villanueva el honroso título de *Doctor de la Iglesia*.

Murió nuestro Santo en 1555 y fue enterrado inicialmente en el agustiniano Convento del Socorro de Valencia, siendo trasladado más tarde a la catedral, en la que hoy reposan sus restos. Beatificado en 1618, fue solemnísimamente canonizado, cuarenta años más tarde, por el Papa Alejandro VII.

Los límites del trabajo me impiden dedicarle otra breve semblanza a **San Alonso de Orozco**, a quien, con motivo de su IV Centenario en 1991 y de su Canonización en 2002, se le dedicaron muchas páginas en las *Actas de los Congresos* celebrados con tal motivo. A ellas remito en estos momentos. Sus más de 60 obras lo convierten en el más pro-

lífico de nuestros escritores. Recordemos, de nuevo, que a estos Santos canonizados hay que añadir muchos otros religiosos, hijos también del Convento de Salamanca, que vivieron y murieron con fama de santidad. He aquí algunos nombres: los dos Vbles. Juanes, el de Salamanca y el de Sevilla, fray Francisco de Nieva, fray Luis de Montoya, fray Agustín Antolínez, fray Antonio de Fuentes o fray José de Parada, ante el cual pronunció sus votos el novicio fray Tomás de Villanueva...

Aún más, por sus virtudes, por su celo apostólico e, inclusive, por su sabiduría teológica y conocimientos humanos es obligado citar también a no pocos de los misioneros que salieron de aquella Casa rumbo a las misiones de América y Filipinas. Refiriéndose a la primera expedición que en 1533 partió hacia las misiones de Nueva España, dice el P. Tomás de Herrera: «tocó muy en particular a la Casa de Salamanca, así porque el Provincial (el P. Francisco de Nieva) que los envió fue hijo suyo, como porque cuatro de los que fueron, y los más principales eran hijos de esta Casa»²⁸. Fueron ellos: *fray Francisco de la Cruz*, conocido en vida como «el Padre Venerable», *fray Agustín de Coruña*, primer obispo agustino en América, *fray Jerónimo Jiménez*, primer religioso que completó la vuelta al mundo, y *fray Alonso de Borja*, alma de la célebre experiencia comunitaria en la ciudad mejicana de Santa Fe.

A los cuatro primeros hay que añadir los más de cien hijos de aquel Convento, que se irían embarcando en las numerosas expediciones durante los siglos siguientes. Entre los que más sobresalieron por su vida santa es obligado citar, al menos, a fray Nicolás de Ágreda, fray Andrés de Aguirre, fray Juan Bautista de Moya, el portugués fray Juan Estacio, fray Martín de Rada, fray Luis López de Solís, fray Juan de Vivero, fray Gabriel de Sahona, fray Pedro Solier, fray Agustín de Alburquerque...

He aquí la elocuente estadística que el P. Manuel Vidal nos regala al final de su obra: en el Convento de san Agustín de Salamanca profesaron los siguientes religiosos: 32, que fueron obispos; 10, que fueron arzobispos; 26 Predicadores y Confesores de Personas Reales y 71 Vicarios Generales. No hace falta añadir que aquellos cargos exigían en todos ellos un alto grado de ejemplaridad y preparación intelectual. Allí también había profesado el portugués fray Juan Suares, obispo de

²⁸ T. de Herrera, *Historia del Convento...*, p. 264.

Coimbra, que tuvo parte muy activa en el Concilio de Trento, y el que había de ser General de la Orden, fray Juan Bautista de Aste²⁹.

«*Seminario de Sapientísimos Maestros*»

En el *campo intelectual*, hay que decir que sólo en la Universidad de Salamanca fueron 36 los Catedráticos Agustinos; a ellos hay que añadir algunos más que desempeñaron su cátedra en otras Universidades, como las de París, Tolosa, Bolonia, Alcalá, Valladolid, Osuna, Zaragoza, y, en el Nuevo Mundo, las de México y Lima.

Entre los muchos que, catedráticos o no, descollaron por su saber teológico o ascético-místico y llenan un período que va desde finales del siglo xv hasta mediados del siglo xviii, hay que recordar estos nombres: Juan de Salamanca, Martín de Córdoba, Juan de Guevara, Diego de Zúñiga, Luis de León, Luis de Montoya, Pedro Malón de Chaide, Pedro de Uceda, Alonso de Mendoza, Juan Márquez, Agustín Antolínez, Basilio Ponce de León, Francisco Cornejo, Cristóbal de Fonseca, Juan González, Manuel Duque, Pedro Manso, José Fernández Cabriada, José Aguilera, Matías Terán...

Todos o casi todos los citados nos dejaron varias obras escritas, fruto de sus propias reflexiones teológicas o sencillamente del rico hontanar de su propia vida espiritual. Citaré, al menos, a algunos de ellos con sus obras. El *Vble. Luis de Montoya*, en medio de su tarea reformadora en Portugal, escribió varios tratados de carácter ascético-místico; el titulado *Obras de los que aman a Dios en nueve tratados* fue publicado en Lisboa. *Fr. Pedro Malón de Chaide*, autor de la *Conversión de la Magdalena*, en el que, con rico lenguaje, describe sus tres estados: pecadora, penitente y el de la gracia. *Juan Márquez* publicó *Los dos estados de la Espiritual Jerusalén*, precioso comentario a los Salmos 136 y 125. El *Vble. Agustín Antolínez* escribió *Amores de Dios y el alma*, comentario místico a las poesías de san Juan de la Cruz. De *Fr. Basilio Ponce de León* hay que destacar la obra *De agno typico* entre otras muchas que escribió en latín y en castellano. *Fr. Cristóbal de Fonseca*, cuyo *Tratado del Amor de Dios* mereció las alabanzas de Cervantes y Lope de Vega.

Entre toda esa numerosa pléyade de catedráticos y escritores es obligado dedicarle un apartado especial a **fray Luis de León**, por lo

²⁹ Cf. M. Vidal, *Agustinos de Salamanca...*, t. II, «Índices finales».

que significó en su tiempo e iba a significar siempre para aquella Casa, a cuya capitalidad en la Orden agustiniana contribuyó él como el que más. Bien se le puede considerar como el «jefe de fila» de todos los citados anteriormente.

Fray Luis de León

Vino al mundo en la noble villa de Belmonte (Cuenca) en 1528 y fueron sus padres don Lope de León y doña Inés de Varela. Fue Luis el primero de seis hermanos. Nombrado don Lope abogado de la Corte, hubo de trasladarse con toda la familia a Madrid, cuando su primogénito no había cumplido todavía los seis años; poco después fijaban su residencia en Valladolid. Desde allí, al cumplir los catorce años de edad, don Lope lo envió a estudiar Leyes en Salamanca. No más de cuatro meses siguió aquellos estudios, ya que, atraído por la vida ejemplar que se vivía en el Convento de san Agustín, decidió ingresar en él. Tras un año de noviciado, el 29 de enero de 1544 hacía su profesión religiosa. He aquí algunas pinceladas del retrato que de él hizo el pintor Pacheco:

«En lo natural, pequeño de cuerpo, de debida proporción; la cabeza grande y bien formada... La frente espaciosa; el rostro más redondo y aguileño..., trigueño el color, los ojos verdes y vivos. En lo moral, con especial don de silencio; el hombre más callado que se ha conocido; si bien, de singular agudeza en sus dichos; con extremo abstigente y templado en la comida y bebida y sueño; de mucho secreto, verdad y fidelidad en la palabra... Leíase en la gravedad de su rostro el peso de la nobleza de su alma; resplandecía en medio de esto por excelencia una humildad profunda... Fue limpísimo; muy honesto y recogido, gran religioso y observante de sus leyes... Fue muy espiritual y de mucha oración, y en ella, en tiempo de sus mayores trabajos, favorecido de Dios... Fue la mayor capacidad de ingenio que se ha conocido en su tiempo para todas las ciencias y las artes... Fue gran poeta, latino y castellano, como lo muestran sus versos»³⁰.

El retrato del pintor Pacheco se completa con estas otras pinceladas del propio sobrino de fray Luis, fray Basilio Ponce de León, cuya madre era oriunda de Belmonte, aunque él había nacido en Granada:

³⁰ *Libro de Descripción de verdaderos retratos de verdaderos retratos de Ilustres y Memorables varones*, Sevilla 1599, «El Maestro Frai Luis de León».

«Nada en él era pequeño, nada que no fuese grande: la prudencia, la sinceridad, la entereza, junto con una extremada suavidad de costumbres; el talento vasto, rico, intenso, vigoroso, rápido en la concepción, preciso y luminoso en la exposición; en todo lo cual ni en los tiempos presentes ni en los antiguos se le puede comparar nadie»³¹.

Por su parte, el hispanista Aubrey F. G. Bell nos dice, hablando sobre sus clases en la Universidad de Salamanca:

«Fray Luis de León dejó en varias generaciones de estudiantes el profundo sello de sus explicaciones, llenas de estímulo, personalidad, vida y lucidez. Tuvo siempre el don de captarse las simpatías de sus oyentes y de mantenerse en íntimo contacto con ellos...; lo mismo deleitaba al más exigente auditorio con su certera y bien fundamentada argumentación de estilo escolástico, que hacía ver el palpitante interés y la incomparable poesía de las *Sagradas Escrituras*, o daba un cálculo científico.... Cuando menos se esperaba acudía con una oportuna cita de un poeta o con una frase gráfica en español, o ya con alusiones a la vida contemporánea o con una descripción de las conquistas españolas en el Nuevo Mundo, o bien aludiendo a los toros, a la pesca... Procuró siempre que sus alumnos comprendieran que se interesaba por ellos, como se ve cuando, al exponer la intrincada cuestión del libre albedrío, dice: *Os veo escribir; no me engaño en ello, y no obstante no os hago escribir; lo hacéis libremente*»³².

Artífice consumado de la lengua castellana, «su prosa sabe a repujados por manos de orfebres cincelados y tiene sonido de medallas acuñadas para reyes y riqueza y majestad sin parigual en nuestras letras»³³. Fue él poeta en la más plena significación de la palabra: creador de belleza, no por ley de artificio, de técnica aprendida, sino por el natural fluir de su armonioso mundo interior. Su prosa es sencillamente perfecta, acabada; no parece sino que las palabras han sido colocadas en el lugar preciso, para que tengan aquella musicalidad con que resonaban en su propia alma. El poeta, el pensador, el teólogo, el biblista, el místico, que todo eso es fray Luis, se dieron la mano para crear obras tan acabadas como la *Exposición del Cantar de los Cantares*, *Los Nombres de Cristo*, *La perfecta casada* y la *Exposición del Libro de Job* y sus *Poesías*.

³¹ B. Ponce de León, *De agno typico*, Madrid 1606, «Lectori».

³² Luis de León. *Un estudio de Renacimiento Español*, Barcelona 1927, pp. 126-127.

³³ D. Pérez de Arrilucea, «San Agustín y su Orden», *La Ciudad de Dios*, vol. 157 (1945), p. 111.

Basten, para terminar, algunos elogios más: Gaspar de Baeza lo apellidó como «el varón más docto y más ricamente dotado de Europa»; para Diego de Yepes, «fray Luis fue la luz y la gloria más alta de nuestra España»; fray Pedro de Aragón, agustino y alumno suyo, lo define como «un verdadero milagro del saber»; y, en opinión de muchos, «el príncipe de la lírica española». Espigando, en fin, entre otras muchas otras expresiones encomiásticas, me quedo con esta sencilla expresión de la Vble. Ana de Jesús en carta dirigida a otra religiosa carmelita: «El Maestro Fray Luis de León tiene mucho caudal de Dios». Desde Cervantes, Lope de Vega y Quevedo hasta nuestros días, todos le rinden los elogios más entusiastas y unánimes.

La *Exposición del Cantar de los Cantares*, junto con algunas de las opiniones manifestadas en sus clases, no bien interpretadas por sus émulos y también la envidia de éstos le valieron casi cinco años de prisión en las cárceles de la Inquisición en Valladolid. Absuelto de las acusaciones, regresó a Salamanca en olor de multitudes y con renovado prestigio a su cátedra en la Universidad. De allí en adelante hubo de alternar sus clases con numerosas comisiones para resolver, ante las más altas jerarquías, diversos asuntos que atañían a la misma Universidad; a él le encargaron también la ejecución de los Breves pontificios a favor de la Reforma de santa Teresa y la publicación de las *Obras* de la Santa. Y dentro de la propia Orden fue animador de la Reforma de los Agustinos Recoletos y el encargado de redactar su *Forma vitae*.

Murió en el convento de Madrigal de las Altas Torres, a los nueve días de haber sido elegido Prior Provincial en el Capítulo de la Provincia de Castilla, el día 23 de agosto de 1591. Sus restos, trasladados a Salamanca y depositados en el llamado «Ángulo de los Santos» del Convento, reposan hoy en una austera, a la vez que artística urna, en la capilla del conocido edificio antiguo de la Universidad, frente a cuya fachada principal luce un inspirado monumento, en el que el artista ha imaginado a fray Luis poniendo paz y sosiego en su entorno.

«Tradición y Progreso» en el Convento de san Agustín (1720-1809)

Hay que apuntar inicialmente que es casi un tópico hablar de decadencia generalizada en la España del siglo XVIII. No obstante, hay hechos, ideas y personajes de relevancia tal que no es posible aceptar el tópico sin más. Bien distinta es, a este respecto, la opinión de Ortega y Gasset y Eugenio D'Ors. Deploraba el primero que España se

hubiera saltado este «siglo irremplazable», e invitaba a los hombres de su tiempo a retornar a lo que aquel siglo había significado en Europa. El segundo, sin embargo, se complacía en ponderar la «inmensa conmoción» que España sufrió en esta época y llega a afirmar que «aquí el Setecientos lo hizo todo»³⁴, en expresión de Jean Serrailh.

Creo que ni lo uno ni lo otro. Es cierto que la España del siglo XVIII no cuenta con sabios como un Buffon o un Lavoisier, pero sí puede enorgullecerse de un fray Jerónimo Feijoo y un fray Enrique Flórez en la investigación histórica, de un Jorge Juan y de un Mutis en los campos de la investigación erudita y de la ciencia. Y en el campo propiamente literario se vuelve por los fueros de una gloriosa tradición que procura sintonizar con las nuevas ideas y cuyos máximos representantes son: Jovellanos, Meléndez Valdés, el agustino Diego González, Cadalso, Quintana y Moratín.

Claro que la Guerra de Sucesión con la que había comenzado el siglo XVIII había contribuido a la decadencia que ya se había iniciado a mediados del siglo anterior. El reinado de Fernando VI, sin embargo, marcará el comienzo de la reacción contra la postración en que se encontraban las Universidades. Una reacción que, promovida desde el poder y cargada de ideas galicanas, sospechosamente jansenistas y antirreligiosas, encontró oposición en muchos espíritus que veían en las reformas que se les ofrecían un remedio peor. Aun así, no faltaron, ni siquiera en la Iglesia, decididos partidarios de las mismas. Las ideas llegaron a dividir al clero entre partidarios, hasta casi el fanatismo, de todas las novedades de la Ilustración y cerrados mantenedores del sistema tradicional, venido a menos por su culpa, precisamente.

En ese ambiente no era fácil seleccionar lo mejor y hacer equilibrios en los diversos campos. «Por desgracia —puntualiza don Vicente de la Fuente—, tanto la Universidad de Salamanca como otras de España, al salir de su letargo, pasaron de extremo a extremo y abrazaron con tal furor las innovaciones que vinieron a caer en lamentables extravíos»³⁵. Y si no se llegó a más en el entusiasmo por las nuevas ideas, se debió, quizás, a la misma improvisación y también a que no pocos se hicieron sospechosos por su espíritu revolucionario y demoleedor, que tan amargos frutos estaba produciendo al norte de los Pirineos. Tampoco hay

³⁴ Cf. J. Serrailh, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid 1974, p. 708.

³⁵ *Historia Eclesiástica de España*, Barcelona 1855, t. III, p. 446.

que olvidar que la Revolución Francesa, vista en un primer momento, según Jean Sarrailh, «como la prolongación del *despotismo ilustrado* y como la realización de unas reformas planeadas por los ministros de Carlos III, que no tardó en asustarlos por sus violencias y excesos»³⁶.

Por otra parte, tanto los científicos como los historiadores y poetas «en diversos grados difunden la afición a la nueva observación y a la experimentación, y se empeñan en implantar reglas rigurosas y racionales, en vez de la obediencia ciega a las autoridades consagradas; todos ellos trabajan por la liberación espiritual de su patria»³⁷. Y, además, no pocas de estas ideas y doctrinas venían a incidir sobre la propia vida de la Iglesia en sus diversos campos. Ése era el ambiente general que reinaba en España a mediados del siglo XVIII.

¿Qué decir de nuestro Convento salmantino? Es claro que no iba a quedar indiferente ante ese ambiente; y es que la antorcha teológico-espiritual y científico-literaria, encendida por los Luis de León, Diego de Zúñiga o Basilio Ponce de León, aunque hubiese decaído un tanto de su antiguo esplendor desde mediados del siglo XVII y en esa situación se viviese el primer tercio del siglo siguiente, no podía venir a menos, sino que había que hacerla brillar de nuevo. Ello se llevó a cabo merced a un selecto y numeroso grupo de religiosos, hijos del Convento, que supieron dar acogida a lo mejor de las nuevas ideas e inquietudes que llegaban de Europa, sin renunciar a su bagaje cultural heredado y que ellos sabían plenamente válido. El resultado, como se podrá comprobar, hay que calificarlo de exitoso.

La defensa de algunas obras del agustino italiano Cardenal Enrique Noris, metidas en el *Índice* por sospechosas de jansenismo, llevada a cabo por varios religiosos del Convento, como fray Juan González, fray Manuel Duque y fray Pedro Manso, prestigiosos catedráticos en la Universidad de Salamanca, iba a significar el comienzo de la renovación de los estudios teológicos en el propio Convento que se transformaría en un centro de inquietudes intelectuales. Origen y fruto logrado fueron los cuatro agustinos —Matías Terán, Manuel Vidal, Juan Manzano y Juan Andrade— que ocupaban, al mismo tiempo, cátedra en la Universidad a mediados del siglo XVIII.

Por otra parte, dos hijos de aquella Casa, uno por profesión y otro por formación, fueron las dos grandes figuras que, junto con sus dis-

³⁶ J. Sarrailh, *La España Ilustrada* ..., p. 601.

³⁷ Id. *ibíd.*, p. 505.

cíbulos y continuadores, iban a llenar la segunda mitad del Siglo de las luces; fueron ellos los padres Enrique Flórez y Diego González. Efectivamente, ellos y las dos Escuelas a que dieron origen —la de la crítica histórica y la poética— constituyeron lo mejor que produjo el citado siglo, incluso en el ámbito nacional. Escuelas estas que, entre los Agustinos de Salamanca, sólo se extinguirían ya con los últimos exclaustros en el siglo XIX.

Un escrito labrado en 1770 por el P. Pedro Madariaga, catedrático de la Universidad de Salamanca y Prior del Convento, en respuesta a una petición de la misma Universidad, que solicitaba una serie de informaciones sobre los programas y la docencia impartida en un centro incorporado a ella, como era el Convento de san Agustín con su Colegio de san Guillermo, en el que residían los jóvenes agustinos, es sumamente elocuente, a este respecto. He aquí algunos de sus puntos principales:

«La Teología que se explica en dicho Colegio es sana y católica, del Fundamental Doctor Egidio Romano y de su Maestro, el Angélico Doctor Sto. Tomás de Aquino, y de la de todos, Nuestro gran Padre San Agustín, siendo obligación de dichos Maestros el no apartarse de los verdaderos e inconcusos principios de este gran Padre. Sirve por comentador de los dichos Doctores, el compendio de la Teología escolástica que, por orden de la Religión, escribió el Maestro Enrique Flórez...

Antes que los jóvenes de dicho Colegio comiencen a estudiar la Sagrada Teología, luego que llegan a dicho Colegio, tiene cada uno obligación a defender una conclusión Filosófica según los Comentarios de Aristóteles que, por orden de la Religión, escribió en este Convento, para instrucción de la juventud, fray José Aguilera, siendo del Gremio de V. S. A estas disputas de Filosofía asisten los Maestros Doctores del Gremio y Claustro de V. S. y los Lectores de dicho Colegio, y todos replican contra la aserción que propuso el joven...

Los Lectores de dicho Colegio tienen la obligación a tomar conferencia que dan de memoria a los jóvenes por el referido compendio del Maestro Enrique Flórez, el uno por la mañana y el otro por la tarde, explicando las lecciones *viva voce* y desatando las dificultades que contra la explicación y doctrina del referido compendio propusieron los discípulos... Asimismo en todos los Domingos que hay desde

Todos los Santos hasta la Septuagésima³⁸ de cada año (exceptuando los domingos que hay en las vacaciones de Navidad), hay una disputa en cada tarde de dichos domingos, en la que arguyen los Doctores y Maestros que en dicho Colegio hubiere... y las sustentan los Jóvenes del mismo Colegio...

Después que se acabó el curso de cada año, tienen los Jóvenes de dicho Colegio Conclusiones de Lógica y Filosofía, de «generatione et anima» en todos los días de verano que sean de labor. Estas Conclusiones comienzan el día después de San Juan, de Junio, y duran hasta el día de san Francisco. Las preside el que está nombrado para sustentar el acto mayor que V.S. tiene concedido a dicho Colegio que suele ser el mejor de los Estudiantes de él... Las Conclusiones son un día de Lógica, y otro día de Física o de «generatione et anima». Y las presencian también los lectores, Maestros de Estudiantes y Doctores de dicho Colegio»³⁹.

Éstas eran las actividades que entraban en la programación académica y que el Centro presentaba a las Autoridades Universitarias, pero no era sólo esto lo que se hacía y estudiaba por aquellos días en el Convento de san Agustín; el P. José de la Canal, al hacer la reseña biográfica del P. Manuel Risco en la «Introducción» al tomo 45 de la *España Sagrada*, nos describirá el ambiente intelectual e ilustrado que, desde hacía varios años, existía en aquella Casa: «Hízose común -dice- la afición a las matemáticas; se estudió Filosofía en todas sus ramas; eran sus delicias la historia, el derecho canónico y civil; la Teología moral y la Dogmática se aprendían en sus puras fuentes»⁴⁰.

Al parecer, el P. Madariaga es también el autor de una especie de programa para los estudios de trienio filosófico no sólo para el Convento de Salamanca sino para los demás conventos de la Provincia de Castilla. Dice que la Lógica, la Física, la Psicología, la Metafísica y la Moral deben ser estudiadas a la luz de varias obras de San Agustín, que vienen citadas expresamente. Pero en el programa entraba también el estudio de la Astronomía, la Geografía, la Cronología, la Aritmética y la Geometría. Y ponderando la importancia de estas dos últimas, añade:

³⁸ Domingo primero de las tres semanas que preceden a la primera semana de Cuaresma.

³⁹ Publicado en *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*, vol. X (1918), pp. 449-453.

⁴⁰ *España Sagrada*, vol. 45, Madrid 1832, p. X.

«Puedo evidenciar que a estas dos artes se debe cuanto hay de método y de buen orden en las demás. Apenas hay tratado en los vastísimos escritos de N.G.P. San Agustín, en que no se haga uso de una de estas dos artes; de suerte que su lección la contemplo en algunas partes inaccesible, sin la inteligencia de estas dos bellas madres del método; ellas son los dos singulares y famosos teatros de la demostración; enseñan a forjar la atención, a dar reglados los pasos y sin interrupción a enlazar unas con otras verdades, a subir, finalmente, desde un sencillísimo principio, hasta la más alta y comprensiva verdad»⁴¹.

Fernando R. de la Flor, gran conocedor del ambiente ilustrado que se vivía por aquellos días en el Convento salmantino y en los dos de Madrid —San Felipe el Real y el Colegio de la Encarnación— verdaderas sucursales del de Salamanca, dice que:

«La vinculación que la Orden de San Agustín manutuvo a lo largo del siglo XVIII con ciertos proyectos y realizaciones sociales de la ideología reformista es, en líneas generales, mal conocida. Sólo algunos aspectos de la identificación que sectores restringidos de la OSA establecen entre «luces» y «renovación cristiana» han sido recientemente explorados, y ello a través del papel mediador que asumen escritores de la importancia de Juan Fernández de Rojas, Andrés del Corral y Pedro Centeno o el propio Diego González, todos ellos vinculados a la vida intelectual de la ciudad de Salamanca»⁴².

En aquella Casa se renovaban unas Normas que habían estado vigentes, sobre todo desde mediados del siglo XVIII, y lo hacían con *Reglamentos Religiosos y Literarios para el gobierno interior del Convento de N.P.S. Agustín de Salamanca*. En ellos se prestaba particular atención a los estudios, sin descuidar la importancia de la vida espiritual. Aprobados tales *Reglamentos* por la Comunidad el día 4 de septiembre de 1790, reafirmaban lo que había sido siempre su «santo y seña»; entre los firmantes están los Maestros Catedráticos de la Universidad José Antonio Díaz, Prior, y Antonio José de Alva. He aquí algunos de los puntos sobre los estudios:

⁴¹ El documento, con el título de «Sistema de los primeros estudios», fue publicado por el P. G. de Santiago Vela en *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*, vol. XIII (1920), p. 36.

⁴² F. R. de la Flor, *Atenas Castellana. Ensayos sobre cultura simbólica y fiestas en la Salamanca del Antiguo Régimen*, Salamanca 1989, p. 195.

«El Año escolástico durará en este Colegio desde el día de San Lucas hasta la víspera de San Juan de Sahagún a las nueve de la mañana».

«Así, los Padres Lectores como el P. Maestro de Estudiantes no sufrirán, en adelante, que se gaste ni un solo minuto en dar u oír noticias vanas y ridículas, como se acostumbraba antiguamente. El estudio pide mucho esmero y cuidado aún en las cosas más leves, si se ha de conseguir verdadero aprovechamiento».

«Supuesto que se ha disminuido el trabajo por lo respectivo al Coro, reduciéndolo a una cosa moderada y proporcionada a las fuerzas humanas y a las tareas literarias de este Convento, es justo que se promueva el estudio, como ocupación más provechosa para rectificar las costumbres y para ilustrar el entendimiento en orden a la conducta civil de la vida»⁴³.

Se programaban, además, una serie de actos que mostraban el intenso ambiente de estudio que reinaba en aquella Casa y la voluntad de los responsables de que así se mantuviese. Estos actos eran: las *Conclusiones*, el *General*, los *Actos Dominicales*, los *Exámenes* para los estudiantes que aspirasen a los *Actos* y las *Conclusiones* en tiempo de verano. Naturalmente que en algunos de estos actos también se podían tocar temas que se consideraban emblemáticos en la Ilustración.

Uno de estos temas que, a primera vista, pudiera parecer poco significativo, lo señala con particular fruición J. Sarrailh: *la utilidad política del lujo*. Nos dice este autor que el año 1778, en medio de acaloradas disputas de *lujo sí, lujo no*, en una reunión con seglares sale a la palestra «el agustino Antonio Roque Gómez del Casal, lector de teología en el convento de Salamanca, para vindicar en una larga carta apologética el discurso sobre las utilidades políticas del lujo». Dice fray Antonio que el *lujo*, tal como lo entendía la Sociedad Vascongada de Amigos del País, o sea, desde el punto de vista económico, es «legítimo e inocente» y no debe confundirse con el lujo «ruinoso», ni con el «voluptuoso», proscritos por la Iglesia. «El sabio agustino —añade J. Serrailh— acumula toda clase de definiciones y de citas en que se tiende a precisar el sentido favorable que él da a la palabra. Y concluye con precaución: *Es evidente que el lujo es un problema puramente*

⁴³ *Reglamentos*. Archivo de la Prov. Agustiniiana de Filipinas (Valladolid), 766/2, pp. 59, 60 y 63.

económico-político que puede manejarse religiosamente con notable utilidad y provecho»⁴⁴.

Otro tema emblemático de la Ilustración era el de la *reforma* de la vida religiosa y eclesial, mediante una religiosidad sencilla y pura. Pues bien, un Convento como el de San Agustín de Salamanca, en el que la *observancia religiosa* había sido siempre uno de los rasgos más característicos de su identidad, tenía que ponerse claramente de parte de aquellos ilustrados que defendían el retorno a una Iglesia primitiva, humilde y pura, una vuelta a la ley del Evangelio no adulterada por las prácticas supersticiosas, en la que no hubiese oposición entre la razón y la fe, un culto impregnado de sinceridad y fervor, animado de un ardiente espíritu de caridad y de fraternidad...; y, por esto, fueron acusados nuestros religiosos de *jansenistas*⁴⁵.

Las grandes figuras de este periodo

Ya se ha dicho que el periodo que hemos llamado de «tradicción y progreso» comenzaba a mediados del siglo XVIII y terminaba con la Guerra de la Independencia. En esta etapa he querido, ante todo, subrayar la armoniosa conjunción de lo que contenían ambos términos, éxito logrado, de modo especial, por los hijos del Convento de san Agustín de Salamanca; y no sólo por los que permanecieron en él, con sus cátedras en la Universidad, sino por los que, destinados a los conventos de Madrid, continuaron cultivando los mismos ideales en sus diversas actividades. Precisamente, entre los que fueron destinados a los conventos de Madrid —San Felipe el Real y la Encarnación (hoy palacio del Senado)— encontramos las dos grandes figuras: el P. Enrique Flórez y fray Diego González. Éstas son sus breves semblanzas.

P. Enrique Flórez de Setién y Huidobro

Nació el P. Flórez en la villa burgalesa de Villadiego en 1702. Ingresó en el Convento de san Agustín de Salamanca en 1718, donde, tras el año de noviciado, hizo su profesión religiosa el día 5 de enero de 1719. A continuación, hubo de trasladarse a Valladolid para cursar

⁴⁴ *La España Ilustrada...*, p. 245.

⁴⁵ Cf. M. F. Miguélez, *Jansenismo y Regalismo en España*, Valladolid 1895, pp. 301 y ss.

Filosofía en el colegio agustiniano de san Gabriel, retornando a Salamanca para estudiar la Teología, en la que «salió tan aprovechado, según su biógrafo, que era el más adelantado entre quarenta Estudiantes que había; y así fue por Actuante primero de aquel Convento en quince de abril de 1723. Logró entonces la compañería del Maestro Manso y al mismo tiempo le servía de Amanuense, con cuyo trato consiguió muchas usuras en las materias que estudiaba»⁴⁶.

El hecho de que poco después de terminada la carrera, el P. Flórez fuese destinado a los conventos de Madrid y Alcalá, en cuya Universidad consiguió el título de Maestro en Teología, y de que en el de San Felipe el Real de Madrid llevase a cabo su ingente obra, no resta un ápice en la honra que cabe al Convento de Salamanca, del que fue hijo y en cuyas aulas orientó su vida hacia la investigación histórica. Contaba sólo veintiocho años cuando escribió, mandado por la obediencia, su primera obra —un compendio de Teología en cinco volúmenes—, que estaba destinada a servir de texto en los estudios teológicos de la Provincia de Castilla.

En 1738 comenzó a dedicarse a los estudios históricos, por los que sentía verdadera pasión. Fruto de sus lecturas y de sus propias investigaciones fue su primera obra en ese campo, la *Clave historial*, admirable compendio cronológico de personajes y acontecimientos históricos importantes. Esta obra le serviría de base y guía para su *Geografía eclesiástica de España*, que era su inmediato y principal proyecto. Animado, sin embargo, por su amigo don Juan de Iriarte, a extender su proyecto a una obra de mayor alcance, como era una *Historia General de la Iglesia* en España, no sin cierto miedo por la magnitud de la empresa, terminó aceptando la idea. Y así, a partir de 1747, uno tras otro irían viendo la luz los 27 volúmenes de la llamada *España Sagrada*. Dos más, que dejó preparados, serían publicados por su sucesor, el P. Manuel Risco.

Fue el P. Flórez, sin duda alguna, el más genuino creador y representante de la investigación y la crítica histórica, manifestación esta, la más positiva y la más lograda, de la Ilustración en España. Los motivos, el método y el propósito que inspiraban su trabajo, los expresa él en la presentación del primer volumen de la *España Sagrada*. Éstas son sus palabras:

⁴⁶ F. Méndez, *Noticias de la Vida y escritos y Viajes del R. M. Fr. Enrique Flórez*, Madrid 1780, p. 6.

«Viendo lo manchada que estaba la antigüedad de nuestra Iglesia con ficciones modernas, me apliqué a los Concilios, escritores fidedignos y cuanto pudiese conducir a una obra de la mejor firmeza. Las *Decretales* supuestas pontificias, las muchas escrituras fingidas, concilios, fragmentos y cricones enteros, es cosa bien patente cuánto desaire causaron a la verdad de la Historia Eclesiástica de España, según el juicio de los más doctos españoles y extranjeros»⁴⁷.

Y para llevar a cabo tal cometido revolvió archivos y bibliotecas, desempolvó viejos legajos y manuscritos, haciendo pasar todo el material por el tamiz de una crítica objetiva. De todo ello resultó, en expresión de Menéndez y Pelayo, «la obra más representativa de la época». Para el ilustre hispanista Jean Sarrailh «la España Sagrada del P. Enrique Flórez y de sus continuadores sigue siendo una verdadera gloria de la ciencia española»⁴⁸.

En opinión de Benito J. Feijoo y Martín Sarmiento, contemporáneos del P. Flórez y representantes máximos, a su vez, de otra escuela histórica importante —la benedictina—, el agustino es «un erudito de primera clase y primer orden». A este propósito, se ha escrito muy acertadamente que «ambas escuelas —la agustiniana en el campo de la crítica histórica y la benedictina en el de la crítica religiosa y científica— se constituyen en portaestandartes de la Ilustración y del Progreso legítimo»⁴⁹.

Espíritu de formación enciclopédica, se adentró con éxito el P. Flórez en otros campos de saber, como la Geografía, la Historia Natural, la Numismática e incluso en la Poesía. Hay que destacar, por ejemplo, su afición por las Ciencias Naturales, de la que fue fruto su pequeña obra *Utilidad de la Historia Natural*; dedicada al entonces príncipe Don Carlos, después Carlos IV, constituyó una auténtica proclama a favor de su estudio —también entre sus cohermanos agustinos— y fue motivo de la fundación del Museo de Historia Natural, al que pasaría su propia colección, que, en opinión de su biógrafo, «podía lucir y competir con las de los extranjeros, ya por lo abundante en las más de las especies y familias, ya por lo raro y particular de muchas piezas»⁵⁰.

⁴⁷ E. Flórez, *España Sagrada*, t. I, Madrid 1879, p. 27.

⁴⁸ J. Sarrailh, *La España Ilustrada...*, p. 396.

⁴⁹ C. Muiños, «Influencia de los Agustinos en la poesía castellana», *La Ciudad de Dios*, 18 (1889), p. 31.

⁵⁰ F. Méndez, *Noticias de la Vida...*, p. 56.

Le ofrecieron el Obispado de Segorbe, que él rechazó con humildad y a fuerza de ruegos consiguió hacer desistir a las Autoridades que se lo ofrecían. Por otra parte, los títulos que ostentaba fueron muy numerosos: entre ellos, hay que citar los de: Catedrático de Teología en la Universidad de Alcalá, Académico Honorario de la Academia del Buen Gusto de Zaragoza, Miembro correspondiente de la Real Academia de Inscripciones y Bellas Artes de París y Académico Honorario de la Academia Geográfico-Histórica de Valladolid. Títulos honoríficos fueron los de *Provincial absoluto*, conferido por el Rey Fernando VI y el de *Ex-Asistente General*, otorgado por el Papa Benedicto XIV.

Si importantes fueron las obras que nos dejó, también lo fueron los discípulos agustinos que, entusiasmados con su ejemplo, continuaron los trabajos de investigación histórica, elevando a 47 el número de tomos de la *España Sagrada*. Sus nombres: *Manuel Risco*, *Antolín Merino* y *José de la Canal*. Murió el P. Enrique Flórez el día 5 de mayo de 1773, después de recibir con gran devoción el Santo Viático y rodeado de sus hermanos de comunidad en el Convento de san Felipe el Real de Madrid, sito junto a la Puerta del Sol, a la entrada de la Calle Mayor.

P. Diego Tadeo González (Delio)

Nació el P. Diego Tadeo en Ciudad Rodrigo (Salamanca) y, atraído por la vida ejemplar que se vivía en los conventos agustinianos de que tenía noticia y oyendo hablar de la fama que por aquellos días gozaba el de San Felipe el Real de Madrid, decidió ingresar en él. Y en aquel convento, después de un año de noviciado, hizo su profesión el 25 de octubre de 1751. Cursó Filosofía en el Colegio-Convento de Dña. María de Aragón y a continuación Teología en el Convento de san Agustín de Salamanca. La Ciudad del Tormes y, con ella, el Convento de san Agustín se le adentraron en lo más hondo del alma desde el primer momento.

Desde 1760, con el título de *Lector*, ejerció la docencia no sólo en el Convento de Salamanca sino, más tarde, en los de Pamplona y Alcalá. En 1775 fue nombrado Prior de la comunidad de Salamanca y en 1779 el P. General de la Orden le concedió el título de Maestro en Sagrada Teología, del que tomaría posesión en el Convento agustiniano de su ciudad natal, como un homenaje a la comunidad en que había brotado su vocación religiosa. Después ocuparía sucesivamente los

cargos de Secretario de la Provincia, Prior del convento de Pamplona, Rector del Colegio de Dña. María de Aragón y finalmente, en 1794, Prior de San Felipe el Real, donde falleció poco tiempo después de tomar posesión (10 de septiembre del mismo año).

Lo que significó el P. Flórez en el campo de la investigación histórica, eso mismo significó en el campo literario, concretamente en la lírica, el P. Diego T. González, iniciador y alma del movimiento poético renovador que recibiría el nombre de Segunda Escuela Salmantina de Poesía. Hemos de reconocer, sin embargo, que tiene razón Mateo Hernández cuando «lamenta la excesiva modestia y casi encogimiento que, si hicieron del Maestro González un austero religioso, de vida irreprochable, impidieron que ejerciera en las letras patrias la decisiva influencia a que estaba llamado y había derecho a esperar de él»⁵¹. Pero creo que su liderazgo entre aquellos jóvenes poetas y su propia producción literaria es suficiente para ponderar su importancia. Y en este sentido, tiene razón L. A. Cueto cuando escribe:

«Es fray Diego González uno de los poetas de que con razón se envanece Salamanca, uno de los caracteres más simpáticos y más puros que han dado lustre a claustro y a las letras. La poesía le era en tal modo connatural, que escribía versos como otros buscan juegos e insustanciales pasatiempos, cuando su edad frisaba apenas con la adolescencia. Su numen no era ni enérgico ni levantado. No se prestaba a altos vuelos. Vivía su espíritu en una esfera mística, tan apacible y tan serena, que no podían entrar en ella estímulos mundanos... Imitaba a fray Luis de León, no sólo por predilección literaria, sino por las afinidades de instinto que los unían»⁵².

Agotada, en efecto, la vena poética y en medio de una mediocridad ambiente de más de medio siglo, surge pujante en la primera década de la segunda mitad del siglo XVIII la nueva Escuela, que tiene por cuna la propia celda de fray Diego en su Convento de Salamanca y por modelo inspirador al gran maestro de la Primera, fray Luis de León. Por una carta suya a un amigo de Sevilla —el agustino fray Miguel de Miras o acaso don Gaspar de Jovellanos— sabemos que en aquel momento el Parnaso Salmantino se componía de cinco poetas, que se trataban

⁵¹ M. Hernández Vegas, *Ciudad Rodrigo. La Catedral y la Ciudad*, Salamanca 1935, t. II, p. 255.

⁵² L. A. Cueto, «Bosquejo Histórico-Crítico de la Poesía Castellana en el siglo XVIII», en B.A.E., Madrid 1952, t. LXI, p. 108.

con familiaridad y se estimaban mutuamente: «Los tres, Liseno, Delio y Andronio son de casa... Los otros dos poetas son jóvenes seglares, profesores de Jurisprudencia, en que van haciendo singulares progresos. Uno y otro han compuesto mucho, cada cual por su término»⁵³.

«Los tres de casa», es decir, del propio Convento salmantino, eran los padres Juan Fernández de Rojas (Liseno), Andrés del Corral (Andronio) y el propio Diego T. González (Delio)⁵⁴. De los «jóvenes seglares», uno era con toda certeza Juan Meléndez Valdés y el otro, muy probablemente, Juan Pablo Forner, aunque también pertenecían al grupo otros dos jóvenes poetas, como eran José Iglesias de la Casa y José Cadalso⁵⁵.

Por lo demás, ante algunas críticas de que su poesía y la del grupo salmantino pecaban de demasiado idílicas y utópicas, fray Diego intentará una aproximación a otros temas más reales, concretos y «útiles», en sintonía con las preocupaciones sociales que se vivían; así se lo había sugerido a él y a sus amigos Jovellanos desde Sevilla. «Aconsejábale yo —se lee en una carta de éste al P. Juan Fernández, años más tarde, con motivo de la muerte del «dulce Delio»— que escribiese sus poemas sobre las Edades del Hombre, del que le di la idea y aún el plan del libro... (idea) que él aplaudió entonces. Su timidez y las ocupaciones en que se vio empeñado le desalentaron, tanto que ya me hablaba de esta empresa como abandonada. Hago, sin embargo, memoria de que en cierta ocasión me leyó unos 300 versos con la proposición dicha, y le prevengo por si pareciese entre sus papeles»⁵⁶.

Y entre sus papeles encontró el P. Fernández de Rojas los citados versos —no 300 sino 442— que constituían la primera parte del poema filosófico-teológico «Las Edades», publicándolo con sus restantes poesías en 1796. En este inconcluso poema, si es cierto que hay dignidad y elevación en los pensamientos, majestad y rapidez en la expresión y un deseo de sintonizar más con los nuevos aires e ideas procedentes de la Europa de la Ilustración, como le había aconsejado Jovellanos

⁵³ «Carta» citada por L. A. Cueto, en art. cit., p. 108.

⁵⁴ Los nombres que van entre paréntesis eran los pseudónimos pastoriles de cada uno de ellos.

⁵⁵ Cf. G. de Santiago Vela, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana...*, vol. III, p. 151.

⁵⁶ «Carta» fechada en Gijón (3/sept./1794), citada por F. Hurtado Rodríguez, *Salamanca en el siglo XVIII: La Salamanca que conoció Jovellanos*, Salamanca 19985, p. 113.

en su carta «Jovino a sus amigos de Salamanca», se echan de menos la armonía, la gracia y la fácil versificación que caracterizan al Delio de las composiciones ligeras. Donde mejor logró armonizar ambas tendencias fue en sus églogas patrióticas, en las que, según F. R. de la Flor, «vemos un empleo del género bucólico adaptado a las necesidades del pensamiento ilustrado»⁵⁷.

En los temas religiosos «el maestro González —dice Ticknor— imitó a fray Luis de León con tan feliz éxito, que, al leer sus odas y alguna de sus versiones de los salmos, nos parece oír aún la solemne entonación de su gran maestro». Y Quintana va más allá, cuando afirma que «fue apasionado del estilo de fray Luis de León y le imitó tan hábilmente que sus versos se confunden con los de aquel gran poeta»⁵⁸. Entre sus discípulos y seguidores agustinos hay que citar los nombres de: Juan Fernández de Rojas, Andrés del Corral y Pedro Centeno.

Su muerte, el 10 de septiembre de 1794 en Madrid, fue llorada por sus hermanos de Orden y por sus muchos amigos y admiradores, para quienes aquel día —así lo expresaron en sentidos versos— «se cubrieron de luto las musas castellanas»⁵⁹.

Final de un largo ayer fecundo

Con los discípulos y continuadores de ambas Escuelas —la Histórica y la Poética— y con los últimos catedráticos en la Universidad, se ponía fin a seis siglos, al menos, de la presencia de los Agustinos en la que fuera su Ciudad predilecta y, en ella, su Casa, desde tiempo inmemorial. La invasión francesa, inicialmente y, a finales del primer tercio del siglo XIX, los decretos desamortizadores fueron los responsables del desastre. Y éstos fueron los acontecimientos que llevaron al triste final:

El día 17 de enero de 1808 por la tarde hacían su entrada en Salamanca 560 soldados de caballería al mando del general Montpetit, como avanzadilla de los 5.000 hombres que llegarían al día siguiente. Como dueños que se sentían de todo, a la obligación de darles alojamiento, para lo que se incautaron varios conventos y edificios públicos,

⁵⁷ «La poesía de un poeta ilustrado de la Segunda Escuela Salmantina», en *Provincia de Salamanca. Revista de Estudios*, n.º 1 (1982), p. 180.

⁵⁸ J. Quintana, B.A.E., t. 61, p. 110.

⁵⁹ M. Hernández Vegas, o. c. p. 259.

entre los que se encontraba el Convento de san Agustín, añadieron las requisas de bienes y alimentos. No faltaron, además, los malos tratos a los religiosos. El día 28 del mismo mes se llevaron presos a los Priors de San Esteban y San Agustín por orden del general. Se dijo que «por no haver dado las onzas que les pidieron»⁶⁰. Salamanca se había transformado en cuartel general al cual llegaban y del que partían las tropas para las campañas de Portugal y Extremadura.

El 18 de agosto de 1809 el Rey Intruso había firmado el decreto de extinción de las Órdenes religiosas, en el que se determinaba que todos los religiosos debían abandonar el claustro en el plazo de quince días, despojados de sus hábitos; podrían pasarse al clero secular o simplemente secularizarse y se les prohibía sacar objeto alguno de sus conventos. En cuanto a nuestra comunidad, compuesta por aquellos días de 48 religiosos, había sido obligada a ceder gran parte del edificio a los soldados franceses como alojamiento, sin que por ello le cupiese mejor suerte que a las demás. De hecho, la soldadesca y sus mismos jefes se apoderaron de gran parte de los objetos de valor; de la rapiña se salvaron las urnas de plata que contenían los restos de san Juan de Sahagún y Sto. Tomás de Villanueva, que fueron trasladadas a la Catedral.

Por otra parte, ante el hostigamiento de la tropa francesa por parte de algunas partidas de españoles al otro lado del río y para asegurar el paso del puente romano, el mariscal Ney ordenó fortificar la parte de la ciudad que daba a aquel lugar. Para ello fueron convertidos en fortalezas los conventos de la Merced y San Cayetano que estaban muy próximos al Convento de san Agustín; éste, con la excusa de que les podía dificultar la defensa, comenzó a ser demolido a partir de mayo de 1810; por otra parte, nos dice un testigo ocular: «el día 13 de agosto del mismo año se prendió fuego en las bodegas de san Agustín: fueron los franceses quienes estaban allí»⁶¹.

También la Universidad, de la que había huido el Rector, había quedado clausurada últimamente; al determinar reabrir la en 1811, el general Thiebault no tendría más remedio que aceptar, entre los catedráticos, a los frailes, exclaustros o no. Entre ellos estaban los agustinos Antonio J. de Alva, Agustín Sánchez y Juan Jáuregui. Por

⁶⁰ *Noticias de noticias*, MS 1652, fol. 55v, Archivo de la Universidad de Salamanca.

⁶¹ J. Zahonero, *Libro de Noticias de Salamanca que empieza a regir el año 1796*, A.U.S., p. 109.

cierto que, el P. Alva, como rector en funciones, había tenido el acierto, aprovechando sus buenas relaciones con las autoridades francesas, de conseguir que las instalaciones de los edificios universitarios no fuesen convertidas en acuartelamiento de las tropas. Aunque aquellas «buenas relaciones», interpretadas como «afrancesamiento», una vez terminada la guerra, le iban a causar no pequeños disgustos; sin embargo, hay que reconocer que, gracias a él, los edificios de la Universidad se salvaron de la destrucción, no así su propio Convento.

Intentó él salvar lo que aún quedaba del convento y la iglesia, como se puede ver en el *Libro de Claustros* de la Universidad, donde consta que en una Junta de Catedráticos, celebrada el 12 de mayo de 1812, el P. Alva y el Dr. Cortés «informaron al Claustro de haber visitado al Excmo. Señor Mariscal Duque de Ragusa, con motivo de haber resuelto S. E. se arruinasen varios edificios y entre ellos hallarse el del Colegio Trilingüe, y habiendo hecho a S. E. la súplica de que se conservara aquél, si era posible, manifestó S. E. a dichos señores que no podía evitarlo porque así lo exigían las circunstancias de la guerra y del Gobierno»⁶². Que con el Trilingüe estaban también condenados varios edificios aledaños, nos lo dice expresamente J. Zahonero:

«El día 7 de mayo dieron la orden para demoler el Colegio Trilingüe y algunas casas inmediatas de él, y entonces demolieron también el Convento de san Agustín; este templo y el de la Merced Calzada lo volaron por medio de pólvora, y para esto previnieron por medio de un bando echado el día 16 de mayo en que decían al público que el siguiente, día 17, se volarían los dos templos a las 6 de la tarde»⁶³.

Y, en efecto, sin importarles el valor arquitectónico de la iglesia ni las importantes obras de arte que aún había en ella, en la hora y fecha fijadas, las hordas napoleónicas hacían explotar cuatro grandes barriles de pólvora que habían colocado junto a los pilares de los arcos torales, desplomándose con estruendo las bóvedas y gran parte de las paredes y el lienzo del claustro principal que daba a la iglesia. Bajo las ruinas del templo quedaba aquel retablo de la capilla mayor y varias obras de Gregorio Carnicero y Manuel Álvarez y también los sepulcros de los Duques de Béjar, del comunero Maldonado y de varias otras familias. Y bajo las ruinas del claustro principal, en el «Ángulo de los Santos»,

⁶² A.U.S., 260, fol. 331.

⁶³ J. Zahonero, *Libro de Noticias...*, p. 142.

los sepulcros de los fray Luis de León, Basilio Ponce de León y demás agustinos célebres o menos célebres.

Aún no había acabado la guerra, cuando las Cortes de Cádiz decidieron, por un Decreto, emanado el 18 de septiembre de 1812, que las Instituciones religiosas quedaban restablecidas. Sin embargo, en muy pocos lugares se podría reiniciar la vida en común, ya que gran parte de España continuaba bajo el poder de los franceses; y aunque el 22 de julio de ese año habían sido derrotados en la batalla de los Arapiles, a pocos kilómetros de Salamanca, todavía no habían llegado las victorias de San Marcial y Vitoria. Sólo cuando el rey Fernando VII, tras emanar el Real Decreto el 20 de mayo de 1814, por el que se devolvían a los religiosos sus conventos y propiedades, obligando, por una Circular de 29-sept.-1814, a todos los exclaustrados a regresar a sus conventos, pudo iniciarse la vuelta.

En cuanto a nuestros frailes, fácilmente se puede imaginar la escena al visitar a las ruinas del Convento y la iglesia. Allí no había quedado ni un triste rincón donde poder alojarse. El P. Agustín Sánchez, que ejercía de Superior, ya tenía alquilada una «casona-palacio» al Conde la Oliva, cercana a las ruinas del convento, y en ella se iban alojando los que llegaban. La vida continuaba y los religiosos de la Provincia de Castilla eran invitados a levantar el ánimo. Para ello se había convocado el Capítulo Provincial a celebrarse en el convento de san Felipe el Real de Madrid; en él con fecha 13 de mayo de 1815 salió elegido Provincial el P. Agustín Sánchez. A él, como autor principal, pertenece la «introducción» inicial de las Actas Capitulares, en la que hace esta vibrante llamada a la esperanza, en medio de tanto desastre:

«Quanto más santo es un Instituto y más sabias las leyes que lo gobiernan, tanto mayores son los esfuerzos del demonio para minarlo y derribarlo... Testigos y víctimas hemos sido de su rabia... Reunidas las piedras del santuario, dispersas por las calles y plazas se hace preciso restituir las a su primitivo ser, en quanto sea posible y lo permitan las fatales circunstancias de los tiempos»⁶⁴.

Estas palabras iban dirigidas, en primer lugar, a cada uno de sus religiosos, exclaustrados y dispersos, a los cuales exhortaba a regresar a sus propias comunidades, pero constituían también una llamada a reconstruir los edificios arruinados. Y en este sentido, eran especialmente

⁶⁴ Archivo Provincia de Filipinas (Valladolid) 769/1.

aplicables a la Comunidad de Salamanca y a su arruinado convento. Provincial y Comunidad salmantina estaban de acuerdo: había que reconstruir el edificio. Y para ello se encargaron inmediatamente unos planos al carmelita Fr. Joaquín del Niño Jesús, quien los presentaba con fecha 26 de octubre de 1815⁶⁵.

Y mientras se esperaba la aprobación del proyecto, comenzaron las obras de desescombro en el mes de abril de 1816. Entre tanto, rechazado el proyecto de Fr. Joaquín por la Real Academia de san Fernando, era aprobado el del arquitecto Francisco de Paula, de modo que a las obras de desescombro siguieron las primeras hiladas en las paredes del Convento e, incluso, se había construido un pequeño edificio junto a las ruinas, al que ya se había trasladado la comunidad, cuando, el día 27 de junio de 1821, se vio obligada a abandonarlo por la nueva supresión de los conventos; después vendría la destrucción parcial de lo reconstruido; eran los días del Trienio Liberal.

No obstante, por ser catedráticos de la Universidad, se habían quedado en Salamanca los pp. Agustín Sánchez y Juan Jáuregui, aunque también tuvieron que abandonar el pequeño edificio en que vivían. Y ellos fueron también los que recibieron de vuelta a los restantes miembros de la comunidad a partir del 13 de junio de 1823, fecha en la que les llegó el oficio del Ministro de Gracia y Justicia por el que los Religiosos se «reponían al ser y estado en que se hallaban antes del 7 de marzo de 1820»⁶⁶.

Sabemos que la primera preocupación fue la de reiniciar las obras del convento, preocupación esta que era común a toda la Provincia. De modo que, una vez terminados los trabajos de desescombro y limpieza y aprovechando lo que había quedado en pie, el P. Juan Jáuregui dio inicio a la reconstrucción, pero ahora con nuevos planos para el convento y la iglesia, hechos por el arquitecto don Pedro García González y aprobados por la Comisión de Arquitectura de la Real Academia de san Fernando. Hay que añadir que, por lo que aquel Convento representaba para Salamanca y los Agustinos, no sólo la Provincia de Castilla sino también otras Comunidades agustinianas de España y de otros países colaboraron económicamente en la empresa.

⁶⁵ Planero 1º, Arch. Prov. Filipinas.

⁶⁶ «Libro de Registro General», *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*, vol. IV (1915), p. 316.

No sabemos cuándo una parte, al menos, de los religiosos pasó a vivir en una de las alas del edificio; lo que sí nos consta es que el último pago de la casa alquilada al conde de la Oliva se efectuó en marzo de 1835⁶⁷. Es decir, que a partir de ese momento toda la comunidad habría pasado a las dependencias del nuevo Convento. Y en él les iba a sorprender la definitiva y más nefasta de todas las exclaustaciones con los Decretos de Desamortización y Exclaustación del tristemente célebre Mendizábal. Con la firma del «Prior Hernández» en el *Libro de Gasto* quedaban recogidos los dos últimos gastos en vísperas del 20 de agosto de 1835⁶⁸, día en que se decretaba perentoriamente la extinción de las Órdenes religiosas y el consiguiente cierre de los veinte conventos que aún existían en Salamanca.

Y una vez más el odio revolucionario de unos pocos hizo presa en nuestro Convento. Refiriéndose expresamente a él, las palabras de don Vicente de la Fuente se ajustaron a la realidad de lo que pasó: «los mismos andamios que aún estaban puestos para concluir su reparación sirvieron para su demolición en 1835»⁶⁹. Destrucción esta que el mismo historiador lamentará en otro trabajo cuando denuncia: «Entre los graves pecados de incuria que contra sí tiene Salamanca, uno de los que le echará en cara la posteridad y con más acrimonia será la ruina del monasterio de San Agustín»⁷⁰.

Lo agustiniano en ausencia de los Agustinos

Aún habrá un momento en que, en medio de la ausencia de los Agustinos en esta ciudad, *lo agustiniano* se va a hacer vivamente presente, merced a fray Luis de León, cuyos restos fueron recuperados bajo las ruinas del Convento. Los actos organizados con ese motivo y, sobre todo, los del día en que fueron trasladados sus restos a la capilla de la Universidad revistieron gran esplendor, del que participó entusiasmado el pueblo salmantino. A ello contribuyeron los bandos emitidos por el Gobernador de la ciudad y por la Comisión que había llevado a cabo los trabajos de búsqueda de los restos. He aquí el emitido por la Comisión con fecha 26 de marzo de 1856:

⁶⁷ Cf. *Libro de Gasto*, Archivo Histórico Nacional, Sec. Clero 10.634, fol. 90.

⁶⁸ Cf. *Ibíd.*, fol. 95.

⁶⁹ *Historia Eclesiástica de España*, vol. V, p. 94.

⁷⁰ *Memoria acerca del paradero de los restos mortales de Fr. Luis de León*, A.U.S., MS 391, p. 9.

SALMANTINOS:

«La Comisión de Monumentos históricos y artísticos de esta Provincia ha tenido la satisfacción de encontrar, el día 13 del actual, los restos mortales de Mtro. Fr. LUIS DE LEÓN, perdidos bajo los escombros del Claustro de san Agustín, desde la guerra de la Independencia. De mucho tiempo atrás los amantes de las glorias literarias de nuestra patria lamentaban el estado de abandono en que se hallaba el sepulcro de aquel varón eminente y esclarecido poeta, gloria y prez de nuestra literatura, y uno de los sabios más eminentes, que pisaron las aulas Salmantinas: de hoy en adelante lo que fue una acusación de incuria, aunque no del todo merecida, será un motivo de justo orgullo para Salamanca al enseñar el sepulcro de Español tan célebre, cuyo nombre irá siempre unido al de esta ciudad.

En la tarde del día 28 del actual serán sus restos trasladados con la debida pompa y aparato, desde la Santa Iglesia Catedral, a la Capilla de la Universidad, con asistencia del M.I. Ayuntamiento y demás Autoridades y Corporaciones. La Comisión espera que todas las personas ilustradas de esta culta población se asociarán a su regocijo y entusiasmo, prestando un homenaje al saber y la virtud, y participando del honor que resulta a su patria en ser depositaria de tan preciosas cenizas»⁷¹.

Salamanca 26 de marzo de 1856.

Pero no quedaba, a juicio de la Comisión, suficientemente enaltecida la figura de fray Luis con lo que se había hecho, por lo que sugirió la idea de levantar un monumento en aquel mismo solar en el que otrora estaba construido el Convento agustiniano. La sugerencia la hacen suya, en primer lugar el Rector y el Claustro de la Universidad, quienes, «autorizados por Real Orden de 20 de julio último (1858), abren una suscripción nacional para erigir a un hijo tan eminente de esta Escuela el Monumento que apruebe, como mejor, la Academia Nacional de San Fernando»⁷².

Aprobado, pues, el proyecto artístico, las obras costeadas, en efecto, por suscripción nacional dieron comienzo el día 31 de agosto de 1868.

⁷¹ Archivo Histórico Prov. de Salamanca, *Manuscrito n° 5*, p. 103.

⁷² *Boletín Eclesiástico del Obispado de Salamanca*, jueves, 26 de mayo de 1868, n. 10, p. 148.

El emplazamiento, sin embargo, fue otro distinto del sugerido anteriormente: el Patio de las Escuelas Mayores. Ocho meses más tarde —el 25 de abril de 1869— se inauguraba solemnemente el monumento, obra inspiradísima del escultor Nicasio Sevilla, que quiso perennizar el gesto elocuente de ponderación y sosiego del inolvidable autor del «decíamos ayer», pronunciado al día siguiente de su vuelta de la cárcel de Valladolid.

Aún más, el día 26 de abril de 1869 se celebró un solemne funeral por el descanso de nuestro personaje; la oración fúnebre le había sido encomendada al agustino fray Miguel Coll, quien, ante la imposibilidad de trasladarse a Salamanca, la había hecho llegar días antes. Leída por un diácono, alumno del Seminario, impactó a todos los oyentes por su belleza y la profundidad de sus ideas. Después, celebrantes, autoridades y corporaciones se trasladaron a la capilla de la Universidad, donde se verificó la inauguración del sencillo mausoleo de mármol, en el que se depositó la urna con los restos del inmortal poeta. Era obra también del mismo artista que labró el monumento del Patio de Escuelas.

Recordemos también, como acontecimiento de significación agustiniana, la proclamación de san Juan de Sahagún como Patrono Principal de la Diócesis de Salamanca. Un rescripto enviado por el Emmo. Señor Cardenal Constantino, Prefecto de la S. C. de Ritos, con fecha 23 de julio de 1868, era la respuesta a la petición que, en este sentido, se le había cursado por parte de la misma Diócesis.

Así terminaba el periodo que se ha titulado como «el de la ausencia de los Agustinos» en la más agustiniana de las ciudades del mundo; en todo caso, los acontecimientos que tuvieron lugar en ese tiempo muestran que, si los hijos de san Agustín, que vivían por aquellos días en el convento de Valladolid librado de la supresión por su dedicación exclusiva a las Misiones de Filipinas, no pudieron estar presentes en ella, el pasado agustiniano se había hecho, de nuevo, viva y gozosamente presente.

Monjas Agustinas y Agustinos Recoletos

Por haber conformado jurídicamente la misma y única Orden durante 324 años y por todo lo mucho que ellas y ellos han representado en Salamanca durante ese tiempo y posteriormente, es más que obligado dedicarles aquí un apartado, obligación esta que, inclusive, aumentó de grado en esos cincuenta años en que los Agustinos estuvieron ausentes de la Ciudad del Tormes. Efectivamente, a las Monjas Agustinas y sólo

a ellas cabe la honra de representar a toda la Orden desde 1835 hasta 1885, año en que el agustino, P. Tomás Cámara, entró en Salamanca, como obispo.

Las Monjas Agustinas Recoletas

Fueron ellas las primeras en llegar. Llamadas por el obispo don Jerónimo Manrique, entraron en Salamanca en 1591, ocupando inicialmente el lugar que los «Papeles de san Roque» designan como «Convento de santa Ana y san Joaquín», cuya ubicación se ignora. De allí, poco tiempo después, pasaron al «Convento de san Roque», sito entre la iglesia de san Polo y el monasterio de los Premostratenses en la margen derecha del río Tormes. Al frente de la pequeña comunidad había venido sor Juana de la Visitación, monja del convento de Ntra. Sra. de Gracia (Ávila). «Descalzas Agustinas» era el nombre que llevaban entonces las Monjas.

Felices vivían en su convento, cuando la famosa «riada de san Policarpo» en 1626 se lo arrasó por completo y tuvieron que pasar a ocupar unas viviendas cercanas a la iglesia de san Benito, lugar en el que, más tarde, se construiría el Monasterio La Purísima Concepción, gracias al ilustre bienhechor don Manuel de Zúñiga, Conde de Monterrey y Virrey de Nápoles. En su construcción intervinieron los italianos Bartolomeo Pichiatti, Curcio Zacarella, Bartolomé Zumbigo y los españoles Juan Gómez de Mora, Joaquín Churrigera y el agustino Recoleta Lorenzo de san Nicolás. Entre los pintores y escultores que contribuyeron a su embellecimiento figuran: José de Ribera, G. Lanfranco, Francesco Bassano, Guido Reni y M. J. Meléndez⁷³.

Un salto en el tiempo. A lo largo de 317 años aquella Comunidad había hecho de su austera vida un canto fervoroso al Señor, a imitación de los Santos agustinos que se habían santificado en el cercano Convento de san Agustín: en 1808, con la llegada de los franceses a Salamanca se iniciaba un duro calvario. Comenzaron llevando a las treinta monjas que conformaban la comunidad al convento de las MM. Carmelitas, para más fácilmente apoderarse de todo lo que de valor esperaban encontrar; eran numerosos los objetos, artística o materialmente valiosos, regalos de la familia fundadora y de otras personas. Avisadas las monjas en vísperas de la llegada de los franceses, se pudieron salvar algunos

⁷³ Cf. A. Madruga Real, *Las Agustinas de Monterrey*, Salamanca 1983.

de los objetos más preciosos del culto, arrojándolos a la noria de la huerta. Aún así, se llevarían otras 78 piezas de alto valor artístico⁷⁴.

No mejoraría mucho la situación con el abandono de la ciudad por parte de los franceses, puesto que, con la entrada de las tropas anglo-hispano-lusas, convento e iglesia les sirvieron de alojamiento, causando no pocos desperfectos y la desaparición de algunos objetos más. La comunidad se vio obligada a recluirse en el último rincón del edificio y a atender a los heridos. Pero las desgracias y sufrimientos no habían acabado aún, ya que abandonada la ciudad por el ejército aliado, los franceses volvieron a entrar y, además, con renovados ánimos de venganza, pillaje y destrucción, que comenzaron a llevar a cabo esa misma noche arrasando más de mil casas de la ciudad. La M. María Mónica de Jesús nos habla en la citada *Historia de la Comunidad* de los malos tratos a que fueron sometidas las monjas.

Añadamos, por último, que la presencia de las MM. Agustinas Recoletas ha continuado en aquella bendita Casa hasta nuestros días, ya que fueron respetadas por los decretos exclaustros de 1835 y 1868. Y reiteremos, una vez más, un especial agradecimiento a esta Comunidad Agustiniense-Recoleta, ya que, cuando el resto de la Familia Agustiniense estuvo ausente de Salamanca —cincuenta años—, ella fue la única continuadora y mantenedora del pasado glorioso de la Orden de san Agustín. Es éste, sin duda, un timbre de gloria para nuestras Hermanas del Convento de la Purísima.

Los Agustinos Recoletos

Hicieron su primera fundación en Salamanca el 21 de noviembre de 1604, estableciéndose cerca de la margen derecha del Tormes, junto al lugar llamado de la Torrecilla, trasladándose poco después al antiguo Hospital de San Lázaro al otro lado del río, cerca del puente romano. Fray Andrés de san Nicolás, «varón de profunda humildad y sublime espíritu, que después pasó a Filipinas» fue el primer Prior de la comunidad. En 1626 la «riada de san Policarpo» les dejó también destruido el convento. A continuación fueron ocupando diversos lugares junto a la Puerta de Zamora o a la llamada Puerta de Santo Tomás, hasta que en 1628 encontraron el lugar donde construyeron el Convento de san

⁷⁴ Cf. «Historia de la Comunidad de MM. Agustinas Recoletas», manuscrito publicado por P. Abella en *Archivo Histórico Hispan-Agustiniano*, vols. VIII (1917) y XIX (1918).

Nicolás; las hoy Plazas del los Basilios y Concilio de Trento y las calles Marquesa de Almarza y Gran Vía enmarcarían su emplazamiento. Los planos del convento y de la iglesia fueron ejecutados por el agustino fray Lorenzo de san Nicolás. «Era —dice B. Dorado— uno de los buenos Edificios de este Pueblo»⁷⁵.

A propósito de la ejemplaridad y la fama de muchos de los religiosos que vivieron en él, aportación esta muy importante, sin duda, a lo que siempre significaron los Agustinos en Salamanca, nos dice el citado Bernardo Dorado:

«Han florecido en este insigne Colegio sujetos de aprobada virtud y literatura; su primer fundador **Fr. Juan de san Gerónimo**, Comisario y primer Provincial de Filipinas; el V. Padre **Fr. Rodrigo de San Miguel**, varón apostólico, convirtió a los cismáticos de Caldea, por lo que dieron obediencia a el Papa Urbano VIII. El V. mártir **Fr. Francisco de Jesús**, Provincial en el Japón, después de convertir con su apostólica predicación innumerables almas, fue martirizado a fuego lento dando su espíritu al Señor..., el sabio y religioso Lego **Fr. Juan de la Magdalena**, varón extático, insigne en virtudes y milagros, venerado de Pontífices y Reyes..., resplandeció en el Don de Profecía y de Consejo, por lo que discurría altísimamente en los divinos misterios»⁷⁶.

Hay que añadir que en aquel Colegio o Convento de san Nicolás o de santa Rita se cultivó también el saber teológico y la ciencia y varios de sus miembros enseñaron en las cátedras de la Universidad. Con la invasión francesa el edificio corrió la misma suerte que el de sus cohermanos agustinos; tanto que, cuando regresaron en 1815, tuvieron que alojarse en una casa cercana y con intención de reconstruirlo. El *Libro de Gastos de Convento* que se guarda en el Archivo Histórico Nacional recoge los gastos que se efectuaron a partir de 1817. El último apunte figura el día 2 de junio de 1821, fecha en que eran expulsados por los revolucionarios del Trienio Liberal. A su regreso, el 13 de septiembre de 1823, viendo el lamentable estado en que había quedado y ante la escasez de personal y de medios económicos acabaron desistiendo.

Y, para terminar, un salto en la historia. A la vuelta de un siglo y cuarto de aquellos acontecimientos, ellos, como sus otros hermanos

⁷⁵ B. Dorado, *Compendio histórico de la ciudad de Salamanca*, Salamanca 1776, p. 455.

⁷⁶ O. c., pp. 455-456.

Agustinos, estaban deseosos de volver a Salamanca, ahora ya como Orden jurídicamente distinta, aunque siempre sintiéndose copartícipes y herederos del glorioso pasado. Y, en efecto, en la década de los cincuenta del pasado siglo, la Provincia de San José, pletórica de vida y con vivo deseo de conectar con aquella gloriosa tradición agustiniano-salmantina, también construiría su casa en la Ciudad del Tormes. A la hora de buscar su emplazamiento optaron por un amplio solar a unos 400 metros de la Plaza de Toros, entre las carreteras de Toro y Zamora, donde el día 12 de octubre de 1955 se ponía la primera piedra del edificio que recibiría el nombre de Convento de Santo Tomás de Villanueva, que ha sido Seminario Mayor y Menor de la Provincia.

Un cercano ayer. Regreso de los Agustinos a Salamanca

Cincuenta años iban a transcurrir antes de que se reanudase la presencia de los Agustinos en la que fuera su Ciudad predilecta, una presencia numéricamente escasa, pero altamente significativa: nada menos que con la entrada del Padre Cámara, como obispo de Salamanca en 1885. Sus diecinueve años de fecundo apostolado al frente de la diócesis le merecieron los más grandes elogios; ahí está el monumento que se le erigió por suscripción popular, hoy colocado frente a la catedral. A él siguió otro obispo agustino, el P. Francisco Valdés, quien entregó a sus hermanos de Valladolid en 1911 el Colegio de Calatrava, regentado muy dignamente por ellos hasta 1940.

Y desde esta fecha, habían de pasar otros diez años de ausencia antes de que la Provincia Matritense iniciase su entrada en Salamanca con el P. Alejo Revilla, profesor de la recién inaugurada Universidad Pontificia; fue él quien le propuso al Consejo Provincial la fundación en aquella ciudad de una residencia con capacidad para albergar una pequeña comunidad, de la que formarían parte varios estudiantes de Teología. La residencia de «Santo Tomás de Villanueva», que así se llamó, debía ser, según él, el preludio de «un Convento que recordase las glorias agustinianas de otros tiempos». No lo vería él, puesto que, víctima de una angina de pecho, allí moría el 18 de noviembre de 1951. La semilla, sin embargo, estaba echada y no tardaría en brotar.

Pues bien, el deseo de fundar un nuevo convento en Salamanca se había generalizado en toda la comunidad provincial, y la decisión fue tomada en una reunión del Definitorio, presidida por el primer Definitor, P. Nicolás Urteaga, que contaba de antemano con la aprobación

del P. Provincial, P. Luciano Rubio, que, a la sazón, se encontraba haciendo la visita canónica a las casas de Brasil. Ya en España, en carta fechada el 15 de noviembre de 1952, le comunicaba la decisión tomada al Rvmo. P. General, Joseph A. Hickey, quien con sumo gozo dio su aprobación al proyecto.

A continuación vendrían la compra de los solares donde se había de levantar el edificio y los diversos trámites oficiales, dando comienzo las obras con la colocación de la primera piedra el día 13 de noviembre de 1954, fecha en que se cumplían los 1600 años del nacimiento de san Agustín, cuyo nombre iba a ostentar el Convento. La ceremonia fue presidida por el Sr. Obispo de la Diócesis, el dominico fray Francisco Barbado Viejo, y contó con la presencia del P. Luciano Rubio y numerosas autoridades religiosas, civiles y militares.

La obra se llevó a cabo fundamentalmente en dos etapas. En la primera se construyó el ala derecha, que pudo acoger, ya al comienzo del curso 1959-60, a una comunidad de 29 religiosos, además de dos cursos de estudiantes de Filosofía y otro de Humanidades. La segunda etapa de construcción finalizó en 1963; en ella se terminaron las obras de la otra ala del edificio y la iglesia, cuyo crucero no remataría en una cúpula, como figuraba en los planos iniciales, no sólo por lo excesivo del gasto, sino porque los cimientos no podrían soportar su peso. El edificio es un paralelogramo de 129 metros de largo por 66 de ancho con dos patios interiores, y responde en su estructura arquitectónica a una inspiración herreriano-escorialense, de acuerdo con el proyecto del arquitecto don Luis Cervera Vera y los deseos del P. Luciano Rubio, quien así se lo había manifestado.

Corría el año 1970, cuando, ante la disminución de los profesos teólogos en el Monasterio de El Escorial, se decidió trasladar a éste a los estudiantes filósofos del Convento de San Agustín, que a partir de entonces pasaba a ser exclusivamente Seminario Menor, instalándose en él los seis cursos de Humanidades, para los que se acababa de conseguir el reconocimiento oficial con la categoría de *Reconocido Elemental* (=antiguo Bachillerato Elemental).

Colegio-Seminario de San Agustín

Un paso más en esta evolución fue el dado por el Capítulo Provincial de 1974, en el cual se aprobó la sugerencia de la Comunidad del Seminario de abrir sus puertas a alumnos externos, no seminaristas.

La aprobación quedaba expresada en las *Actas* en estos términos: «El Seminario Menor admitirá alumnos externos no seminaristas en todos los niveles de E.G.B., si el Ministerio concede la subvención solicitada». Aprobada la subvención, las clases comenzaron en el mismo curso (1974-75); los alumnos que iniciaban el B.U.P. lo hacían en el Instituto Mateo Hernández.

Un paso más fue el dado por el Capítulo Provincial de 1982, el cual, ante los escasos resultados vocacionales entre los alumnos matriculados en el Instituto, decidió crear un Bachillerato propio, cuyo reconocimiento oficial se consiguió fácilmente, pues tanto sus profesores titulados como las propias instalaciones cumplían con creces los requisitos exigidos por la ley. En ese mismo año se inauguró con el Primer Curso.

Hay que anotar también que en el curso escolar 1985-86 nuestro Colegio inició su andadura como centro de coeducación en todas sus etapas, recogiendo los deseos de las familias que deseaban que tanto sus hijos como sus hijas pudiesen continuar sus estudios en nuestro Centro. La penúltima novedad en el régimen académico fue la introducción de los estudios de C.O.U. a partir del curso 1991.

La última novedad la recojo hoy, con un poco de añoranza y tristeza: el doble nombre que expresaba la naturaleza del centro -Colegio-Seminario- ha perdido el segundo de ellos. Analizados los resultados de los 10 años anteriores al Capítulo Provincial de 2010, en los que no había salido vocación alguna para el noviciado, se tomó la decisión de cerrar el internado, que era el que justificaba el título de Seminario.

COLOFÓN

Aún con esa pérdida, nuestra Casa y la de los Agustinos Recoletos tienen motivos más que suficientes para justificar que Salamanca continúe siendo «Capital de la Orden de san Agustín». He aquí algunos motivos: ambas Casas son centros educativos, en los que se ofrecen valores agustinianos; han sido y continúan siendo residencia para los Agustinos que son o han sido Profesores de la Universidad Pontificia. Destaco estos nombres: Luis Arias, Saturnino Álvarez Turienzo, José Oroz Reta, Marceliano Arranz, Gonzalo Tejerina... En una y otra Casa han vivido o viven también algunos de nuestros jóvenes que cursan o ha cursado estudios en ella.

Éstos son los *orígenes*, el *lejano anteayer*, el *ayer* y el *hoy* de la presencia agustiniana en Salamanca. Por lo demás, continuarán

teniendo pleno sentido, sobre todo para nosotros, los Agustinos, las palabras que don Miguel de Unamuno pronunciara, precisamente, en esta Salamanca de sus amores, refiriéndose a un fecundo pasado que siempre tendrá que estar en la base del presente y que será garantía de futuro: «Con madera de recuerdos armamos las esperanzas». La existencia de nuestras Casas en Salamanca se hace, pues, absolutamente necesaria para que ella continúe siendo la «Capital de la Orden de san Agustín».

FLORES, GUI SANTES, HONGOS Y MARIPOSAS
ALGUNAS APORTACIONES DE LOS AGUSTINOS A LA BIOLOGÍA

P. MARCELIANO ARRANZ RODRIGO, OSA
Rector del Real Centro Universitario Escorial María Cristina
San Lorenzo del Escorial

RESUMEN:

El Walhalla, el famoso monumento destinado a honrar a los más ilustres personajes de la raza germana, sólo alberga a tres clérigos, Copérnico, Lutero y Mendel. Curiosamente, dos de ellos son agustinos. Las aportaciones de los agustinos a la Biología han sido a veces importantes. En esta ponencia me ocuparé brevemente de las investigaciones de cuatro de ellos. Uno se ocupó de guisantes y genética general (Mendel), otro de la Flora Filipina (Manuel Blanco), otro de mariposas (Ambrosio Fernández) y otro de hongos microscópicos (José M. Unamuno). En sus trabajos de investigación todos ellos hicieron gala de enorme paciencia, un gran amor por el pequeño detalle y una portentosa habilidad para de obtener grandes resultados a partir de medios escasos. También es de resaltar el modo en que todos ellos compatibilizaron sus tareas de investigación con sus deberes monacales y sus creencias religiosas.

ABSTRACT:

The Walhalla, the famous monument destined to honour the most illustrious characters of the German race, houses only three clerics, *Copernicus, Luther, and Mendel*. Remarkably, two of them are Augustinian. The research of some Augustinians in Biology have contributed significantly to the progress of this discipline. In this paper, I will deal briefly with the work of four of them. One of them (Gregor Mendel) investigates about peas and genetics, another (Manuel Blanco) about the Philippine Flora, another (Ambrosio Fernandez) about butterflies and the last one (José M. Unamuno) about microscopic fungi. In their research they all showed enormous patience, a great love for the little details and a prodigious ability to get great results from limited means. It is also to highlight the way in which they all made compatible their research tasks with their monastic duties and their religious beliefs.

PRESENCIA DE AGUSTINOS EN EL WALHALLA

Durante una de mis frecuentes estancias en Alemania, visité hace algunos años el *Walhalla*, una especie de imponente templo neoclásico, situado en Baviera, a orillas del Danubio, y a unos seis kilómetros de Ratisbona. El Walhalla fue construido por el rey Luis I de Baviera, entre 1830 y 1842, con la intención de emular el Olimpo de los griegos. El Walhalla alberga representaciones de los principales dioses de la mitología teutónica y los bustos de los 130 personajes más ilustres de la raza germana. El más antiguo es Arminio, el general bárbaro que en el año 9 de nuestra era aniquiló a varias legiones romanas en la famosa batalla de Teotoburgo. Además de alemanes, en el Walhalla también están presentes austríacos, suizos, neerlandeses y bohemios, ya que se considera que también ellos forman parte de la raza germánica. Como curiosidad me gustaría señalar que, con la incorporación de la carmelita Edith Stein este Olimpo Teutónico, se ha roto con la finalidad original del monumento, ya que Edith Stein, aunque nacida en Alemania, no fue de raza germánica, sino judía.

Pero lo que verdaderamente me interesa resaltar en esta pequeña introducción es que, entre la multitud de ilustres personajes que hospeda el Walhalla, sólo hay tres clérigos, *Lutero*, *Copérnico* y *Mendel*. Y que de estos tres, *dos son agustinos*. A la vista de este hecho, que se me antoja muy relevante, hice el propósito de escribir alguna vez algo sobre las aportaciones de los agustinos a la cultura europea. Y he aquí que la amable invitación que he recibido del CTSA me ha proporcionado la ocasión de cumplir con una vieja promesa.

DELIMITANDO LA TAREA

Hablar de manera genérica de las aportaciones de los agustinos en el mundo de la cultura es una tarea a la que es imprescindible poner límites. Y es que sólo un somero examen de la influencia que San

Agustín ha ejercido en la cultura de todos los tiempos, necesitaría de algo más que una conferencia. Además, sería obligatorio mencionar, no solo a San Agustín, sino a otros muchos más. Por ejemplo, y solo a modo de botón de muestra, a figuras como Lutero o Fray Luis de León. Parece pues muy conveniente, acotar los límites de esta intervención.

Pues bien, después de algunas reflexiones, me decidí por el ámbito de la biología. En primer lugar, porque Mendel, uno de nuestros ilustres representantes en el Walhalla, fue en ese campo en el que destacó. En segundo lugar, porque, aunque no se hable de ello con frecuencia, son muchos los agustinos que han mostrado desde siempre una cierta predilección por las investigaciones biológicas. Finalmente, y quizás sobre todo, porque se trata de una disciplina a la que he dedicado muchos esfuerzos y reflexiones durante toda mi vida académica, por lo que es en ella donde me muevo con una cierta seguridad.

Descendiendo más a lo concreto, he resuelto ocuparme de cuatro agustinos que destacaron en el campo de las investigaciones biológicas, dos del siglo XIX, Francisco Manuel Blanco y Gregor Mendel, y dos del siglo XX, Ambrosio Fernández y José M. Unamuno. He escogido a estos dos últimos personajes considerando que podrían servirnos como inspiración para dirigir el proceso de unificación que actualmente estamos llevando a cabo. Y es que ambos recibieron su formación inicial en el convento de Valladolid, ambos trabajaron e investigaron en Salamanca y en el Escorial, y ambos acabaron su vida religiosa incorporados a la nueva provincia del Santísimo Nombre de Jesús de España.

Eso sí, advierto ya desde el principio que, ni soy un historiador profesional, ni pienso ejercer como tal. Que nadie espere, por lo tanto, un detallado y exhaustivo estudio histórico sobre ninguno de los personajes de los que me voy a ocupar. Evidentemente, esto no quiere decir que no me haya documentado convenientemente para redactar estas notas.

P. Francisco Manuel Blanco

El P. Francisco Manuel Blanco nació en 1778 en Navianos de Alba, una pequeña localidad de la provincia de Zamora que cuenta en la actualidad con unos 30 habitantes. Tras estudiar y profesar en el convento de Valladolid, fue enviado a las islas Filipinas con otros 20 compañeros, hijos también del convento de Valladolid. A su llegada, el 19 de abril de 1805, fue destinado a Angat, donde comenzó a recoger los primeros datos sobre la flora filipina. De él se cuenta que, además

de pastor de almas, fue también médico de los cuerpos, aplicando a sus feligreses las propiedades curativas de las plantas que estudiaba. Ocupó distintas funciones administrativas y fue promovido al final de su vida al cargo de delegado de la orden en las Islas Filipinas. Viajó mucho por todo el archipiélago y murió en Manila en 1845.

Lo que ha proporcionado al P. Blanco fama mundial como botánico son sus investigaciones sobre la flora de las Islas Filipinas y la publicación de sus resultados en una obra monumental, en la que describe más de 1.200 especies distintas. El título exacto de la obra, que constaba de varios volúmenes, fue el de *Flora de Filipinas, según el sistema de Linneo*. Fue publicada por primera vez en Manila en 1837 y reeditada de nuevo en 1845, en una edición que constaba de 2619 páginas.

La tercera edición de la obra, «hecha a expensas de la Provincia de Agustinos Calzados de Filipinas», se llevó a cabo bajo la dirección científica del P. Andrés Naves, y fue publicada en Manila entre 1877 y 1883¹. Esta edición, que es la que yo he manejado en los ejemplares que de ella se conservan en la Biblioteca de la Vid y del Real Centro Universitario María Cristina del Escorial, consta de cuatro tomos y dos atlas, iluminados con bellas laminas e ilustraciones en color. En el primer volumen de esta tercera edición se reedita el prólogo de la primera edición, una somera biografía del P. Blanco y un segundo prólogo a la tercera edición. En esta tercera edición se reproduce de manera íntegra el texto de la segunda edición, pero se incluye además un manuscrito inédito del P. Ignacio Mercado, las obras del P. Antonio Llanos y un apéndice que incluye «todas las nuevas investigaciones botánicas referentes al Archipiélago Filipino». Digno de señalar es que tanto los prólogos, como la biografía y la descripción de cada especie, están redactados en castellano y *en latín*, que en aquella época era todavía la lengua científica oficial entre los botánicos.

La mejor prueba de la importancia que en la historia de la ciencia se otorga a la obra del P. Blanco es la utilización eponímica de su nombre para identificar y nombrar nuevas especies de plantas². Así Carl

¹ *Flora de Filipinas por el P. Fr. Manuel Blanco agustino calzado (3ª ed.)*. Manila 1877-1883. Index nominum Genericorum Blancoa. Tomo Primero (1877), Tomo Segundo (1878-79), Tomo Tercero (1879), Tomo Cuarto (1880-83), Atlas I (1880-3), Atlas II (1880-3).

² La eponimia consiste en utilizar el nombre de una persona para designar un pueblo, una época, un evento, un concepto o un objeto cualquiera. Así, por ejemplo, y ya desde épocas antiguas, era frecuente utilizar el nombre de los gobernantes para designar las épocas durante las que ejercieron el poder. Incluso las unidades militares eran conocidas

Ludwig Blume (1789-1862) dio el nombre de *Blancoa* a un género de la familia de las palmáceas (*Palmae*). Y John Lindley utilizó también el nombre del P. Blanco en 1840 para dar el nombre de *Blancoa canescens* a un género de la familia de las Hemodoráceas (*Hemodoraceae*), una especie de arbusto con flores.

Existe también una revista de Botánica, la que publica el Departamento de Botánica de la Universidad de Jaén, que recibe el nombre de *Blancoana*.

También habla en favor de la importancia que el mundo científico concede a la figura del P. Blanco el hecho de que la abreviatura **Blanco** se utilice como autoridad en la descripción y clasificación científica de los vegetales. O el que su obra mereciese una mención y premio especial en la exposición de Ámsterdam de 1883.

Johann Gregor Mendel

No me detendré demasiado en detalles eruditos sobre la figura de Mendel, ya que sobre ella existe ya suficiente literatura. Incluso yo mismo publiqué un largo artículo sobre su figura, en colaboración con el P. Antonio de Mier³, con ocasión del centenario de su muerte. Me limitaré, por lo tanto, a los aspectos que considero más relevantes para hacernos una idea de quién fue realmente Mendel.

Datos biográficos

Johann Gregor Mendel nació en 1822 en Heinzendorf, pueblecito de la Silesia Oriental, región que formaba entonces parte del imperio austro-húngaro y que incluía una buena parte de la actual Moravia. Casi toda la vida de Mendel, sin embargo, discurrió en la Abadía Agustina de Santo Tomás, sita en Brünn (hoy Brno), Chequia, por lo que considero justa la opinión de que Mendel fue checo. Nació en 1822 en una modesta familia de agricultores⁴. En 1843, con 21 años cumplidos y

a veces por el nombre de su comandante. Ahora bien, donde con más frecuencia se ha utilizado la eponimia ha sido en el campo de las ciencias, sobre todo en la botánica, para nombrar e identificar nuevos géneros y especies de plantas.

³ ANTONIO DE MIER/MARCELIANO ARRANZ, «Gregor J. Mendel. El sacerdote, el científico», en *Religión y Cultura* XXX (1984) 157-189.

⁴ De hecho, es posible que el apellido Mendel provenga de Mänchen (hombrecito), diminutivo de Mann (hombre).

algunos estudios previos, ingresó en el monasterio agustino de Santo Tomás de Brunn. Fue ordenado sacerdote en 1847. Desde 1849 enseñó matemáticas y griego en un Instituto cercano al monasterio. Hasta en dos ocasiones (1850 y 1854), se presentó en Viena a un examen de estado, una especie de acreditación que le hubiese dado el derecho de ejercer la docencia de manera oficial. Fracasó en ambas ocasiones, y curiosamente en la rama de las ciencias naturales.

Entre 1855 y 1965 llevó a cabo sus famosos experimentos con guisantes en una parcela de la huerta monacal de 7 por 35 metros, que todavía hoy se enseña a los visitantes de la abadía de Santo Tomás de Brno. Su nombramiento como Abad vitalicio en 1868 cambió de manera radical el rumbo de su existencia y dedicaciones. Murió en la noche de reyes de 1884, a los 62 años de edad, de una enfermedad posiblemente relacionada con algún tipo de hidropesía. Al final de su vida, y por consejo de su médico, llegó a fumar hasta 20 puros diario para combatir la obesidad. Lo cierto es que, ya desde muy joven, su salud había sido bastante precaria, sufriendo con frecuencia ataques de agotamiento nervioso.

Los experimentos

Mendel es considerado como el verdadero fundador de la moderna genética científica, sobre todo a causa de los experimentos que llevó a cabo en el huerto de la Abadía de Brno. En ella cultivó y cruzó, durante siete años (1856-1863), más de doce mil plantas de guisantes (*Pisum Sativum*), anotando cuidadosamente los resultados de sus hibridaciones. Lo que en sus minuciosos experimentos descubrió el sabio agustino fue que la transmisión de los caracteres de los progenitores a la descendencia, es decir, los fenómenos de la herencia, no eran aleatorios, sino que obedecían a leyes y que éstas podían ser formuladas matemáticamente⁵.

Mendel dio a conocer los resultados de sus pacientes observaciones en dos pequeños trabajos, publicados en una obscura revista de provincias, en 1866 y 1869⁶.

⁵ Una clara exposición de las leyes mendelianas puede verse en el escrito de Mendel que abajo citamos o en *Ayala, F. J./Valentine, J. W., La evolución en acción* (Madrid, Alhambra 1983) 16-54.

⁶ «Versuche über Pflanzenhybriden», en *Verhandlungen des naturforschenden Vereines* 4 (Brno 1866) 3-47 y «Ueber einige aus künstlicher Befruchtungen gewonnene Hieracium Bastarde», *ib.*, 8 (Brno 1869) 26-32.

Aportaciones de Mendel a la Genética

Las aportaciones más importantes de Mendel a la moderna genética científica no consisten tanto en las leyes matemáticas que formuló a raíz de sus experimentos, cuanto en las hipótesis fundamentales que subyacen a ellos, a saber, que las causas de que los descendientes se asemejen a sus progenitores son de naturaleza física y que están causas están presentes y actúan en los mismos organismos.

Esta hipótesis, que hoy se nos antoja bastante trivial, no lo era tanto en la época de Mendel, en la que pululaban las más extrañas teorías en relación con la herencia biológica. Y es que en la época de Mendel el problema más importante para los biólogos no era tanto dar cuenta de la diferenciación de los organismos a lo largo de las generaciones, cuanto explicar el hecho de que los descendientes siempre se asemejan a sus progenitores. Dicho con palabras llanas, explicar el hecho irrefutable de que de los leones nazcan leones, de las cabras, cabras y de las zanahorias, zanahorias.

Pues bien, para dar cuenta de hecho tan evidente, se habían presentado, ya desde la antigüedad, las más extrañas explicaciones. Aristóteles, por ejemplo, había defendido que las semejanzas de la descendencia con los progenitores se explicaban porque, en la fecundación, los machos aportaban la forma y las hembras la materia. Si alguien quiere divertirse, puede leer las numerosas, prolijas y confusas páginas que el estagirita dedicó a explicar por qué, a pesar de ello, la prole se asemeja en ocasiones a las hembras más que a los machos.

Por lo demás, y hasta época relativamente tardía, los naturalistas no habían tenido ningún inconveniente en admitir que las formas inferiores de vida, entre las cuales incluían los insectos, las culebras y los ratoncillos (¡), podían nacer espontáneamente de materias putrefactas sometidas a una determinada temperatura. San Alberto Magno y Santo Tomás quisieron plausibilizar lo que consideraban un hecho probado, aclarando ulteriormente que esto era posible porque los procesos de transformación tenían lugar bajo el influjo de los astros.

Ítem más. En aquella época, tampoco se tenían demasiados reparos en admitir que, en determinadas circunstancias especiales, unas especies pudiesen transformarse en otras. O en considerar posibles cruces tan peregrinos como el de las vacas con los caballos. O el de los conejos con las gallinas.

El gran fisiólogo W. Harvey (1578-1657) atribuyó la fecundación a una especie de infección o contagio que sufría el cuerpo de la mujer a causa del esperma, aunque los efectos de este contagio solo se manifestasen en la matriz. Incluso uno de los fundadores del pensamiento científico moderno, el gran Renato Descartes (1596-1650) atribuyó la fecundación de las hembras y el posterior desarrollo del embrión a procesos físicos semejantes a los de la fermentación de los mostos, es decir, a la confusa mezcla de licores, que sirviéndose mutuamente de levadura, se calientan y agitan.

Curiosas en extremo son las explicaciones preformacionistas, defendidas por muchos eminentes biólogos hasta bien entrado el siglo XIX. Estas explicaciones partían de que la ontogénesis, o desarrollo individual de un organismo, consistía en esencia en un *aumento de tamaño*. Esto significa que en el germen de que nace cada viviente existiría ya completamente formado el viviente completo, con todos sus órganos diferenciados. Eso sí, su tamaño sería microscópico. Estos diminutos vivientes estarían localizados en los óvulos femeninos y su crecimiento sería inducido por la influencia del semen masculino. Desde el principio, por lo tanto, y en los óvulos de las primeras hembras de cada especie, habrían existido, encajados unos en otros, como en las muñecas rusas, todos los descendientes de esa especie. En fin, que todos los hombres ya habríamos preexistido, hechos y acabados, aunque de tamaño microscópico, en los ovarios de Eva. Pensadores como Malebranche admitieron esta explicación, defendiendo que el número de individuos presentes en los óvulos de las primeras hembras de cada especie había sido infinito.

A los preformacionistas se oponían frontalmente los epigenistas, que defendían la aparición de transformaciones profundas a lo largo de la ontogénesis individual, pero que se veían incapaces de explicar la semejanza de la prole con sus progenitores⁷.

Compárense estas peregrinas explicaciones con la sobriedad de las ideas mendelianas sobre la herencia y verán su profunda diferencia. Mendel, en efecto, partió del supuesto de que en cada organismo existe un linaje especial de células, propias de la especie a la que

⁷ Hoy sabemos que ambos grupos tenían razón. El viviente adulto es fruto de una epigénesis, consecuencia de sucesivas y novedosas divisiones celulares a partir de una única célula germinal. Pero en cada célula germinal preexiste de algún modo el organismo adulto, no como un viviente completo a escala microscópica, sino de manera potencial, como un programa que dirige las etapas del futuro desarrollo.

pertenece, y que era en ellas donde residían las causas físicas de la futura ontogénesis de cada organismo. Evidentemente, estas ideas adolecían todavía de una cierta vaguedad, ya que hablar sin ulteriores aclaraciones de células germinales y de factores hereditarios dejaba en el aire demasiadas preguntas por responder. El tiempo ha demostrado, sin embargo, que las hipótesis de Mendel eran correctas y que son perfectamente compatibles con los posteriores desarrollos de la Genética⁸.

Otras de las aportaciones más importantes de Mendel a la moderna Genética científica fue la introducción de las matemáticas en el estudio de los seres vivos. Atreverse a cuantificar los procesos hereditarios fue uno de los mayores méritos del científico agustino, aunque también esto pueda parecer hoy algo trivial.

Repercusiones de la obra de Mendel

La obra de Mendel permaneció ignorada durante más de treinta años, a pesar de sus esfuerzos por darla a conocer. Entre 1866 y 1873, Mendel escribió una serie de cartas al famoso naturalista Carl Naegeli. El alemán le respondió amablemente, pero nunca comprendió la verdadera importancia de lo que Mendel le comunicaba. Las ideas de Mendel sólo mostraron su verdadero valor cuando, a comienzos del siglo xx, tres naturalistas (el alemán Carl Correns, el austriaco Ernst Tschermak y el holandés Hugo de Vries) llegaron de manera independiente y por distintos caminos, a los mismos resultados que el agustino checo.

⁸ Para que las ideas de Mendel adquiriesen su verdadera importancia, fue necesario descubrir que cada organismo posee un linaje especial de células (gametos), cuya función consiste en regular la transmisión de los caracteres fenotípicos de los progenitores a la descendencia. Fue necesario también descubrir los cromosomas en los núcleos celulares (Waldeyer) de los gametos, la composición molecular de los cromosomas y la estructura haploide de los gametos (Van Beneden, Theodor Boveri 1877). Fue necesario, en fin, observar la fecundación de un óvulo por un espermatozoide (Oscar Hertwig, en 1875, en el erizo de mar). Fue entonces cuando se pudo afirmar que es en el núcleo de los gametos, y precisamente en los cromosomas, donde debían ser localizados los factores hereditarios de que Mendel había hablado. Y de hecho fue así. Theodor Boveri en Alemania y W. S. Sutton en Estados Unidos, propusieron en 1902 localizar *los factores hereditarios mendelianos, que para entonces ya se denominaban genes*, en los cromosomas de los gametos.

P. Ambrosio Fernández González

Algunos datos biográficos

El P. Ambrosio nació el día 21 de agosto de 1882 en Pobladura de Aliste, un pueblecito zamorano cercano a la frontera portuguesa. Viste el hábito agustiniano en 1897, en el Real Colegio de San Agustín de Valladolid, donde cursa filosofía y emite sus votos solemnes en 1901. Al año siguiente se traslada para continuar estudios teológicos al Monasterio burgalés de Santa María de la Vid, en el que es ordenado presbítero en 1905. Fue durante su estancia en la Vid cuando se despertó su afición por el estudio de las mariposas. Nada más concluir sus estudios eclesiásticos fue enviado a China, donde continuó con sus trabajos sobre mariposas. Fruto de sus actividades durante esta época es el trabajo que presentó en la Real Sociedad Española de Historia Natural sobre el lepidóptero *Pryeria Sinica*, un espécimen que había descubierto en Hunan. Al cabo de pocos años, y por motivos de salud, tuvo que regresar a España.

De vuelta a la patria, simultanea la docencia en diversos colegios de la orden, Tapia, Uclés, Talavera, Salamanca y Madrid, con la adquisición de la Licenciatura en Historia Natural. En 1926, y con motivo de la división de la Provincia de Filipinas, fue asignado a la nueva circunscripción del Santísimo Nombre de Jesús de España, en la que desempeñó importantes cargos administrativos, incluido el de Asistente General.

Su afición a las mariposas le llevó a recorrer buena parte de España y algunos países sudamericanos. Recogió y catalogó gran número de ejemplares, algunos muy raros y en ocasiones únicos, llegando a reunir una colección de más de 30.000 especímenes. Actualmente esta colección se encuentra en el Museo Madrileño de Historia Natural. Murió el 17 de abril de 1953, a los 70 años de edad, en la Residencia de San Manuel y San Benito de Madrid.

Fue miembro de número de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Lo que parece increíble es que, a pesar de sus muchas ocupaciones docentes y administrativas, aún le quedase tiempo para sus mariposas. Mas todo queda explicado, si se tiene en cuenta su inmenso amor por «... el mundillo grácil, festivo y huidizo de las mariposas, con su pulcritud exquisita y su atavío despampanante; con sus metamorfosis fantásticas y sus emigraciones sin rumbo y sin finalidad conocida; con su vivir tan idílico y su morir tan silencioso y escondido;

con sus instintos maravillosos y sus previsiones tan certeras que para parecer inteligentes, sólo les falta equivocarse con mayor frecuencia»⁹.

De pequeña estatura, serio y de carácter fuerte, inteligente y gran trabajador, fue un profesor brillante y un buen conversador, sobre todo cuando hablaba de temas científicos o de las mariposas, el gran amor de su vida.

Obra

Publicó bastantes obras, unas de carácter científico y otras destinadas más bien a la divulgación. En todas ellas, sobre todo en las destinadas a la divulgación, hace gala de un entusiasmo contagioso y de un estilo atrayente y ameno, lo que hace que se lean con gusto.

Omitiré en mi exposición oral una mención detallada de sus trabajos puramente científicos, la mayor parte de ellos breves, pero siempre muy técnicos. En el texto que se publique de la ponencia habrá un Anexo con la cita detallada de las publicaciones que he manejado.

El P. Ambrosio participó en varios congresos nacionales de su especialidad, Sevilla (1917), Bilbao (1919), Salamanca (1923) y Cádiz (1927). En todos ellos le fue asignada una ponencia importante. Y en alguno de ellos incluso le permitieron notables exposiciones de sus mariposas. Como botón de muestra de este tipo de actividades, me gustaría citar la siguiente noticia, publicada en ABC a raíz la participación del P. Ambrosio en el Congreso de Salamanca de 1923. Un congreso en el que curiosamente también participó el P. Morán. La noticia aparece en la página 18 de la edición de la mañana del ABC del viernes 29 de junio de 1923 y reza como sigue:

«Curiosa es la colección de lepidópteros (mariposas) que expone el sabio P. Ambrosio Fernández, agustino, y que contiene todas las especies diversas de la Península Ibérica, y más del 90 por 100 de las nocturnas de España y las principales del resto del mundo. Figuran en ella ejemplares muy raros y hasta únicos, como la *Euxoa Alphonsina*, dedicada a Su Majestad el Rey. Son muchos millares de mariposas convenientemente clasificadas. Hay también una instalación de Arqueología del P. Moran ... La Exposición de este Congreso, por la cantidad y calidad de las instalaciones, supera en mucho a la celebrada en el anterior Congreso de Oporto».

⁹ FERNÁNDEZ, AMBROSIO, *Sendas floridas* (Madrid, Religión y Cultura 1952) 10.

También es digno de destacar su manual de *Biología*, utilizado como libro de texto durante años en la Universidad de Salamanca. Y una *Historia Natural*, en dos volúmenes, escrita en colaboración con otros eminentes biólogos y que llegó a alcanzar hasta once ediciones.

De entre las obras que destinó a la divulgación, me gustaría destacar como más representativas las cuatro siguientes.

1. *La vida de las mariposas. Narraciones de un cazador*; Aguilar Editor (Madrid S/F. El prólogo está fechado en julio de 1935).

2. «Río de Janeiro y la comarca vecina hacia el Valle del Parayba», *Publicaciones de la Real Sociedad Geográfica* B 184 (Madrid 1946) 1-23. Publicada también como último capítulo en *Sendas Floridas*.

3. *Sendas floridas. Religión y Cultura* (Madrid 1952).

4. Una mención del todo especial merece una pequeña obrita, intitulada *La entomología al servicio de las artes decorativas. Códices españoles miniados y decorados con insectos, en su mayoría lepidópteros*. Aguirre Impresor (Madrid 1948).

Esta obrita reproduce una conferencia leída por el P. Ambrosio ante la Real Sociedad Geográfica de Madrid el 17 de mayo de 1948 (Publicaciones de la Real Sociedad Geográfica. Serie B 217). El mismo texto de la conferencia fue publicado de nuevo en la obra *Sendas Floridas* (Madrid, Religión y Cultura 1952) 331-343. Para escribir esta obra el P. Ambrosio se sirvió de varios códices de la Biblioteca Real del Escorial¹⁰. Está claro que, con ocasión de esta investigación, el P. Ambrosio también salió a la caza de mariposas en el entorno escurialense.

P. Luís M. Unamuno Irigoyen

Datos biográficos

Luis M. (¿María-Mariano?) Unamuno, él siempre firmó así y nunca aclaró de manera clara cómo se llamaba realmente, nació en Abadiño, hoy Abadiño (Vizcaya), el 8 de septiembre de 1873. Ingresó en la Orden Agustiniense en el Seminario de Valladolid, donde vistió el hábito

¹⁰ Más detalles sobre la estancia del P. Ambrosio en el Escorial y de los códices que utilizó, en M. GONZALEZ VELASCO, «Investigación científica de los Agustinos sobre el entorno escurialense», en *La ciencia en el Monasterio del Escorial* (Ediciones Escorialenses 1992) 451-498.

el 27 de agosto de 1890 y emite los votos simples al cabo de una año. Profesa de votos solemnes en la Vid, el 10 de septiembre de 1894. Antes de terminar los cursos de eclesiásticos, fue enviado a las Islas Filipinas, el 2 de septiembre de 1896. Finaliza en Manila sus estudios eclesiásticos y se ordena como presbítero el 18 de septiembre de 1897.

Estuvo en Filipinas en los días de la pérdida de las Colonias, pasó después a China y, a su regreso a España en 1899, se doctoró en Ciencias Naturales. Ejerció la enseñanza en varios colegios de la orden y, al ser erigida el 11 de septiembre de 1926 la nueva Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de España, el P. Unamuno pasa a la nueva circunscripción. Lo mismo que el P. Ambrosio Fernández, fue uno de los 174 religiosos que en aquella fecha iniciaron la andadura de la nueva Provincia de «España».

El P. Unamuno vino a Madrid el año 1927 para hacerse cargo de la Dirección de la Sección de Micología en el Jardín Botánico, a la muerte del doctor Frago. Soportó en Madrid las penalidades habituales para un sacerdote durante la guerra civil. Fue detenido en cuatro ocasiones y tuvo que visitar varias veces distintas checas y comisarías. Aunque tuvo protectores que le ayudaron, tuvo que sufrir muchas penalidades que afectaron bastante a su salud.

Su afán investigador le llevó a explorar muchas regiones de España, como Cuenca, Galicia, Burgos, Madrid, su tierra vasca, e incluso el entonces Protectorado de Marruecos. Presentó en numerosos congresos los resultados de sus investigaciones y dedicó mucho tiempo a su publicación y divulgación.

Su fama como distinguido especialista en hongos microscópicos hace que acudan a él diversas instituciones científicas, tanto de dentro de España como de fuera de ella. Así, por ejemplo, la Real Sociedad Española de Historia Natural de Madrid, la Asociación Española para el progreso de la Ciencia, la Societé Mycologique de París, la Societé Lineé de Lyon... Fue miembro del Consejo de Investigaciones Científicas y de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.

De entre las valoraciones sobre su valía personal y trabajo científico, me gustaría destacar la que le dedica Don Florencio Bustinza, catedrático de la Facultad de Ciencias de la Universidad de Madrid: «El R. P. Luis María Unamuno, osa, fue uno de los más sólidos y prestigiosos científicos contemporáneos y, desde luego, el más positivo y fecundo valor entre los micólogos españoles. Publicó centenares de trabajos de investigación y le consultaban sabios naturalistas de todo el mundo».

Murió en la mañana del 2 de octubre de 1943, en la residencia madrileña de San Manuel y San Benito.

Obra

Como en el caso del P. Ambrosio, omitiré también en esta exposición el título de su muchos trabajos de carácter exclusivamente científico. Los más de 30 que he manejado serán citados también en un anexo destinado a la publicación de esta ponencia.

Como en el caso el P. Ambrosio, quiero destacar los muchos congresos, tanto nacionales como internacionales, en los que participó como ponente, especialmente los de Bilbao (1919), Oporto (1921), Salamanca (1923), Santander (1925), Lisboa (1932) y Santiago de Compostela (1934).

Muy digno de mención es un cuaderno manuscrito, de unas 30 páginas, sin fecha, que se conserva en la Biblioteca de Santa María de la Vid con la signatura 56 B, titulado «*Importancia científica y práctica del estudio de los hongos*».

Como una de sus obras mayores quiero citar un volumen de 460 páginas, con el siguiente título: *Enumeración y distribución geográfica de los esferopsidales conocidos de la Península Ibérica y de las Islas Baleares. Familia de los Esferiodáceos*. Nuevas Gráficas (Madrid 1933) 460 pp.

CONCLUSIONES

1ª Lo primero que me gustaría poner de manifiesto es la extraordinaria vitalidad y fecundidad del Convento de Valladolid durante las primeras décadas del siglo xx. No solamente dio nacimiento a una nueva Provincia, sino que educó y formó a varias generaciones de muy notables agustinos. De entre ellos destacan, no solo los que he mencionado en esta ponencia, Manuel Blanco, Ambrosio Fernández o Unamuno, sino otros muchos, como el P. Cámara, el P. Bruno Ibeas o el P. César Morán, que también recibieron su primera educación dentro de sus muros.

2ª Me gustaría destacar en segundo lugar los logros que todos ellos fueron capaces de alcanzar disponiendo de recursos bastante escasos. El P. Blanco no tuvo más libro de consulta que el «*Sistema Vegetabilium*» de Linneo y algunos manuscritos de religiosos agusti-

nos, aficionados al estudio de las plantas propias de las Islas Filipinas. Además, no poseía más conocimientos sobre la materia que los adquiridos durante la carrera sacerdotal, por lo que sus principales instrumentos de trabajo fueron una voluntad esforzada, un intenso amor al estudio y una innata inclinación para escudriñar los secretos de la flora. Y por lo que se refiere al P. Ambrosio, que recorrió a pié e incansable los terrenos más abruptos, con poco equipaje y escasa alimentación para andar ligero, en busca de mariposas, siempre presumió de autodidacta.

«Me apresuro a añadir, porque ello tiene, a mi parecer, verdadera importancia, que a todos, técnicos y profanos, puedo garantizar que lo que escribo no lo oí antes a nadie, ni lo aprendí en los libros que otros escribieron, sino que llegó a mi conocimiento por la vía directa de la observación personal. Hablo de lo que he visto y comprobado por mí mismo»¹¹.

3ª Digna de mención es también su increíble paciencia y tesón para las investigaciones largas y minuciosas. Todos ellos, trabajando a lo largo de años, o durante toda una vida, trataron de poner orden en las cosas, coleccionando, clasificando y dando nombre a especímenes de flores, lepidópteros o formas de vida tan diminutas que solo pueden ser observadas con la ayuda de un microscopio.

4ª También es obligado destacar el modo en que compatibilizaron sus trabajos científicos con la docencia y con las obligaciones propias de la vida religiosa en comunidad. Todos ellos dedicaron horas a la docencia y a desempeñar cargos administrativos, a veces importantes, dentro de la orden, sin renunciar por ello a sus investigaciones. Pocos meses antes de su muerte, el P. Unamuno había dejado escrito:

«Yo he hecho, como sabéis bien, de este recoleto Jardín Botánico, tan propicio a la evocación, una prolongación de mi celda religiosa, ya que mi vida está consagrada preferentemente a Dios, por la vocación de mi ministerio, y a esta rama de la Ciencia que yo cultivo en la que se completa el circuito de mi vocación». *Algunas aplicaciones...* Madrid, 1943.

5ª Finalmente, ninguno de ellos tuvo nunca el menor problema para armonizar sus creencias religiosas con sus investigaciones científicas. Por el contrario, todos vieron en su trabajo un poderoso argumento para apoyar su fe en Dios. En los años 30, el P. Ambrosio Fernández

¹¹ *Ib.*, 9.

participó con notable éxito en una de las más famosas polémicas de la época, en defensa del evolucionismo teísta. Y en el prólogo de la primera edición de la *Flora de Filipinas*, dejó escrito el P. Blanco:

«La contemplación y el estudio de la naturaleza han sido siempre de notable interés para las almas reflexivas, que en la admiración de sus infinitas bellezas, reconocen la bondad, perfección y omnipotencia del Creador y Soberano Artífice a cuyo solo querer surgió de la nada cuanto existe ... el armonioso concierto que constantemente resuena en las inteligencias creadas, las atrae por necesidad a unir sus voces al himno grandioso con que todo, todo, rinde homenaje al Dios de bondad y de belleza que quiso hacer partícipes de sus perfecciones a las obras de sus manos». *Flora* (Manila 1877) I, V.

Confío en que la vida y trabajos de estos hermanos puedan servirnos de ejemplo e inspiración a la hora de discernir las tareas verdaderamente importantes para una Federación, que todavía se encuentra en proceso de gestación.

ANEXO I: LA OBRA DEL P. AMBROSIO FERNÁNDEZ

Obras destinadas a la divulgación

1. *La vida de las mariposas. Narraciones de un cazador* (Madrid, Aguilar Editor) S/F, El prólogo esta fechado en julio de 1935.

2. «Río de Janeiro y la comarca vecina hacia el Valle del Parayba», *Publicaciones de la Real Sociedad Geográfica* B 184 (Madrid 1946) 1-21. Publicada también como último capítulo de *Sendas Floridas*.

3. *Sendas floridas* (Madrid, Religión y Cultura 1952).

4. *La entomología al servicio de las artes decorativas. Códices españoles miniados y decorados con insectos, en su mayoría lepidópteros*. Aguirre Impresor, Madrid 1948.

Comunicaciones

Aparte de sus artículos en la Revista *España y América*, y de sus obras destinadas a la divulgación, he podido manejar en nuestras bibliotecas de la Vid y del Real Centro Universitario María Cristina del Escorial (RCU) los siguientes trabajos de carácter científico. Todos ellos son breves y tienen el formato de lo que modernamente llamaríamos una comunicación:

1. «La distinción específica entre *Lycaena Coridon* Poda y *Lycena Aragonensis* Gerh.» Publicación impresa de 16 páginas, fechada en Salamanca el 20 octubre de 1921. No he logrado averiguar si este escrito fue publicado de manera independiente o como separata de otra obra mayor.

2. «Lepidópteros nuevos de la fauna española». Ponencia para el Congreso de Sevilla de 1917. Publicada por la *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias* (Madrid 1917) 59-68.

3. «Catálogo de los Macrolepidópteros Heteróceros de España». Ponencia para el Congreso de Bilbao de 1919. Publicada por la *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias* (Madrid 1919) 85-143.

4. «Lepidópteros nuevos de España y América». Ponencia para el Congreso de Cádiz de 1927. Publicada por la *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias* (Madrid 1927) 121-129.

5. «Notas sobre lepidópteros ibéricos. Novedades que no lo son», *EOS. Revista Española de Entomología*, Septiembre de 1929, 191-193.

6. »Nuevos lepidópteros hispánicos», en *Memorias de la Real Sociedad Española de Historia Natural XV* (Madrid 1929) 593-611.

7. «Un nuevo género de la subfamilia Amphipyridae y otras novedades lepidopterológicas ibéricas», *EOS. Revista Española de Entomología VII* (Julio de 1931), 211-223.

8. «Nuevas formas de Lepidópteros exóticos». *Boletín de la Sociedad Española de Historia Natural XXXIII* (Madrid 1932) 453-456.

9. «Lepidópteros heteróceros nuevos o poco conocidos de la Vid (Burgos)». *Boletín de la Sociedad Española de Historia Natural XXXI-II* (Madrid 1933) 361-376.

Obras mayores

1. *Biología* (2ª ed. Madrid, Espasa Calpe 1951). Un manual de Biología que fue utilizado durante años como libro de texto en la Universidad de Salamanca.

2. *Historia Natural. Vida de los animales, de las plantas y de la Tierra. Zoología* (2 v.), 11 edic. (Enrique Rioja Lo-Blanco, Cándido Bolívar Pieltain, Gonzalo Ceballos, Ambrosio Fernández, OSA y Agustín Barreiro, OSA). (Barcelona, Instituto Gallach de Librería y Ediciones 1976).

ANEXO II: LA OBRA DEL P. JOSÉ M. UNAMUNO

Obras mayores

1. *Enumeración y distribución geográfica de los esferopsidales conocidos de la Península Ibérica y de las Islas Baleares. Familia de los Esferiodáceos*. Nuevas Gráficas (Madrid 1933) 460 pp.

En el Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural

1. «Algunos datos nuevos para el estudio de la flora micológica de la provincia de Oviedo», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural* XXI (1921) 1-19.

2. «Datos para el estudio de la flora micológica de los alrededores de Santa María de la Vid (Burgos)», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural* XXVIII (Madrid 1928) 193-202.

3. «Datos para el estudio de la flora micológica de los alrededores de Uclés (Cuenca)», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural* XXVIII (Madrid 1928) 495-506.

4. «Nuevos datos para el estudio de los hongos parásitos y saprofitos de los alrededores de Durango (Vizcaya)», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, XXIX (Madrid 1929) 113-125.

5. «Hongos microscópicos de San Román de los Caballeros (León)», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, XXX (Madrid 1930) 207-216.

6. «Nueva aportación a la Micología española», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, XXX (Madrid 1930) 287-301.

7. «Algunas especies de micromicetos de la región meridional de España», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, XXXI (Madrid 1931) 331-340.

8. «Contribución al estudio de los hongos microscópicos de la provincia de Salamanca», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, XXXI (Madrid 1931) 85-96.

9. «Notas micológicas», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural* XXXI (Madrid 1931) 701-710.

10. «Notas micológicas», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, XXXII (Madrid 1932) 161-169.

11. «Notas micológicas», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, XXXIII (Madrid 1933) 31-43.

12. «Notas micológicas», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, XXXIV (Madrid 1934) 133-146.
13. «Notas micológicas», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, XXXV (Madrid 1935) 171-182.
14. «Notas micológicas», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, XXXVI (Madrid 1936) 189-192.
15. «Notas micológicas», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, XXXVII (Madrid 1937) 65-77.
16. «Notas micológicas», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, XXXVIII (Madrid 1941) 19-36.

Ponencias en Congresos y Homenajes

1. «Contribución al estudio de la flora micológica de la provincia de Oviedo», Ponencia en el Congreso de Bilbao de 1919. Publicada por la *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias* (Madrid 1919) 167-208.
2. «Nueva contribución al estudio de la flora micológica de la provincia de Oviedo», Ponencia en el congreso de Oporto de 1921. Publicada por la *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias* (Madrid 1921) 83-98.
3. «Nuevos datos para el estudio de la microflora del oriente de Asturias», Ponencia en el congreso de Salamanca en 1923. Publicada por la *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias* (Madrid 1923) 37-51.
4. «Datos para el estudio de los hongos microscópicos de los alrededores de Santander», *Actas del Congreso de Coímbra, Sección IV, Tomo VI* (Coímbra 1925) 163-176.
5. «Contribución al estudio de los hongos microscópicos de la provincia de Vizcaya», *Congreso de Cádiz, Publicada por la Asociación española para el progreso de las ciencias* (Madrid 1927) 25-33.
6. «Nuevos datos para el estudio de la flora micológica de los alrededores de Llanes (Asturias)». Homenaje a D. Ignacio Bolívar. *Memorias de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, XV (Madrid 1929) 344-354.
7. «Nota sobre algunas especies nuevas o poco conocidas de hongos microscópicos de la flora española», Ponencia en el congreso de Lisboa de 1932. Publicada por la *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias* (Madrid 1932) 39-49.

8. «Algunas novedades micológicas de la flora española», Ponencia en el congreso de Santiago de Compostela de 1934. Publicada por la *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias* (Madrid 1935) 1-21.

Para la Real Academia de las Ciencias

1. *Enumeración y distribución geográfica de los esferopsidales conocidos de la Península Ibérica y de las Islas Baleares. Familia de los Esferiodáceos*. Nuevas Gráficas, Madrid 1933.

2. «Contribución al estudio de los hongos microscópicos recolectados por el Sr. González Albo en la región de la Mancha y sitios limítrofes», en *Revista de la Real Academia de Ciencias de Madrid*, XXXVI (Madrid 1940) 105-115.

3. *Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias exactas, físicas y naturales*, Madrid (Talleres del Asilo de Huérfanos 1943) 1-67.

Varios

1. «Contribución al estudio de los hongos microscópicos de la provincia de Cuenca», *Anales del Jardín Botánico de Madrid* (Madrid 1932) 1-80.

2. «Datos para el conocimiento de la flora de micromicetos de Cataluña», *Cavanillesia* VII (Barcelona 1935) 35-56.

3. «Nueva aportación al estudio de los hongos microscópicos de la zona del Protectorado español de Marruecos» I, en *Mauritania* 148-149 (Tánger 1940) 1-12.

4. «Nueva aportación al estudio de los hongos microscópicos de la zona del Protectorado español de Marruecos» II, en *Mauritania* 174 a 181 (Tánger 1942) 1-28.

VISIÓN DE LAS OBRAS CULTURALES DE LOS
AGUSTINOS ESPAÑOLES DURANTE EL SIGLO XX

P. JAVIER CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, OSA
Estudios Superiores del Escorial

RESUMEN:

En este trabajo hacemos una reflexión sobre la imagen y la identidad corporativa. Presentamos una panorámica de las obras culturales más importantes proyectadas por la Orden de San Agustín en España y de las realizadas por los agustinos en solitario o por un grupo de religiosos.

Palabra importantes: Orden de San Agustín en España, imagen e identidad corporativa, obras culturales, agustinos.

ABSTRACT:

In this work we make a reflection on the corporate image and identity. We present an overview of the most important cultural works projected by the Order of Saint Augustine in Spain and those performed by the Augustinians alone or by a group of monks.

Keywords: Order of Saint Augustine in Spain, corporate image and identity, cultural works, Augustinians.

«Nunca puede faltarme la obligación de impulsar aquello que precisamente me aparta de lo que más ardorosamente deseo dedicarme, pues apenas me queda tiempo alguno entre montones de ocupaciones, culpables de que los deseos o necesidades de otros me arrastran, como obligado por la presión de un trabajo forzado» (San Agustín, Carta 139, 3).

I. INTRODUCCIÓN

Sábado 1 de octubre de 2016, 6 de la tarde. El P. Enrique Somavilla pregunta por mí en la recepción del RCU María Cristina. Acudo extrañado y me dice que está programando la próxima edición de las «Jornadas Agustonianas» de 2017 y quiere que participe. El tema genérico será sobre «Los Agustinos en el mundo de la cultura»; le digo que es un tema atractivo pero estoy bastante lleno de compromisos con fecha fija y no puedo aceptar. Me responde que por eso acude a mí y que debo acceder a la petición; le recuerdo que no circulo por estos caminos y repite que también por eso tiene interés en escuchar el tema que elija porque será una visión diferente, y que dispongo de toda la libertad para elegir y tratar el tema. Sigo rechazando mi participación pero por no resultar descortés quedamos en que pensaré un tema. Pasados unos días le envió el tema que tocaría indicándole que mi visión es gris —más o menos oscura—, y no negra, porque hay zonas blancas que dejan el panorama para que el lector pueda elegir el grado de coloración dentro del tono de la ceniza o el plomo. Puede que no resulte agradable a los que solo están acostumbrados a escuchar elogios sin tratar de conocer alguna evaluación externa como se hace en los trabajos académicos. Me dice que adelante, y aquí estoy.

Con esta introducción no quiero hacerle responsable de lo que digo y pienso porque mis palabras son confesión personal y a esa condición me atengo, adhiriéndome a los derechos de la libertad de espíritu y los derechos de la inteligencia que ya reivindicaba el padre

Miguel de la Pinta Llorente¹. El Director del Centro de Estudios Teológicos San Agustín tiene el mérito de haberme invitado y aceptado esta colaboración².

En mi dedicación a la investigación quedo sorprendido cuando encuentro un relato personal o algunas notas donde alguien dejó testimonio de lo que pensaba frente a las opiniones y textos oficiales³.

La larga duración en el período elegido para nuestro análisis en parte es para que se pueda ver con claridad la trayectoria y la tendencia, y aunque mostraremos una visión general será lo suficiente significativa por recogerse todo lo importante que la Orden ha proyectado y producido; se podrían hacer otras selecciones de obras pero ya serían de categoría inferior, aunque a nivel local hayan tenido importancia. En cualquier caso esta información global solo pretende ser material para si se desea hacer algún análisis pormenorizado; no se hará, pero eso no es competencia nuestra, o se hará en tesis y estudios monográficos, como ya van apareciendo, en el que el mundo de las instituciones de la Iglesia están comenzado a ser centro de miras de los investigadores, en algunos casos valorados de forma semejante a la nuestra y más crítica.

Este trabajo por lo tanto tiene carácter de ensayo de sociología religiosa, pero apoyado en lecturas, reflexión y análisis, que le da mayor consistencia que la de un simple comentario relacionado con el tema de las Jornadas. Por supuesto nos ajustamos al título y solo hacemos relación al mundo de las obras culturales más importantes proyectadas por la Orden de San Agustín en España y a las realizadas por los agustinos en solitario o por un grupo de religiosos.

Por circunstancias históricas civiles y eclesásticas evidentes podemos hacer tres grandes bloques temporales de este período que hemos elegido para nuestro estudio: 1) desde finales del siglo XIX hasta la guerra civil; 2) desde la posguerra hasta el Vaticano II, 3) desde el posconcilio hasta finales de la pasada centuria.

¹ *Crítica y Humanismo*, Madrid 1966, p. 11.

² Puedo decir que no estoy solo en esta visión; este texto ha sido leído por personas cualificadas que conocen el tema provenientes de la Universidad civil —uno periodista y antiguo alumno—, Profesores de Historia de la Iglesia española contemporánea, y religiosos que saben bien la historia, el ambiente y las circunstancias; ellos me han animado a que el texto quedase impreso. Mi sincero agradecimiento a todos.

³ «No ser capaz de pensar de forma histórica hace que seamos todos ciudadanos empobrecidos». Palabras de la historiadora británica Mary Beard en el discurso pronunciado en el Teatro Campoamor de Oviedo en la entrega de los Premios Princesa de Asturias, 21-X-2016.

En la primera parte la Orden de San Agustín asiste a un auge sorprendente, humano, religioso y cultural, que arranca de los años finales del siglo anterior; de alguna manera fue con todo derecho —y las pruebas lo avalan— una Edad de Plata.

Después del calvario de la guerra civil donde los agustinos dejamos víctimas en Paracuellos y en algunas cunetas⁴, que también es memoria histórica con datos, vino una resurrección con enormes sacrificios y gran ilusión; llamativamente sorprende el acentuado interés que dedicaron a los aspectos de la cultura como objetivo prioritario entre los ámbitos donde querían estar presentes —la educación, los estudios y las publicaciones—, entroncando con lo que les había dado sentido institucional durante siglos.

En la última parte del siglo pasado el declive por el interés cultural fue acusado y evidente en las Provincias de la Orden en España, en los equipos de formación y en las materias complementarias de los programas académicos acentuándose la decadencia y empobrecimiento en paralelo a la imagen que diseñaban los oficiales en el ejercicio de sus cargos siguiendo programas con contenidos más pobres.

II. IDENTIDAD E IMAGEN CORPORATIVA

Partimos de un concepto comercial (económico) que entra de lleno en el marketing que se toma como conjunto de técnicas y estudios relacionado con el comercio y el mundo empresarial. Evidentemente es un asunto delicado cuando tratamos de aplicar esa idea o forma mental a una entidad religiosa que no es un producto, a una trayectoria histórica que no es evolución de mercado, y a unas relaciones sociales que se mueven en el ámbito de lo público, con amigos, clientes y conocidos, algunos críticos y no siempre afectos a la institución o la empresa. Aunque sea una transposición arriesgada, ya que los teóricos hablan de corporación, organización o conceptos similares, creo que existe

⁴ LLAMAS, J., *Mártires agustinos de El Escorial*, San Lorenzo del Escorial 1940; VICUÑA, C. *Mártires agustinos de El Escorial*, San Lorenzo del Escorial 1943; SANZ PASCUAL, A., *Dolor agustiniano*, Madrid 1947; FUEYO, A., *Los Agustinos en la Revolución y en la Cruzada*, Bilbao 1947; MONTERO MORENO, A., *Historia de la persecución religiosa en España (1936-1939)*, Madrid 1961, pp. 756-883; BARDÓN, E., y GONZÁLEZ, M., 104 mártires de Cristo. 98 Agustinos y 6 Clérigos diocesanos, Madrid-San Lorenzo del Escorial 2008.

una relación de analogía válida de la que podemos obtener puntos para reflexionar, y aprender para mejorar.

Identidad Corporativa

La identidad corporativa se puede identificar con la personalidad corporativa, y entender como aquellos rasgos esenciales que diferencian a las instituciones y las individualizan en entidades específicas. Hay quien explica la identidad corporativa como la manifestación visual de una institución, según la idea o visión que tiene de sí misma y según cómo le gustaría ser vista por otros⁵; también se puede entender como una serie de atributos intrínsecos de una institución, y a un conjunto o sistema de signos identificadores de una institución⁶.

En nuestro caso agustiniano es necesario hacer un trasvase real y visual consistente en pasar de la imagen institucional establecida a lo largo del tiempo, a la identidad que se ha forjado posteriormente como oficial —en un período más o menos amplio de nuestros días—, al ser aceptada por la institución, y que es la que damos en nuestras obras. Sin olvidar, ignorar o despreciar, a la que percibe el que nos conoce, que generalmente puede no coincidir e incluso pueden ser opuestas o bastante divergentes.

La identidad corporativa propia está formada por aquellas notas específicas por las que históricamente se ha conocido a una institución u organización diferenciándola de otras. Son la manifestación de su ser y de su hacer porque hacen relación directa a su esencia. Esas notas deberían seguir formando parte de su identidad actual si se tiene interés por mostrar que son realidad viva, y ver si se trabaja para sostenerla. Igualmente importante es tratar de saber si esas notas llegan al público con el que nos relacionamos y las perciben como la institución desea.

También existe una identidad corporativa interna relacionada directamente con el actuar concreto de la institución —misión— en cada uno de los lugares donde está implantada y trata de plasmar los ideales generales por medio de unas actividades concretas en aquel lugar y en aquel momento. Por la posible deformación que puede sufrir la

⁵ SELAME, E., y SELAME, J., *The company image: building your identity and influence in the Marketplace*, New York 1988, p. VI.

⁶ CHAVES, N., *La imagen corporativa*, Barcelona 2003, p. 20.

identidad corporativa en esta faceta interna y en este foro debería ser sometida a revisión para corregir impurezas.

Imagen Corporativa

Es el conjunto de significados que el público asocia inequívocamente a una institución u organización (marca) sin confundirlos con otra; tiene tanta importancia que debe cuidarse, gestionarse y evaluarse en todos los niveles y secciones de la institución/empresa por un departamento especial⁷.

Se puede entender por imagen corporativa el resultado intelectual de creencias y sentimientos (impresión total), que una institución produce automáticamente de manera nítida en la mente de las personas, siendo consciente que puede haber, y las hay, diversas imágenes según las distintas percepciones de las personas, pero la diferencia en estos casos sólo es de intensidad en el matiz del mismo color, no de cambio en la paleta; además, es frecuente que cada persona, por formación y circunstancias concretas, se quede con una determinada imagen de la institución, sectorial y auténtica, y descuide la general⁸.

La formación de la imagen corporativa, y más la de las instituciones de la Iglesia que cuentan su historia por siglos, ha sido el resultado de un proceso lento y en relación directa al devenir histórico que han tenido, la han marcado positiva o negativamente, y han purificado y enriquecido. En el mundo de los religiosos ha sido bastante decisivo el mandato de un abad —cuando eran gobiernos hasta la muerte—, el de un superior general si tenía reelección, un capítulo general con renovación de las constituciones, una intervención directa del papa o acción extraordinaria de la Santa Sede, del rey, etc.

Es posible que, en esos casos, las notas o atributos iniciales de la imagen corporativa de la Orden hayan sufrido modificaciones profundas pero al ser asumidas se han integrado perfectamente en el ser y en el hacer.

Si la imagen se considera en el mundo comercial moderno un elemento básico de la buena gestión empresarial nos debe llevar a considerar que es necesario tenerlo en cuenta a la hora de analizar

⁷ VILLAFANE, J., *Imagen positiva. Gestión estratégica de la imagen de las empresas*, Madrid 1993; RIEL, C. van, *Comunicación corporativa*, Madrid 1997; CAPRITOTTI, P., *Planificación estratégica de la imagen corporativa*, Barcelona 1999.

⁸ DOWLING, G., *Corporate reputations: strategies for developing the corporate brand*, London 1994, p. 8.

qué aspecto ocupa y que prioridad le damos en la Orden y en nuestras obras como institución (*ad intra*) y en nuestras actuaciones como colectivo (*ad extra*).

Objetivo imprescindible de fidelidad y eficacia sería hacer coincidir en muy altos niveles la identidad corporativa con la imagen que se ofrece, y que esa identificación sea la que perciba el público al que nos dirigimos y con el que nos relacionamos. Si la identidad verbal (lo que decimos que somos) no coincide con la identidad visual (imagen que proyectamos), significa que existe una disociación fundamental institucional y corporativa, y será más o menos grave en la medida que esa separación de elementos se prolongue en el tiempo y sea percibida por el público.

Las Órdenes religiosas eligieron un escudo donde pusieron la imagen del o los elementos que visiblemente representarían los ideales de las mismas; símbolos que pasaron a formar parte de la heráldica religiosa que luego se explican en la emblemática o ciencia del blasón. Modernamente influenciados por las técnicas del marketing y el diseño gráfico los escudos han pasado a ser como logotipos empresariales y de productos. No hablamos de la calidad del logo y del acierto de algunas imágenes.

Si repasamos nuestras bibliotecas nos encontraremos en las ediciones impresas diversos modelos de escudos de la Orden con los elementos clásicos que se adoptaron como símbolos distintivos y que, con pequeñas variantes, se ha mantenido en las publicaciones y en los membretes de la correspondencia oficial de los lugares donde estamos.

Con relación a nuestro tema frecuentemente figuró la imagen de un libro con evidente referencia simbólica al tema prioritario del mundo del estudio y la cultura en la Orden, elemento que, en España, se hizo fijo con la restauración del siglo XIX. Al incluirse en muchos de ellos el mote o lema de «*Tolle lege, tolle lege*» con el que se cerraba la representación quedaba la duda de si la inclusión del libro hacía relación a la Sagrada Escritura según el relato de la conversión (Conf., VIII, XII, 29), o se refería al mundo de la cultura de la que tan buen apóstol fue el santo fundador. En la emblemática clásica el lema o mote que se pone explica o declara intencionalmente el concepto de los elementos puestos en el escudo⁹.

⁹ En el primer tercio del siglo XX la Curia General de la Orden comenzó a incluir el escudo en *Analecta Augustiniana*, importante revista como se sabe, pero lo hizo a partir del vol. XV (31-XII-1933), y en 1961 dejó de ponerlo.

Poco después de finalizado el concilio Vaticano II (8-XII-1965), en la Curia General de la Orden se adoptó un nuevo diseño de escudo estilizado en el que se simplificaron los elementos y desaparecieron algunos de los símbolos, según lo prescriben las *Constituciones* de 1968: «*Perspicuum huius vitae nostrae signum habemus in insigni publico Ordinis: super librum cor sagitta caritatis transverberatum ostenditur*», n° 19¹⁰.

Sin duda esos son los elementos esenciales repetidos hasta la saciedad en la iconografía universal de San Agustín desde la Edad Media como símbolos referenciales más significativos de la vida del santo. Al haber desaparecido el lema del escudo de la Orden la inclusión del libro queda abierto a una interpretación más amplia en sentido de clara referencia al mundo del estudio y la cultura. Habría que ver si se conserva documentación de este cambio y lo que dijeron el/los responsables del encargo y la justificación del diseñador¹¹.

En la actualidad nos encontramos con publicaciones oficiales o carteles anunciando eventos institucionales donde se pone el escudo tan estilizado en la presentación y distorsionado en la forma que temo que la referencia agustiniana no llegue al público, perdiendo entonces la imagen o el logo el mensaje referencial puesto que no se sabe descodificar el contenido de los símbolos. También hay publicaciones oficiales donde no se incluye ningún escudo, lo que puede significar que ya no hay una imagen uniforme e identificativa de los agustinos de España o que se ha perdido interés en mostrarla.

Lo mismo que hablamos de la institución como tal se puede aplicar a los miembros de la Orden, especialmente a los que la representan oficialmente en la vida cotidiana del ejercicio de su oficio y en los otros actos académicos y religiosos donde se puede elegir la forma de presentarse según el modelo que se adopte por protocolo y formas sociales con el modelo eclesiástico (hábito, clergyman), o civil (traje o chaqueta, camisa y corbata). Aquí los comentarios podrían ser más contundentes pero preferimos remitirnos a las abundantes imágenes reales de nuestros centros y de nuestros actos. Se pueden ver, por ejemplo, las fotografías oficiales de nuestros Capítulos Provinciales,

¹⁰ En la publicación oficial *Acta Ordinis* aparece el nuevo escudo a partir de 1969 (vol. XIV); el anterior se comenzó a poner a partir de 1961 (vol. VI).

¹¹ Quizás pudo venir la idea de uno de los postulados artísticos del posestructuralismo: lo que antes se conocía/proponía/veía de un modo se puede conocer/proponer/ver de otro conservando la esencia.

o contemplar desde la zona destinada al público el panorama que se aprecia en uno de esos festivales litúrgicos que tanto gustan a la mayoría. Sólo conozco un Centro Universitario agustiniano norteamericano y los grandes Colegios de la Orden en Perú y Colombia; la diferencia es bastante notable. También se pueden ver imágenes de los Centros privados españoles similares, Universitarios y de Educación primaria y secundaria¹².

De alguna forma hay que entroncar con la estética como actitud del estar ante la vida, y más las instituciones de la Iglesia porque ellas deben ser mensajeras de practicar, potenciar y difundir los valores que de ella dimanar porque todo lo relativo a percibir, reconocer y estimar la belleza nos sitúa en la proximidad de Dios; en la práctica, además, exige a los religiosos un compromiso ético de actuación, haciendo real lo de «*Nulla aethetica sine ethica*», que tanta importancia tuvo culturalmente en los años del franquismo cuando José María Valverde, catedrático de Estética de la Universidad de Barcelona, creyente con claro compromiso político ante la realidad social del momento, y estudioso de grandes pensadores cristianos, hizo famosa la frase al solidarizarse con profesores de las Universidades de Madrid y Salamanca que fueron cesados de sus cátedras por motivos políticos¹³. Renunció a la cátedra y se exilió en Estados Unidos y Canadá donde desempeñó su actividad académica en varias universidades.

Si no aceptamos que cuidar las formas externas debe ser un compromiso real como vehículo de educación de la sensibilidad, el gusto,

¹² Siguiendo la actualidad —y coincidiendo con la idea del texto—, cuando escribo este trabajo leo una columna del periodista Jaime González en la que reflexiona sobre la imagen de los líderes políticos que acuden al palacio de La Zarzuela para entrevistarse con S.M. Don Felipe VI en la última ronda de consultas para la investidura de Don Mariano Rajoy como Presidente del Gobierno: «¡Vivan los novios!», en *ABC* (26-X-2016) 5.

¹³ Los Profesores eran Tierno Galván (Univ. Salamanca), López-Aranguren, García Calvo, Montero Díaz y Aguilar Navarro (Univ. Madrid), que se había sumado a unas protestas estudiantiles; sometidos a expediente disciplinario el Consejo de Ministros de 13-VIII-1965 acordó la separación definitiva de la cátedra de los tres primeros y la separación temporal por dos años a los dos restantes. BOE de 21-VIII-1965, pp. 11.687-11.690. J. M^a Valverde creyó que era un atropello contra colegas eminentes en el campo intelectual y contra el respeto a la libertad de pensamiento. «Se vistió con la toga académica para retratarse frente a una pizarra dónde escribió (con coda irónica) '*Nulla aethetica sine ethica*, ergo: apaga y vámonos'. La fotografía la envió a Aranguren, pidió la excedencia 'por motivos personales' y así hizo un memorable corte de mangas ejemplar al sistema», AMAT, J., «*Nulla aethetica sine ethica*», en *La Vanguardia* (Barcelona), 23-VIII-2015. Artículo publicado al cumplirse los cincuenta años del hecho.

la educación social, y camino para organizar la mente y desarrollar el espíritu, que eso es trabajar por la educación total, estamos amputando deseos del proyecto agustiniano como institución preocupada en temas de la cultura. Y si no asumimos en la práctica estos enunciados significará que no formarán parte de nuestras obras y la imagen institucional perderá capacidad de iluminar y que nos vean.

Puesto que las *Constituciones* y algunos *Estatutos Provinciales* hablan de que nuestras comunidades sean casas donde se acoja a los huéspedes con fraternidad evangélica —y lo suelen ser— cabe preguntarse si los religiosos tienen/tenemos ámbitos de privacidad, salvo el despacho y la habitación personal; es cierto que la zona de comunidad es de acceso restringido pero hay dependencias donde no es difícil encontrarse con familiares y amigos de los religiosos, profesores y personal del centro y amigos de la comunidad. En esos casos y en esos lugares habría qué reflexionar en los usos y comportamientos que mostramos porque ahí se ve una imagen determinada. Con frecuencia el tipo de conversación, los modos y el porte externo están distantes de la imagen corporativa adecuada y pulcra de la que luego se habla en otros lugares¹⁴. Evidentemente no se puede decir que haya un fuerte interés y preocupación por purificar la proyección de la imagen corporativa y por los contenidos reales que deben llenar esa imagen, tanto en el ámbito público de nuestros centros como en el semiprivado de nuestras comunidades.

III. EL PESO DE LA TRADICIÓN

La imagen institucional de la Orden quedó muy pronto plasmada como se puede ver en las *Constituciones de Ratisbona*. Referente a nuestro tema de la cultura y los estudios, que son aspectos que siempre van unidos por la estrecha relación entre ambos, se han manifestado y transmitido en los documentos oficiales de la Orden como algo vinculado estrechamente a ella. Prueba es la abundancia de declaraciones donde se manifiestan estos ideales como objetivos fundamentales y muchos religiosos buscaron en esta actividad y apostolado una misión

¹⁴ Parece ser que hay en algunas comunidades un cierto retorno a formas y modelos rurales ya desaparecidos en los núcleos pequeños de España y solo recuperados por los emigrantes nostálgicos que al volver en verano a las fiestas recuerdan su lejana infancia tratando de recuperar determinados usos anticuados.

que llenaba sus días al tiempo que les hacía sentirse fieles a la esencia de la Orden.

En Ratisbona se plasma un texto normativo más dirigido a la práctica que una declaración de principios, aunque hay que reconocer que en el trasfondo de esa relativa amplitud dedicada a regular este tema —38 números más una amplia adición—, fue señal de que los redactores de las *Constituciones* —beatos Agustín de Tárano y Clemente de Ósimo—, lo estimaron fundamental, deseando que quedase recogido con el rango supremo legal de la Orden para el buen funcionamiento de las comunidades y conocimiento de los religiosos estudiantes. Por supuesto el foco era París —a partir de la creación de la primera casa de estudios en 1259—, y no debe extrañar el espacio que se dedica a organizar la vida de los agustinos que fuesen a estudiar a su Universidad, sin descuidar los *Studia* en otras ciudades de otras Provincias.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que el modelo ratisbonense es un prototipo muy elemental, sin referencia al estudio como bien de la mente y del alma; además es imprescindible explicar y profundizar, no solamente en los términos relacionados con el mundo académico y de los estudios recogidos en el texto de Ratisbona, sino en la cosmovisión de la cultura de la Europa del inicio de la Baja Edad Media, de la vida universitaria, urbana, eclesiástica y conventual, etc.¹⁵. Y para que esta aproximación resulte con garantías de habernos adecuado correctamente debemos trasladarnos a ese mundo sin idealizarlo con nuestros conocimientos y traerlo desfigurado a nuestro presente.

Las *Constituciones* actuales plantean el tema del estudio cuando habla de su pertenencia a las Órdenes Mendicantes y lo hacen no como tradición específica de la Orden sino como elemento propuesto dentro de un programa de acción para el tiempo de vigencia del texto constitucional: «... un cultivo del estudio orientado a la evangelización de la cultura actual»¹⁶.

¹⁵ Para enmarcar la fecha de las *Constituciones* de Ratisbona, en 1290 Nicolás IV levantó el entredicho que pesaba sobre el reino de Castilla y fundó la Universidad de Lisboa, que en 1308 se trasladaría a Coimbra; se convierte en costumbre que el emperador sea elegido por siete príncipes electores (tres eclesiásticos y cuatro seculares); tres cantones suizos conciertan la «Alianza Eterna» contra los Habsburgo, comienzo de la posterior confederación suiza; el rey Eduardo I de Inglaterra decreta la expulsión de los judíos residentes en la isla; don Dionís I decretó que el idioma oficial de Portugal fuese el portugués desplazando al latín.

¹⁶ *Constituciones*, nº 9.

Cuando se habla del fin y testimonio de la Orden se vuelve a citar el tema de los estudios, pero tampoco se hace por exigencia de fidelidad a uno de los pilares históricos de nuestra institución, sino como herramienta de actividad evangelizadora que se sugiere/ofrece como proyecto entre otras acciones: «Para lograr lo que nos proponemos, es necesario observar cuidadosamente (...) fomentar la experiencia de Dios dedicándose al estudio y al desarrollo de la vida interior»¹⁷.

Es cierto que los textos de las *Constituciones* del siglo xx dedican atención al tema de los estudios en la Orden¹⁸; son fundamentalmente textos declarativos donde se organiza la formación académica o carrera eclesiástica para el sacerdocio, aunque hagan alusión a la preparación adecuada para cumplir con otras actividades en la Orden, dedicando también espacio a la existencia y cuidado que se debe dar a las bibliotecas y archivos de las comunidades, y a la actividad de los escritores.

En todos los casos el estímulo y argumento para animar a los religiosos al estudio y el cultivo de la ciencia en la Orden es, como se suele repetir, «siguiendo el ejemplo de N.P.S. Agustín y la tradición de nuestros mayores»; se ratifica, pues, el rasgo secundón que se le dan a los estudios. Notable es el cambio que se le ha otorgado en el texto de 2008 donde aunque se mantiene como epílogo el principio antes citado de fidelidad a San Agustín y a nuestra tradición, sin embargo, se ha producido un giro sustancial al tratar de los estudios como fin en sí y con carácter entitativo propio —*amor sapientiae*, que es valor agustiniano—, y al comienzo del capítulo VII se hace una declaración programática del estudio, que es donde creemos se ha introducido el cambio radical del tema: «El estudio, más que una dedicación temporal que se inscribe en un tiempo específicamente formativo, debe entenderse como una actitud permanente de reflexión sobre la realidad, de duda inteligente que es fuente de verdad, como una voluntad de aprendizaje y capacidad crítica frente al acontecer histórico»¹⁹.

¹⁷ *Constituciones*, n° 14, d. En el Diccionario de San Agustín, dirigido por el agustino A.D. Fitzgerald, Burgos 2001 no se incluye la voz 'Estudio', como término vinculado a San Agustín.

¹⁸ Por ejemplo, en la edición de 1926 se le dedica toda la Parte IV, caps. I-VII, y en las eds. de 1968, 1973, 1979 y 1991 ocupan el cap. VII.

¹⁹ *Constituciones*, n° 123. El párrafo citado que se incorpora al cuerpo del texto está tomado del Capítulo General Intermedio de 1998, 'Documentum Capituli', n° 17, en *Acta Ordinis*, 48 (1998) 83.

Resulta extraño que este nuevo e interesante enfoque que se da al tema del estudio en las actuales *Constituciones* no se haya recogido en los primeros números cuando se declaran los fundamentos de la Orden (núms. 4-12), lo que ratifica que institucionalmente no se le reconoce como elemento constitutivo de la vida agustiniana aunque ocupa un puesto destacado. Insistimos que se ha elevado la consideración y el tratamiento de los estudios como matiz distintivo de la Orden. El problema que se plantea es ver si esa declaración de rango legal supremo va acompañada en suscitar y apoyar proyectos que desglosen el principio.

Siguiendo la tradición esos ideales tradicionales han quedado recogidos en la legislación oficial. Sólo de forma indicativa recogemos la actual legislación de las Provincias Españolas sobre el tema casi siempre acogidos bajo el epígrafe mayor de «estudios»:

- **Estatutos de la Provincia de Castilla:** «nº 65. La Comisión de Estudios estará formada por un miembro del Consejo Provincial, un miembro de la Comisión de Enseñanza, el Director de la Revista Agustiniiana, el Archivero Provincial, el Bibliotecario Provincial, y otros miembros que el Consejo Provincial considere oportuno. Nº 66. Las funciones de esta Comisión serán: 1. Potenciar los estudios y la investigación en la Provincia. 2. Orientar la formación académica de nuestros profesores».
- **Estatutos de la Provincia de Filipinas:** «IV. Investigación y Publicaciones (Cf. Const. 140-143).
71. Foméntense los estudios de investigación en la Provincia y en cada una de las Circunscripciones y facilítese a los Hermanos la participación activa en congresos, reuniones, etc., sin perder nunca de vista la orientación pastoral de la Iglesia y las respuestas a los problemas actuales. En cuanto a las publicaciones téngase en cuenta lo previsto en nuestras Constituciones que requieren la licencia previa del Superior Mayor (Cf. Const. 142.)
72. La provincia financiará las publicaciones de los Hermanos que previamente sean aprobadas por un jurado de especialistas nombrado «ad casum» por el Consejo Provincial...».
- **Estatutos de la Provincia Matritense.** Creemos que dos números son los directamente relacionados con nuestro tema: «El estudio,

actividad de la Provincia. Nº 33. De acuerdo con la misión encomendada a nuestra Provincia, y siguiendo la tradición de nuestros mayores, pongamos el máximo empeño en el estudio de todas las ciencias humanas y divinas, como servicio a la Iglesia, a nosotros mismos y a la sociedad (C 123). Oriéntense nuestros estudios de tal manera que respondan y contribuyan a la solución de los problemas que tienen planteados los hombres (C 126). Nº 45: La Real Biblioteca del Monasterio escurialense debe ser núcleo central de la investigación científica en la Provincia...».

- **Estatutos de la Provincia de España.** Tiene desglosados en varias secciones aspectos relacionados con nuestro tema que podemos concretar en cuatro números principales. Importancia de los estudios y cultivo de la ciencia (CC. 123-143): «Nº 42. Los documentos de la Orden presentan el estudio como un elemento central en nuestro ideal de vida religiosa, orientado tanto a la búsqueda y conocimiento de Dios como al servicio de la Iglesia para responder adecuadamente a las tareas apostólicas que tenemos encomendadas. La Iglesia pide a los religiosos un decidido trabajo en el campo de la evangelización de la cultura y concretamente esta petición ha sido repetida a los agustinos por los últimos papas. Nº 43: A tenor de lo que se dice en los números 123 y 128 de las *Constituciones* se debe promover la investigación y estimular las iniciativas, dando facilidades para asistir e intervenir en congresos científicos, técnicos, culturales, seminarios, cursos especiales, etc. Fomentese el estudio de la lengua inglesa. Igualmente, la Provincia debe promover entre los hermanos la preparación de artículos y publicaciones para nuestra revista y editorial. Todos debemos recordar la necesidad de dedicación a la ciencia y de actualización continua para desarrollar adecuadamente nuestras tareas en una sociedad cada vez más especializada (...) Nº 65: Para favorecer la conservación y restauración del Patrimonio histórico cultural, el Prior Provincial y su Consejo nombrará Delegado del Patrimonio histórico-cultural de la Provincia a un hermano experto en temas histórico-culturales.... Nº 66: Con la finalidad de conservar, reunir y darse a conocer una parte significativa de los bienes del patrimonio histórico-cultural, la Provincia tiene el Museo del Monasterio de Santa María de la Vid...».

¿Qué ha quedado de aquellos ideales históricos aunque oficialmente siguen recogidos en la legislación como acabamos de ver? Si hacemos una lectura crítica a comienzos del siglo XXI debería preguntarse qué proyectos culturales de importancia correspondientes a la categoría de la marca «Agustinos de España» se hacen y se mantienen, qué proyectos hay diseñados y en cuáles se está trabajando. Porque creemos que es importante el asunto y tal vez debería ser tema de análisis y debate en la Comisión interprovincial de Estudios²⁰.

Con frecuencia se repite en los Capítulos de las distintas Provincias la recomendación de que se estimule a los religiosos en la tarea del estudio, que cuiden de publicar sus trabajos de investigación en las respectivas revistas y en las editoriales agustinas que existen, así como que se preste atención a la dotación de la Bibliotecas. Desde el punto de vista teórico se puede demostrar que hay interés institucional; sin embargo, reiteradamente fallan esos deseos programáticos porque las prescripciones capitulares no se plasman en proyectos culturales específicos encargados a personas concretas y con dotación económica para que presenten bocetos de obras culturales con calendario de ejecución, nombres de colaboradores y avance de presupuestos, que es cuando un proyecto va en serio²¹.

Quizás haya llegado la hora de ser consciente de que la actual realidad sociológica española —plural, crítica, abierta, dubitativa, fenoménica, relativista—, también está instalada en la vida religiosa; ya no hay la uniformidad de criterios morales, políticos y sociales que había en los primeros decenios de la segunda parte del siglo pasado. Basta que se hable con total confianza con un religioso o religiosa para darse cuenta de este fenómeno que muestra el cambio profundo experimentado en la realidad interna de las comunidades y la trascendencia que tendrá esta tendencia para los próximos decenios; de esto se habla poco porque quizás no se quieren afrontar problemas de hondo calado.

²⁰ En un alto foro eclesialístico en el que estaba en el comité organizador se dijo —mitad censura, mitad queja— que como los religiosos estaban abandonando los estudios y la investigación, para dedicarse a la pastoral parroquial, el clero secular estaba empezando a ocupar el espacio que dejaban los regulares.

²¹ Cuando se lee esa declaración y se analiza la realidad de los años siguientes muchos pueden comprender que es un ejemplo del llamado ‘flatus vocis’ como símbolo de la acción de emitir palabras vacías —conceptos— carentes de entidad y defenderlas como si lo tuviesen; es decir, y valiéndonos de la analogía, la inutilidad de ciertas declaraciones que luego no se materializan en proyectos y obras, lo que significa actualizar el viejo debate de los Universales de la filosofía medieval (Realismo/Nominalismo).

Lo mismo sucede en otros ámbitos y colectivos eclesiásticos, y esto creemos que es clave para la formación.

Quizás habría que revisar los criterios excesivamente espiritualistas en la concepción de vida religiosa y en la base de la vocación, en caso de que los haya, y recuperar que efectivamente se descubre por una llamada gratuita de Dios que siente el candidato o candidata, pero el que llega es hombre y mujer con una psicología concreta, con una formación humana y académica concreta, con unas actitudes y aptitudes concretas, con unos intereses culturales concretos... que no van a cambiar, aunque se transformen; la gracia moldeará e impulsará esa realidad respetando la libertad. Solo cuando haya surgido la integración humana y afectiva en el grupo —y eso cada vez va siendo más complejo—, se podrá hablar de construir otros niveles comunitarios. Y no seguimos por aquí porque nos llevaría a un debate teológico profundo que no nos interesa desencadenar ni aceptamos.

IV. GRANDES OBRAS

Las obras culturales hechas en España en el pasado siglo xx y promovidas por los agustinos son de gran calidad; no es cuestión de aplicar ahora la ratio tiempo/número/personas, pero es urgente afirmar que han sido muy mayoritariamente obras unipersonales que pocas veces han sido continuadas por otro. Grandes maestros que no han tenido discípulos. Pocos buenos proyectos han sido fruto de equipos; a lo sumo de dos. Desde el punto de vista de obras culturales institucionales se salvan de forma ejemplar las publicaciones periódicas donde simultáneamente se cumple con la identidad institucional y el estímulo personal por dar brillo a la imagen corporativa.

Tenemos dos ejemplos ilustrativos en nuestra historia; uno tomado de la sorprendente vida de la terciaria Beatriz Ana Ruiz conocida como «la santa de Guardamar» (Alicante, siglo xviii), cuyo posible proceso de sierva de Dios quedó solo en proyecto, confirmándose la negligencia institucional en aquel emblema que se debió dibujar para una de tantas fiesta barrocas como se celebraron entonces, y cuya autoría no desvela el biógrafo fray Tomás Pérez, pero que describe muy plásticamente:

«El naturalísimo descuido de mi Sagrada Religión en ostentar sus timbres, es tan notorio, que para ver si nos podía despertar cierto Ingenio, le expuso en jeroglífico: Pintando [a] un religioso agustino y un ratón asido de su pendiente correa, royéndosela con osadía mordaz. Miraba el

religioso la ruina de su correa con tal despego, que ni con un solo ademán quiso contribuir para ojear al atrevido. Así somos los agustinos»²².

Queriendo romper ese modo de actuar institucionalmente el P. Rodríguez de Prada intenta suscitar un cambio de mentalidad aprovechando la conmemoración del xv Centenario de la muerte de San Agustín que él cree deber hacerse a gran altura en todos los aspectos, y avisa:

«Pero esto no se realizará, sino en muy pequeña parte, si antes y con tiempo, no se promueve y convenientemente no se organiza la celebración magna del Centenario, lo cual suponemos que tendrán en cuenta los llamados a promover la empresa. Al escribir estas líneas faltan cinco años. En nuestro modo de ver el asunto, tememos que acaso se llegue tarde y que, por ello, se aminore la magnificencia del acontecimiento (...) Todo lo dicho lo tuvimos presente al decidírnos a escribir esta obra, ajena algún tanto, a las materias que nuestros humildes estudios más hemos cultivado»²³.

Una cuestión debatida en algún foro interno ha sido si en la Orden los logros académicos y los reconocimientos intelectuales personales

²² PÉREZ, T., *Vida de la Venerable Madre Sor Beatriz Ana Ruiz, mantelata profesora de la Orden de N.G.P.S. Agustín, y doctrinas o mística simbólico-práctica que le reveló el Señor...*, Valencia 1744, p. 178. Y es sustancioso el comentario que hace a esa peculiar forma agustiniana de ser y actuar, citando un hecho de los romanos que aplica a los agustinos. Indicando un forastero a los romanos que por qué eran tan lentos en reconocer las gloriosas proezas que hacían sus grandes hombres, que sin embargo las recogían los historiadores extranjeros, respondieron: «Nosotros, detestando la presunción, solo ponemos la mira en dar muchos Héroes a la fama, y dejamos a otros el cuidado de la fama a nuestros héroes. Nuestros naturales, obran; los extraños, que digan», *Ibid*. Actitud también lamentada por el gran fray Juan Márquez, que intentando escribir sobre los primeros tiempos de la orden agustiniana se encuentra con falta de documentación, y afirma: «Creemos que la causa de haberle habido tan grande [silencio], fue la santa simplicidad de nuestros primeros ermitaños, que retirados en su soledad no se acordaron de escribir los hechos de aquellos siglos, librando la memoria de ellos en solas tradiciones, natural prueba de verdades tan ancianas», Origen de los frailes ermitaños de la Orden de San Agustín..., Salamanca 1618, p. 1; cfr. «Al lector», CAMPOS, F. J., *Beatriz Ana Ruiz, terciaria agustina y mujer insólita (1666-1735)*, San Lorenzo del Escorial 2007.

²³ *La Orden Agustiniana durante quince siglos*, Pamplona 1927, p. 657. El P. Provincial, Gaudencio Castrillo publicó una «Circular sobre el próximo centenario de S. Agustín», en la que escribe sobre el gran acontecimiento que debe ser para la Orden y lo que se debería hacer: «El XV Centenario de la muerte de nuestro gran Padre S. Agustín puede, debe y tiene que ser un excepcional acontecimiento, que sirva de lazo de oro para unir más estrechamente a todos los Agustinos y sea también principio de una era gloriosa para todas las provincias o comunidades Agustinianas», *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano* (El Escorial), XXVII (1927) 241. Ignoramos si entre uno y otro escrito hubo algún tipo de relación causa efecto.

deben ser patrimonio de la institución o del individuo; si en el origen de los éxitos personales futuros está la formación recibida, la generosidad y las facilidades de todo tipo otorgadas por la institución, también hay que tener en cuenta las renunciaciones, el esfuerzo y los sacrificios personales puestos, que no hicieron otros siendo tratados de la misma forma.

Para que quede constancia debemos hacer referencia a aquellas obras de enorme calidad científica e intelectual con la que se puede demostrar la aportación cultural concreta que han hecho los agustinos de España en la pasada centuria; lo han hecho como personas individuales pero sintiéndose miembros de la Orden y Provincia concreta; a ellos el honor y la gloria. La Orden puede y debe sentirse orgullosa porque los sacrificios y la entrega de estos religiosos ha servido para dejar constancia de su nobleza, y con ello se afianza y potencia la imagen institucional.

Para los amantes de que figuren nombres —y sobre todo los que buscan ausencias de nombres—, en una relación de obras concebidas y realizadas por los agustinos de España deben figurar:

- Obras impresas en Filipinas.
- Publicaciones periódicas.
- Catálogos de los manuscritos, índice del fondo impreso de la Biblioteca Real, catálogos del monetario, archivo musical y libros corales del Monasterio del Escorial.
- Creación de una imprenta en el Monasterio del Escorial.
- Repertorios bio-bibliográficos de los agustinos españoles, portugueses e hispanoamericanos.
- Museo Oriental de Valladolid con sus catálogos y colección de monografías.
- Museo del Monasterio de Nuestra Señora de la Vid y su guía.
- Laboratorios históricos de los Colegios, sobre todo los que tienen museo y colecciones antiguas con sus respectivos inventarios.
- Escuela Bíblica.
- Escolanía del Monasterio del Escorial.
- Semana Internacional de Órgano de Madrid. Parroquia de San Manuel y San Benito.
- Jornadas Agustinianas.
- Reedición de la *España Sagrada*, y creación de la colección *Perfiles*.

No es posible detenernos en describir esas obras bien conocidas en ámbitos culturales de altura intelectual y académica; sin embargo, creemos necesario recoger una antología de breves textos con los que los autores presentaron sus trabajos y lo que les movió. De alguna forma nos sirve a nosotros para hacer memoria de las grandes creaciones culturales, religiosas, históricas y científicas, aunque no estén todas.

Ya hemos dicho más arriba que algunas de estas obras corresponden al final del siglo XIX, pero en este trabajo no hemos querido ser rígidos cronologistas sino movernos con cierta flexibilidad por mostrar una panorámica más adecuada al tema que hemos elegido para nuestro trabajo.

No es el momento pero quizás habría que revisar la opinión de que los agustinos en Filipinas solo se dedicaron a la actividad catequética y pastoral y eso fue uno de los motivos de la escisión de la Provincia y el nacimiento de la del Escorial. Cuando en 1881 se comienza la publicación de la edición de la *Obras Completas* de Santo Tomás de Villanueva, en el prólogo no solamente consta la admiración por la obras del santo —motivada por la tradición de leerlas en el refectorio durante la octava de fiestas litúrgicas solemnes—, sino también tratando de estimular su conocimiento a los agustinos para dar a conocer a esta figura cuyo recuerdo se estaba borrando, además de actualizar la riqueza del texto y la fuerza del mensaje escrito en otro ambiente cultural. En 1880 también se publicó la *Vida de Santo Tomás*, del P. Salón, y en 1882 las *Confesiones* de San Alonso de Orozco²⁴.

Y el P. Blanco dice en el prólogo de su gran obra: «Sería verdaderamente excepcional el hecho de que en nuestras Filipinas, conquistadas a la fe y a la verdadera civilización, hija del Evangelio, por las Órdenes religiosas, entre las cuales obtuvo prioridad la Agustiniense no figuraran en primera línea muchos distinguidos Religiosos, conquistando también en el terreno de las ciencias físicas y naturales, laureles muy apreciados, aun cuando no tan gloriosos como aquellos

²⁴ El 10-VIII-1885 escribía el obispo de Madrid al ministro de Ultramar en estos términos: «La comunidad [agustina] favorecida por la regia munificencia, corresponderá plenamente a las nobilísimos deseos del Soberano, constituyendo allí [Filipinas] no solo un plantel de fervorosos Apóstoles para nuestras posiciones Ultramarinas, sino también, y muy principalmente, un centro de piedad y de ciencia sólidamente cristiana, que influirá, con la gracia de Dios, en el desarrollo y prosperidad de las letras patrias y de los adelantos científicos», Archivo Histórico Nacional, Ultramar, leg. 2314, exp. 340.

que les habían merecido una eterna recompensa por sus virtudes, su abnegación y sus heroicos sacrificios pro la salvación de las almas»²⁵.

En 1881 nace la *Revista Agustiniiana*, decana de las publicaciones periódicas agustinas de España, por motivo del centenario de la Conversión de San Agustín; estos eran sus ideales y su programa:

«Al hacer la señal de la cruz en nuestra frente y pecho, para dar comienzo a esta humilde obra, notamos que hierve nuestro entendimiento de ideas, y palpita el corazón, dominado de contrarios afectos (...) Llevando, pues, nuestra modesta cooperación a la obra del científico alcázar y proponiendo vivos modelos de laboriosidad y erudición a nuestros jóvenes, al apenas mostrarse en público, cual humilde violeta, la Revista Agustiniiana, tiene por objeto, conforme en el Prospecto se anuncia, presentar a la vista de todos, los documentos antiguos pertenecientes a nuestra Orden que yacen olvidados en archivos y bibliotecas, y evitar la pérdida de mil otros modernos del mismo Instituto. Es sencillamente su fin, reemplazar con ventajas a la antigua Crónica Religiosa; facilitando a los alumnos agustinianos las fuentes, donde aprendan los datos históricos de la Orden... para la Gran Historia Agustiniiana de que carecemos... bendiga Dios nuestras sinceras intenciones, y asístanos con su valimiento el excelso Patriarca cuyo nombre llevamos, y cuya gloria, mayormente la de su conversión a la fe, nos proponemos celebrar...»²⁶.

Con nuevo impulso y amplitud de temas en 1887 cambió el título por el de *La Ciudad de Dios*²⁷:

«Nuestro Programa»: «Realizado, a Dios gracias con éxito prodigioso, el designio principal a que debió su existencia la Revista Agustiniiana, cual fue el de conmemorar el XV Centenario de la Conversión de S.

²⁵ BLANCO, M., *La flora de Filipinas*. Con adiciones del P. Ignacio Mercado, del manuscrito del P. Llanos y dirección de P. Andrés Naves, Establecimiento tipográfico de Plana y C^a, Manila 1877, 4 ts. 3^a imp., t. I, p. VII.

²⁶ «Nuestra Revista». La Redacción. Año I, n^o 1. Valladolid, 5-I-1881.

²⁷ ALONSO TURIENZO, T., *La Ciudad de Dios. Índices (1881-1960)*, San Lorenzo del Escorial 1961; MANRIQUE, L., DÍAZ, G, y REDONDO, J., «La Ciudad de Dios. Índices (1881-2007)», en *La Ciudad de Dios*, 221 / 3 (2008) 1-765; UÑA JUÁREZ, A., «Centenario de 'La Ciudad de Dios', Revista de El Escorial. Presencia y balance», en *Revista Española de Teología* (Madrid), 41 / 2 (1981) 483-505; ALONSO TURIENZO, T., «La Ciudad de Dios, archivo de documentos escurialenses», en *IV Centenario de la Fundación 1563-1963*. Monasterio de San Lorenzo el Real El Escorial, 1964, pp. 807-907; CAMPOS, F.J., «Institución, mentalidad e Historia (Cien años de presencia Agustiniiana en el Monasterio del Escorial vistos a través de la revista La Ciudad de Dios)», en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo del Escorial), 198 / 2-3 (1985) 553-632.

Agustín, nuestra publicación, en la forma en que hasta aquí se publicaba, ha cumplido su destino (...) El título de *La Ciudad de Dios* con que encabezamos la nueva serie, es a la vez una profesión de fe y un programa. Con él decimos que en la tremenda lucha en todos los siglos sostenida y recrudescida en el nuestro entre las dos ciudades que levantaron dos amores, nos ponemos resueltamente de parte de la que construyó el amor de Dios; que amamos y sostendremos las enseñanzas y los intereses de la Iglesia Católica, que buscamos única y exclusivamente el reinado de Jesucristo en las sociedades y en los individuos, y que todo cuanto con esto se relacione cabe y entra en nuestro programa. Con este título indicamos que tenemos por Maestro y guía, en cuanto a los principios y en cuanto a los procedimientos, al inmortal autor de *La Ciudad de Dios* (...) Será, pues, *La Ciudad de Dios* publicación de universal interés, católica, apostólica, romana, de carácter científico y religioso, y partidaria de las doctrinas de S. Agustín. Teología, filosofía, historia, crítica, ciencias naturales, literatura... Escrita principalmente por religiosos, que por profesión están libres de todo anhelo de lucro... libre de todo compromiso y de toda pasión de partido, aunque a fuer de española, amantísima como nadie de nuestra patria... ni tiene más bandera que la de la Iglesia Católica, ni más Jefe que el Romano Pontífice y los que él ha designado para regir a los fieles, ni más inspirador que el insigne San Agustín, ni más interés que el triunfo de la verdad y el reinado de Jesucristo...»²⁸.

A comienzo del siglo xx nació la revista *España y América* (1903) auspiciada por la Provincia de Filipinas al haber quedado *La Ciudad de Dios-Revista Agustiniiana* vinculada a la Matritense. Después de la guerra civil se crearon otras publicaciones periódicas de investigación teológica, filosófica y espiritual con cobertura a lo agustiniano: *Religión y Cultura*, en 1956 (Provincia de España), entroncando nominalmente con una anterior publicación, y *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* en 1960 (Provincia de Castilla), que cambió el nombre por *Revista Agustiniiana* en 1980. La última revista de estas características fue *Archivo Teológico Agustiniiano* fundada en 1966 (Provincia de Filipinas), que en 1968, pasó a llamarse *Estudio Agustiniiano*; esta publicación se escindía de *Archivo Agustiniiano* que quedaba en exclusiva para temas de historia de la Orden en la Península Ibérica y sus posesiones, y que era sucesora de *Archivo Histórico Hispano-Agustiniiano*, creada en 1914; desde 1918 pasó a denominarse *Archivo Agustiniiano*²⁹. Merecería

²⁸ La Redacción. 2ª Época, Año VII, vol. XIV, nº 79. Valladolid, 5-VII-1887.

²⁹ ALONSO, C., y GUIRAU, J. M., *Archivo Agustiniiano. Revista de estudios históricos publicada por los PP. Agustinos. Índices*, Valladolid 1994, 2 vols. (1914-1928; 128-1959).

la pena algunas consideraciones sobre la deriva de los nombres a los que en esta ocasión renunciamos.

Por seguir la línea de pensamiento institucional en las revistas de los agustinos españoles con lo ya visto tomamos del primer número de la última publicación —*Archivo Teológico Agustiniiano* (= *Estudio Agustiniiano*)—, una declaración institucional:

«Es indudable que se palpa en la actualidad, por encima y por debajo de esta superficialidad cotidiana que aqueja al hombre-masa. El hombre-masa tiene su propia espiritualidad, un tanto angustiosa y expectante. Cuando a este hombre, que hoy llena completamente el mundo, le reprochamos su estado actual, él nos advierte simplemente que es obra nuestra. Si queremos que este hombre actual quede «sacralizado» tenemos que darle grandes dosis de teología, administradas en formas accesibles y viables. Esto es lo que desea realizar la nueva Revista *Archivo Teológico Agustiniiano*, con la ayuda de todos los que creen en la profunda seriedad de nuestra actual situación teológica».

El único proyecto científico y cultural mantenido y sostenido como empresa institucional por parte de las Provincias agustinas de España ha sido la publicación de las Revistas; allí hay encerrados cientos de horas de trabajo y estudio por parte de muchos agustinos españoles, y sus páginas han sido plataforma para otros investigadores³⁰. A pesar del hermetismo con el que se han llevado las reuniones de estudio de la situación y futuro de las mismas en la Provincia federada/unificada parece que algunas están condenadas a la desaparición.

Teniendo en cuenta esto, y con las debidas cautelas porque solo dispongo de la información oficiosa que se ha filtrado, me parece un disparate monumental la planificación programada de desaparición y fusión de las revistas existentes en las Provincias en vez de mantener la mayoría, con periodicidad anual o semestral dependiendo de los contenidos. Sería suficiente con que se moviesen un poco los respectivos directores para encontrar sobradas colaboraciones de calidad en caso de que ahora no dispongan de ellas, que no lo creo por lo que escucho; eso es una forma real de mantener la imagen y el prestigio cultural de la Orden de San Agustín en España. Y lo decimos con el aval de llevar veintiocho años dirigiendo una publicación científica de

³⁰ LAZCANO, R., «Análisis de las publicaciones periódicas más notables de la Orden de San Agustín», en *La Orden Agustiniiana entre la I Guerra Mundial (1914) y el Concilio Vaticano II (1962)*, Roma 2015, pp. 17-114, ed. de J. Álvarez.

rango universitario y haber conseguido el nivel que tiene en la clasificación nacional.

Parejo a esta obra de investigación está la existencia de las Editoriales provinciales —de respetable actividad global y variada categoría intelectual en sus colecciones—, que recientemente han sido unificadas en una como todos sabemos, de la que habrá que ver pronto su concepción y plan de funcionamiento.

Posiblemente la obra de más altura intelectual y académica hecha por los agustinos españoles en el siglo xx haya sido la catalogación de los manuscritos de la Biblioteca Real del Escorial, por los conocimientos que exige y la preparación técnica. Durante decenios, por ejemplo, se han considerado los catálogos latinos del P. Guillermo Antolín como obra modélica y fundamental para conocer y manejar con garantía uno de los fondos más ricos de la librería laurentina³¹.

La primera y más urgente tarea que se emprendió en la Biblioteca Real fue la de realizar el índice o catálogo del fondo impreso. Ambicioso proyecto en el que, bajo la dirección del primer bibliotecario padre Pedro Fernández, se aplicaron con mucha dedicación otros religiosos con entusiasmo y muchas horas de trabajo; el proyecto finalizó quince años después, en 1901, arrojando un total de 53.779 papeletas³².

Afortunadamente después de cien años de presencia en el Escorial se ha terminado de catalogar un fondo documental importante que estuvo «encerrado» y se sabía que existía. Fruto del interés por demostrar el impulso que se daba a la Biblioteca Real como plataforma de

³¹ Su elección como miembro de número de la Real Academia de la Historia fue un reconocimiento a sus méritos y un orgullo para la Orden; al ser nombrado en 1925 Bibliotecario perpetuo de la Historia tuvo que cambiar su residencia a Madrid para atender el nuevo puesto. Hubiese sido el digno continuador de la escuela historiográfica agustiniana para seguir con la *España Sagrada*, pero no pudo ser, aunque le interesó la figura del padre Enrique Flórez.

³² «En nuestro índice de impresos se han agrupado todas las obras de un mismo autor, después de hecha una segunda identificación de sus diversas formas, bajo una sola forma, latina para las obras latinas y griegas, y castellana o vulgar para las castellanas y vulgares, y se han hecho papeletas de equivalencia, consiguiendo así tenerlas todas reunidas y guiar al investigador que busque las obras de aquel autor, con cualquiera de las variantes de nombre y apellidos de él conocida. Además, se han averiguado casi todos los pseudónimos, y, por tanto, se puede asegurar que en nuestro índice se encuentran reunidas todas las obras de un mismo autor que se conservan en la Biblioteca. Y, por último, aunque no a todas, se ha puesto nombre de autor a bastantes obras anónimas (...) Se han registrado los libros, uno por uno, tres veces, y de este examen han resultado notablemente enriquecida la Biblioteca del Escorial», ANTOLÍN, G., «La Biblioteca», en *Los Agustinos y el Real Monasterio de El Escorial (1885-1910)*, Madrid 1910, pp. 209-210.

estudio y cultura, promovida y protagonizada por los agustinos fue el comienzo de la publicación de la importante *Colección de Documentos para la Historia del Monasterio* luego paralizada durante muchos años y retomada con desigual calidad.

Dentro de la difusión de la cultura o apostolado de la prensa como se le llamaba en algunas publicaciones hay que citar la instalación de una imprenta en los claustros menores del monasterio del Escorial, en 1920, dotándola de moderna maquinaria procedente de Alemania y Estados Unidos. En sus talleres se llegaron a imprimir siete publicaciones periódicas y decenas de libros, algunos de investigación, y, sobre todo, manuales de texto para la enseñanza, estampas y calendarios, alcanzando a tener en sus mejores momentos hasta unos veinticinco tipógrafos entre cajistas, linotipistas, minervistas y encuadernadores. No supieron evolucionar y fue cerrada en 1975³³.

El 25 de marzo se bendijeron las instalaciones grabando en un galerín la siguiente ofrenda/dedicatoria:

«La imprenta del Real Monasterio de El Escorial / comienza su modesta labor tipográfica con la consagración / de todas sus tareas a la gloria del Señor y su Santísima Madre / y del excelso Patriarca San Agustín. / Quiere expresar en este primer trabajo / su inquebrantable adhesión / a nuestro Santísimo Padre / Benedicto XV / a nuestro augusto Monarca / Don Alfonso XIII / a nuestro Reverendísimo Padre General / Fr. Tomás Rodríguez. / Manifiesta al mismo tiempo su gratitud al Excmo. Sr. Intendente de la Real casa / Conde de Aybar, que con tanto entusiasmo ha acogido nuestra idea / y su iniciador M.R.P. Teodoro Rodríguez, Provincial / de la Matritense del Sagrado Corazón de Jesús».

De esta forma se superaba la contradicción filipense de haber concedido a los jerónimos de San Lorenzo la impresión y venta de los libros del Nuevo Rezado en los territorios de las coronas de Castilla y de Aragón y todo el Nuevo Mundo, y, sin embargo, no permitirles que tuviesen imprenta, debiendo negociar con impresores de España e Italia, y, sobre todo, con el gran Cristóbal Plantino de Antuerpia³⁴.

³³ «Plus ultra» (editorial), en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo del Escorial), 121 (1920) 5-9; GONZÁLEZ VELASCO, M., «La Imprenta del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial. Apuntes para su historia y catalogación de impresos», en CAMPOS, J. (dir.), *Monjes y Monasterios*. Actas del Simposium, San Lorenzo de El Escorial 1995, t. III, pp. 633-680.

³⁴ CAMPOS, J., «Felipe II, el monasterio del Escorial y el Nuevo Rezado (1573-1598)», en *Felipe II y su época*. Actas del Simposium. San Lorenzo del Escorial 1998, t. II, pp. 505-548.

La mejor fuente para comprobar de forma real la aportación de los agustinos a la cultura española —a la historia, a la Iglesia, a la ciencia, al arte, etc.—, se encuentra en los repertorios bibliográficos, que, con carácter general o provincial, se han ido publicando a lo largo de la centuria y cuyas referencias recogemos al final de este trabajo. Sencillamente abruman los registros o asientos bibliográficos allí contenidos, y sorprenderán si algún día tenemos esa documentación informatizada, tanto por el número como por las materias. Es cierto que en una evaluación de calidad muchas obras pasarían a niveles inferiores, pero seguirían asombrando el número porque hablamos de miles de trabajos de rigurosa investigación. Si tomamos el nombre de referencia es el P. Santiago Vela; así lo explica al comienzo de su obra:

«Quien desee adquirir una idea acabada de la influencia científica, literaria y social de la Orden de San Agustín en España y Portugal y en las antiguas colonias de ambas naciones, se equivocaría si, prescindiendo de otras fuentes para estudiarla, se concretase únicamente a los datos aportados a este trabajo, que, por muy voluminoso que sea, nunca podrá considerarse como único y exclusivo para el objeto, por la razón sencilla de que es el primer ensayo de una *Biblioteca Agustiniiana ibero-americana* que se publica en nuestra patria...»³⁵.

Punto muy especial de alta categoría cultural es el Museo Oriental de Valladolid como está reconocido en el ámbito nacional; la Provincia de Filipinas fue guardando piezas que cuidó, catalogó y estudió como testimonio de su entrega y dedicación secular en el archipiélago. Y supo montar y mostrar desde hace mucho un Museo que ha servido de modelo para otros similares. Su colección de publicaciones muestra la alta especialización que han tenido sus directores y a la altura que lo ha puesto el P. Blas Sierra³⁶.

³⁵ *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la orden de San Agustín*, Madrid-El Escorial 1913-1931, 8 vols.; texto citato, vol. I, p. VII.

³⁶ SIERRA DE LA CALLE, B., «Museo Oriental de los Agustinos: Quince años de expansión», en CAMPOS, J. (dir.), *Monjes y Monasterios*. Actas del Simposium, San Lorenzo de El Escorial 1995, t. III, pp. 289-318; IDEM, *Filipinas 1870-1898: imágenes de la Ilustración española y americana*, Valladolid 1998; IDEM, *China: Obras selectas del Museo Oriental*, Valladolid 2004; IDEM, *Filipinas: obras selectas del Museo Oriental*, Valladolid 2004; IDEM, *Japón: obras selectas del Museo Oriental*, Valladolid 2004; IDEM, *Museo Oriental: China, Japón, Filipinas: obras selectas*, Valladolid 2004; IDEM, *Porcelanas chinas. Donación Ibáñez-Urbón*, Valladolid 2007; SIERRA DE LA CALLE, B., y CASADO PARAMIO, J.M., *Museo Oriental Real Colegio PP. Agustinos, Valladolid*. [Ca-

También la apertura del Monasterio de Santa María de la Vid al turismo, cada vez más numeroso, ha hecho que la Provincia de España restaure y adecue los espacios y se haya creado un circuito donde se visitan los espacios monásticos más nobles mostrando de alguna forma la cultura que se encierran en estos conjuntos medievales castellanos sin olvidar que el punto central fue el culto a esa bellísima imagen de la Virgen, interesante talla románica en piedra policromada, y cómo se puede hacer y dar catequesis desde la cultura, porque ahí está la interesante cabecera ochavada del templo y el retablo mayor para el esplendor de los oficios litúrgicos, la biblioteca, etc., y la llamativa espadaña que de alguna manera fue y es faro para todos los que quieren llegar a ver y sentir³⁷.

No ha sido infrecuente la afición personal de muchos religiosos en reunir objetos de la naturaleza —fósiles, minerales, plantas, pequeños animales—, etc. En parte los Gabinetes Históricos de Ciencias de nuestros grandes Colegios nacen de las incorporaciones post mortem de las colecciones de esos religiosos así como donaciones de buenas piezas recibidas de amigos y antiguos alumnos. No podemos olvidar los monetarios particulares de otros religiosos cuya afición puede arrancar del ambiente ilustrado del siglo XVIII y cuyas colecciones numismáticas, junto a la de ciencias naturales, fueron históricamente importantes; se podrían poner como ejemplos de primer orden a E. Flórez, J. de J. Muñoz Capilla, A. del Corral, M. Blanco, etc.³⁸.

La Escuela Bíblica fue fundada en 1969 por la Pía Unión Bíblica (= Casa de la Biblia), y en 1974 se confiaba a los Agustinos del Escorial. En su información virtual dice:

«La Escuela Bíblica de Madrid es un centro docente, cuyas enseñanzas teológico-bíblicas, aun siendo de nivel elevado, se sitúan en un plano preferentemente catequético y pastoral. Está abierta a cuantas personas (no importa su edad ni su preparación académica) desean enriquecer

tálogo], Valladolid 1988-2002; IDEM, *Museo Oriental de Valladolid: orígenes, presente y obras maestras*, Valladolid 1989.

³⁷ VALLEJO PENEDO, J. J., «La Biblioteca del Monasterio de Santa María de la Vid», en CAMPOS, J. (dir.), *Monjes y Monasterios*. Actas del Simposium, San Lorenzo de El Escorial 1995, t. III, pp. 395-408; IDEM, *Santa María de la Vid: monasterio agustino a orillas del Duero*, Madrid 1999; MARÍN DE SAN MARTÍN, L. (Coord.), *El Monasterio de Santa María de la Vid: 850 años*, Madrid 2004.

³⁸ CAMPOS, J., *Enrique Flórez. La pasión por el estudio*, Madrid 1996; IDEM, *Epistolario del P. Muñoz Capilla. Agustino y cordobés liberal (1771-1840)*, Córdoba-San Lorenzo del Escorial 1998.

sus vidas con unos sólidos conocimientos teológicos abordados desde una perspectiva vivencial, sin menoscabo de su contenido técnico y científico»³⁹.

La revista *Biblia y Fe* fue fundada en el año 1975, siendo concebida como el órgano difusor de las enseñanzas y directrices de la Escuela Bíblica. Así se presentaba:

«*Biblia y Fe* saluda a sus lectores, gozosa de poderles ofrecer un planteamiento bíblico de los problemas existenciales que más suelen inquietar al creyente de nuestros días... Y en su búsqueda inquieta lanza el creyente una mirada hacia la Biblia. ¿No es ésta la palabra de Dios? Pues bien: ¿qué cosa le dice Dios sobre los problemas concretos de su existencia? (...) *Biblia y Fe* surge con la ilusión de aportar algún rayo de luz. No porque ella vaya a ofrecer soluciones definitivas. Sus pretensiones son mucho más modestas. Aspira —¡eso sí!— a bucear en los libros sagrados en orden a lograr una visión desmitificada de las problemáticas relacionadas con el hombre y su destino. ¿Y después? Muy sencillo: comunicar a los creyentes el fruto de sus reflexiones». La revista terminó de publicarse el año 2003 cuando llegaba al nº 87 correspondiente al vol. XXIX.

La música en el Monasterio del Escorial no se puede entender en toda su plenitud sin tener en cuenta dos aspectos que, como las coordenadas geométricas, determinan su posición y la fijan a la realidad objetiva: estamos en el Templo de Dios y en la Casa del rey; dos exigencias que marcan absolutamente la vida musical en este Real Sitio de San Lorenzo. Felipe II pensó en un grupo de niños para solemnizar el culto divino y así lo establece en la Carta de Fundación.

Modernamente en 1974 la Provincia Matritense acometió con gran entusiasmo y notable esfuerzo económico la creación de la nueva Escolanía. Está integrada por un número próximo al medio centenar, entre los nueve y dieciséis años, tras un cuidado proceso de selección donde las cualidades, aptitudes y el talento personal son factores fundamentales para ser escolano escorialense. Formación musical (educación de la voz, técnicas del canto, solfeo, instrumentos e Historia de la Música, en el Conservatorio de San Lorenzo y en el Monasterio); formación académica (cursos oficiales en el Real Colegio Alfonso XII), y educación humana (convivencia, disciplina, valores cristianos, en el internado).

³⁹ <http://www.escuelabiblicamadrid.com/escuela5.html>

La actividad propia de los niños cantores es solemnizar los oficios litúrgicos de la Basílica del Real Monasterio (misa vespertina de los sábados y mayor de los domingos y otros actos de culto), y, sobre todo, las grandes festividades religiosas del año litúrgico. Además la Escolanía tiene una fuerte presencia en grandes centros musicales, nacionales y extranjeros, acompañando a importantes orquestas y solistas, algunas de cuyas actuaciones han quedado recogidas en grabaciones de gran éxito⁴⁰.

Por iniciativa personal el P. Domingo Losada creó en 1980, en la Parroquia de San Manuel y San Benito, una *Semana Internacional de Órgano de Madrid* y durante treinta años fue director, organizador y alentador de este gran proyecto musical. Inicialmente lo hizo para cubrir un vacío cultural y musical notable en la capital de España y para mostrar el valor del órgano Walcker que tiene la iglesia. De forma indisoluble se mostraba la belleza de la música organística como marco histórico de referencia para acompañar el culto litúrgico y para sumergirse en un ambiente donde se puede escuchar a Dios en el ámbito de lo Santo.

La Semana Internacional del Órgano es el evento organístico de referencia en la vida musical de Madrid, y afortunadamente continúa siendo una realidad cultural por la categoría y saber hacer del P. Pedro Alberto Sánchez, su actual director⁴¹.

En 1994 las Provincias de Castilla, Matritense y de España fundaron en Madrid el Centro Teológico San Agustín dedicado a la formación de los futuros sacerdotes, según la normativa oficial de la Iglesia y de la Orden, pero sin olvidar ser una Institución Académica donde se ofreciese una sólida formación complementaria y se facilitase la

⁴⁰ HERNÁNDEZ, L., «La música en el Monasterio de El Escorial durante el siglo XIX, hasta la llegada de los agustinos (1801-1885)», en CAMPOS, J. (dir.), *Monjes y Monasterios Españoles*. Actas del Simposium, San Lorenzo del Escorial 1995 t. I, pp. 837-909; *Música y Culto Divino en el Real Monasterio de El Escorial (1563-1837)*. Real Monasterio de El Escorial 1993, 2 vols.; IDEM, *Música en el Monasterio de El Escorial (1563-1837)*. *Liturgia solemne*, San Lorenzo de El Escorial 2005; SÁNCHEZ, G., *La música en el Monasterio del Escorial durante la estancia de los Jerónimos: Los niños del Colegio-Seminario (1567-1837)*, Madrid 2015.

⁴¹ LOSADA, D., y AGUADO, M.^a, «Semana Internacional de Órgano», en *San Manuel San Benito. Centenario de la Iglesia, 1911-2011*, Madrid 2011, pp. 178-180. La repercusión cultural y religiosa de la Semana Internacional de Órgano de Madrid puede comprobarse por el eco en los medios de comunicación y en internet. Agradezco al P. Enrique Somavilla la información facilitada.

posibilidad de adquirir el perfil de un modelo humano de formas y talante propio en el que predomine la imagen e identidad agustiniana.

Tratando de enriquecer ese modelo en 1998 se crearon unas *Jornadas Agustinianas* en las que anualmente se presentasen una serie de estudios bajo un título concreto; los textos que expusiesen los respectivos ponentes como reflexión académica quedarían recogidos en monografías que pudiesen servir de aportación a la cultura y material escrito para el futuro. Con la perspectiva de los años hoy se puede mostrar el acierto del proyecto; estos son los temas tratados:

- 1) La Nueva Ciudad de Dios (1998)
- 2) Dios, nuestro padre (1999)
- 3) Soledad, diálogo, comunidad (2000)
- 4) Actualizar el lenguaje religioso (2001)
- 5) Lenguaje teológico y vivencia cristiana (2002)
- 6) La Familia agustiniana en contextos de globalización (2003)
- 7) San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento (2004)
- 8) Santo Tomás de Villanueva: 450 aniversario de su muerte (2005)
- 9) Concilio Vaticano II: 40 años después (2006)
- 10) Jóvenes inquietos: La aventura de vivir en Cristo (2007)
- 11) Yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo: ecumenismo y diálogo interreligioso (2008)
- 12) San Pablo en San Agustín (2009)
- 13) El Religioso presbítero: dos dimensiones de su única vocación (2010)
- 14) Encuentros de fe: Horizontes de nueva evangelización (2011)
- 15) Dos amores fundaron dos ciudades (2012)
- 16) Creo... creemos... la fe, puerta siempre abierta... (2013)
- 17) La Vida consagrada: Epifanía del amor de Dios en el mundo (2015)
- 18) Sed misericordiosos: Solo la misericordia puede cambiar el corazón (2016)⁴²

⁴² Con motivo del XVI centenario de la conversión de San Agustín en 1987 se celebraron unas Jornadas Agustinianas en Madrid, cuyas Actas se publicaron en Valladolid en 1988, en ed. de P. de Luis. La convocatoria de la misma se hizo con el tema de «San Agustín y el pensamiento antiguo», siendo impulsadas por la Federación de Agustinos Españoles (FAE) y otras instituciones.

En la presentación del volumen primero quedaba recogido el objetivo de las *Jornadas*: «Ya desde sus inicios, el Centro quiere ser también un instrumento válido para la evangelización de la cultura, que es sin duda uno de los rasgos identificadores de la identidad agustiniana y presente tanto en San Agustín como en la tradición de la Orden (...) Los testimonios del maridaje de los agustinos con la cultura se multiplican a lo largo de la historia y llegan hasta nuestros días, cuando la Iglesia renueva su llamamiento a la presencia cristiana en los que se han denominado nuevos areópagos (cultura, educación, medios de comunicación social). Por eso, el Centro Teológico San Agustín quiere contribuir, dentro de sus posibilidades, a la reflexión serena y creativa sobre la fe, la historia y el hombre, situados frente al horizonte (reto y esperanza a la vez) del Tercer Milenio. Estas Jornadas están dirigidas, por tanto, no solo a religiosos, religiosas y laicos pertenecientes a la gran familia agustiniana, sino a todos aquellos que tienen un corazón abierto y sensible a la nueva evangelización, a la que estamos llamados desde nuestra realidad concreta y en el contexto social y religioso que nos toca vivir».

Dos grandes series bibliográficas cierran la centuria y siguen en la actual, con diferente valoración. La primera fue la reedición de la *España Sagrada*. Como obra de conjunto —y conocedores de las limitaciones que tiene analizada en la actualidad—, sin duda sigue siendo una obra monumental. Concebida articuladamente, expuesta de forma sistemática y enriquecida con una valiosa aportación documental; ya entonces asombró poderosamente al mundo de los estudiosos ilustrados. El desarrollo de este programa historiográfico a base de recoger, verificar y valorar las fuentes, ordenar y clasificar la información, rechazando tradiciones sin pruebas y documentos falsos, se convirtió en el logro más notable de la investigación histórica del siglo XVIII español⁴³.

«La *España Sagrada* no fue sólo un gran libro, sino un gran ejemplo, una escuela práctica de crítica, audaz y respetuosa a un tiempo. El P.

⁴³ MÉNDEZ, F., *Noticias sobre la vida, escritos y viajes del Rmo. P. Mtro. Fr. Enrique Flórez*, Madrid 1860, 2ª ed.; SALVADOR BARRERA, J. M.^a, *El P. Flórez y su España Sagrada*, Madrid 1914; VEGA RODRÍGUEZ, A.C., *Índice-Catálogo de la Biblioteca del P. E. Flórez o España Sagrada*, Madrid 1952; CAMPOS, J., *Enrique Flórez. La pasión por el estudio*, Madrid 1996; IDEM, «El P. Enrique Flórez y la España Sagrada. Estudio preliminar y notas», en *España Sagrada*, t. I, pp. IX-CLXXXI, Madrid 2000- 2012, 57 vols. Ed. e índices de R. Lazcano; IDEM, *La Correspondencia del P. Enrique Flórez con los ilustrados españoles*. Ed. e introd. de F. J. Campos, San Lorenzo del Escorial 2002; IDEM, «Flórez de Setién Huidobro y Velasco, Enrique Fernando», en *Diccionario Biográfico Español*, t. XX, pp. 286-292.

Flórez se adelantó a hacer con el criterio de la más pura ortodoxia, pero sin concesión ninguna al dolo pío ni a la indiscreta credulidad, aquella obra de depuración de nuestros fastos eclesiásticos, que a no ser por él se hubiera hecho más tarde con el espíritu de negación que hervía en las entrañas del siglo XVIII»⁴⁴.

Por haber informado nosotros favorablemente la conveniencia de la reedición no comentamos más aspectos, pero sin duda en el futuro —ya se hace— se valorará el acierto de haber puesto en manos de los investigadores y de buenas bibliotecas esta obra magna que eleva a cotas muy altas de la cultura a la Orden de San Agustín en España aunque realmente fue concebida y ejecutada por muy pocos agustinos⁴⁵.

El otro gran proyecto editorial fue la creación de la colección *Perfiles* donde se planificó editar una amplia serie de biografías de personajes de la Orden de unas cien páginas de extensión, con rigor histórico y aparato científico que pudiera ser considerado de alta investigación. Desde 1991 a 2013, último publicado, han aparecido 31 títulos, rompiéndose el ritmo de publicación y con lagunas de un año entre algunos. Lamentablemente es un fallo de planificación y ejecución; en 25 años a 3 títulos por año ahora se podría disponer de 75 agustinos biografiados y poder mostrar a los investigadores ese importante material como prueba de lo que ha sido parte del pasado de la Orden. Nunca es tarde pero recuperar el tiempo perdido siempre supone un suplemento de esfuerzo.

Puede servir de estímulo y dato real para los investigadores e historiadores de la Iglesia conocer los nombres recogidos en el *Diccionario Biográfico Español*, dirigido por la Real Academia de la Historia que será importantísima fuente biográfica y bibliográfica española para mucho tiempo. Se han recogido las biografías de 435 agustinos y agustinas, mostrando al mundo la calidad intelectual de esos religiosos, y el servicio que la Orden de San Agustín ha hecho a la Iglesia y al mundo hispánico a través del tiempo⁴⁶.

⁴⁴ MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid 1978, t. I, p. 13.

⁴⁵ Con clara conciencia institucional acrecentada por las fechas y la situación la Provincia Matritense en el Capítulo Provincial de 1946 acuerda: «Establecemos y nombramos una comisión de algunos PP. que se ocupen de recoger documentos para la prosecución de la <España Sagrada>», n° VII. *Actas Capitulares. Provincia Agustiniense Matritense (1897-1994)*, San Lorenzo del Escorial 1996, p. 437, ed. de B. Mediavilla.

⁴⁶ CAMPOS, J., «El Diccionario Biográfico Español y los agustinos», en *Boletín de la Provincia Agustiniense Matritense* (Madrid), 174 (junio 2011) 70. Pensamos que introducir

V. EL ESCORIAL, ASIGNATURA PENDIENTE

Quede claro que aquí y ahora solo pretendemos hacer una reflexión sobre lo que se podría llamar «Escorial agustiniano», sin repetir los orígenes de la presencia de la Orden en la Casa y Monasterio de Felipe II, bien estudiado⁴⁷. También hay abundancia de materiales que pueden servir para conocer lo mucho hecho por los agustinos⁴⁸.

Decir que el Monasterio del Escorial es un edificio clave en España, bajo todos los aspectos que queramos considerarlo, no es descubrir un tesoro escondido, pero sí podría/debería ser motivo de reflexión urgen-

a religiosos vivos en el *Diccionario*, aún con sobrados méritos, no ha sido acertado por un efecto de contra imagen externa y agravios internos.

⁴⁷ MARTÍNEZ, B., *Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. Apuntes históricos. España*, Madrid 1913; RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, Valladolid 1974, vol. IX (Monumenta Agustiniana); Manila 1980, vol. XII (Historia Agustiniana); CILLERUELO, L., «El Colegio de Valladolid, división y unidad de los agustinos españoles», en *Archivo Agustino* (Valladolid), 158-159 (1959) 131-148; ORCASITAS, M.A., *Unión de los agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid 1981, pp. 89-113; HERNÁNDEZ, L. (dir. y coor.), *Los agustinos en el Monasterio del Escorial 1885-1985*, Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial 1985; GONZÁLEZ DEL ESTAL, G., «Fundación de la Provincia», en *Provincia Agustiniana Matritense. Cien años de historia, 1895-1995*, San Lorenzo de El Escorial 1996, pp. 43-73.

⁴⁸ Nos limitamos a referencias de obras académicas y culturales. *Colegio*: CASTAÑO DE LA PUENTE, F., *Historia del Real Colegio de Alfonso XII (San Lorenzo del Escorial)*, San Lorenzo del Escorial 1996, 3 vols. *Estudios Superiores María Cristina*: DIFERNÁN, B., *Historia del Real Colegio de Estudios Superiores Universidad «María Cristina» de El Escorial*, El Escorial 1960; CAMPOS, F.J. (dir.), *María Cristina de Habsburgo y los Estudios Superiores del Escorial. Cien años de Estudios Universitarios [1892-1992]*, San Lorenzo del Escorial 1992, 3 vols.; «Nueva Etapa». *Número conmemorativo del Primer Centenario de la Revista 1898-1998*; ALONSO CAMPOS, M.^a P., *Índices de la revista «Nueva Etapa», 1898-1998*, San Lorenzo del Escorial [1998]. *Monasterio*: VARIOS [G. Antolín], *Los Agustinos y el Real Monasterio de El Escorial (1885-1910)*, Madrid 1910; ZARCO CUEVAS, J., *Escritores Agustinos de El Escorial*, Madrid 1917; ANTOLÍN, G., «Instituto de Estudios Históricos y Bibliográficos del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial», en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo del Escorial), 137 (1924) 119-143; RUBIO, L., *La Orden Agustiniana en El Escorial*, en *El Escorial, 1563-1963*, Madrid 1963, t. I, pp. 439-466; VARIOS, *La Comunidad Agustiniana en el Monasterio de El Escorial. Obra Cultural (1885-1963)*, Real Monasterio de El Escorial 1964; VARIOS, *Los agustinos en El Escorial. Estudios en el I Centenario de los agustinos en el Monasterio de El Escorial (10 de agosto de 1885)*, San Lorenzo del Escorial 1985; CAMPOS, J., «Los Estudios y las publicaciones», en *Provincia Agustiniana Matritense. Cien años de Historia (1895-1995)*, San Lorenzo del Escorial 1996, Cap. 7, pp. 369-440; CAMPOS, J., «El estudio y la investigación de los agustinos de la Provincia Matritense (1914-1962)», en *La Orden Agustiniana entre la I Guerra Mundial (1914) y el Concilio Vaticano II (1962)*, Roma 2015, pp. 115-153, ed. de J. Álvarez.

te/necesaria entre los agustinos desde el punto de vista de la Orden sin quitar responsabilidades históricas. Mientras que los agustinos no seamos conscientes verdaderamente de lo que es y significa el Escorial para la Orden no seremos capaces de diseñar un plan para potenciar la presencia que iría en paralelo para mejorar la imagen agustiniana de que hablábamos al comienzo.

Históricamente las Provincias agustinas españolas han programado su existencia y el desarrollo de sus actividades y proyectos de forma individual cuando no con rivalidad. No es cuestión de hablar de ocasiones perdidas pero quizás fuese un fallo de perspectiva institucional que en el auge de los años sesenta la Orden no hubiese hecho del Escorial un centro agustiniano internacional porque reunía bastantes de las actividades claves que mantenía en todo el mundo, lanzándolo como ámbito agustiniano español de categoría internacional: culto y liturgia, formación sacerdotal, estudio e investigación, enseñanza primaria, secundaria y universitaria, y otras que se podían haber creado. Si ese fallo se vuelve a repetir entonces habría que dejar claro los argumentos y los nombres.

La fundación de un Centro Universitario con respaldo de la Corona, cuyo título superior fue reconocido en bastantes países de Hispanoamérica fue una oportunidad claramente desaprovechada por la Orden que se debía haber volcado potenciando este centro por la importancia que tenía y la imagen que proyectaba⁴⁹. Podemos recordar que en los ciento veinticinco años de andadura en estas aulas han pasado profesores y se han formado jóvenes de todo tipo e ideología que luego fueron destacadas figuras en la vida política, religiosa, cultural y académica

⁴⁹ Hablando del Escorial, afirma Aranguren: «Nosotros teníamos [los españoles] —y tenemos— El Escorial, pero no hemos sabido cómo entendernos con su sobrecarga filipense, y los agustinos tampoco han acertado a dotar a su Universidad —felizmente libre de ataduras al Estado, escuela libre sin titulación oficial— de una relevante proyección cultural», L[ÓPEZ] ARAGUREN, J.L., *Contralectura del catolicismo*, Barcelona 1978, p. 51. El texto fue escrito el 1-VIII-1952 y publicado como *Catolicismo, día tras día*; en 1978 hizo un comentario sobre aquel texto, corrigiendo y/o ratificando su pensamiento. Esta visión del Escorial es texto de 1978, cuando habla de la Orden de San Jerónimo y del Parral como renacimiento de un posible foco de renovación de espiritualidad española para el siglo xx. En este mismo contexto, pero años antes decía Miguel de Unamuno: «El nudo de aquella vida universitaria eran los exámenes; en torno a los exámenes giraba la mala vida universitaria. Se denigraba a algunas Universidades como coladeras. Entre ellas, la de los jesuitas de Deusto y la de los agustinos de El Escorial», «La Universidad hace veinte años», en diario *Ahora*, 17-VIII-1935.

del país⁵⁰, algunos de los cuales tienen calles dedicadas en Madrid y están condenados a la defenestración por el proyecto de la alcaldesa doña Manuela Carmena.

Por las obras que tienen y todos conocemos no es fantasía pensar lo que hubiesen hecho con el Monasterio del Escorial otras instituciones religiosas cuyos nombres omito pero que están en la mente de cualquier lector, teniendo en cuenta la conciencia corporativa que tienen por encima de todo e intuyendo las enormes posibilidades que el Escorial ofrece como plataforma⁵¹. Dejando de momento otro análisis sobre el pasado lo que sí puedo decir es que cada día que pase sin diseñar un

⁵⁰ Las promociones se sucedieron y las circunstancias de la vida fueron situando a un buen número de profesores y alumnos «cristinos» en las Reales Academias (más de veinte), en las embajadas (más de doce), en las cátedras y rectorados universitarios (más de doce), en el Congreso de los Diputados (la llamada «minoría del Escorial»), en la nobleza (más de seis), en el Consejo de Ministros (cinco; tres juntos en un mismo Gabinete); en la carrera militar (más de seis), en el periodismo (más de seis), en el episcopado (tres arzobispos y dos obispos), en el generalato de la Orden de San Agustín (tres), en la dirección del Observatorio astronómico vaticano (uno), y una amplia lista de ilustres poetas, compositores, periodistas, jueces, notarios, empresarios, profesores universitarios, altos funcionarios y directivos, etc., que, como recuerda el Himno, ‘Semper memorabimus Mariam Christinam...’. Incluso uno de esos alumnos llegó a la Jefatura del Estado. Ya ve, Señor, que para todo hay competencia en esta vida. Este Real Centro fue abierto y tolerante porque se buscaba formar hombres, educando la mente y la voluntad. Políticamente hubo monárquicos, falangistas y franquistas, pero también socialistas y republicanos, uno de éstos insigne hombre de letras», CAMPOS, J., «Saludo a SS. MM. Don Juan Carlos y Doña Sofía en el acto de inauguración de las obras de Restauración del edificio de los Estudios Superiores del Escorial, el 25 de febrero de 1998» (texto inédito). Hoy habría que añadir a esta lista que también por el Centro han pasado catorce mártires (beatos), seis profesores asesinados en la Guerra Civil, y un Secretario general del PSOE.

⁵¹ De la misma vida de Felipe II se conserva un memorial en el que la Compañía de Jesús pedía que fuesen ellos los moradores de San Lorenzo: «La obra que V.M. ha hecho en El Escorial, pues es la más insigne y rica de la Cristiandad, parece en el efecto del servicio de Dios sea tan señalada como su grandeza (...) V.M. pretende que religiosos de la Orden de S. Hierónimo en gran número estudien en El Escorial y allí se hagan consumados en letras, y que sean luz, para que puestos en el candelero alumbren en la Iglesia (...) Para esto hemos de presuponer que todas las Religiones aprobadas en la Iglesia Católica cada una tiene su instituto y reglas, conforme el fin que pretenden (...) El Instituto de la Compañía, se hizo para esto: para enseñar, predicar y confesar; por esta razón no tiene coro, ni cosas que les ocupe este ejercicio, antes todas sus ocupaciones y ejercicios van encaminados a estas cosas, por el contrario, los de los Jerónimos son todos contrarios al estudio. Y en esto imitaré V.M. a nuestro muy santo Padre, quien guiado por el Espíritu Santo, ha hecho otro tanto en el Colegio Germánico y Anglico y en el Romano con tanto fruto y contento de todos», Biblioteca Real del Monasterio del Escorial, ms. Z.IV.23, ff. 287-291, ed. de J. Zarco, en *Los Jerónimos de San Lorenzo el Real de El Escorial*, San Lorenzo de El Escorial, 1930, pp. 166-170.

«Plan Escorial Agustiniiano», será una oportunidad perdida, una prueba de carencia de proyectos y una señal de agotamiento o falta de interés institucional. Y las potencialidades culturales que ofrece el Escorial son tan abundantes como grande pueda ser la imaginación más fecunda que podamos conocer.

La Comunidad del Real Colegio de Estudios Superiores comprendió la necesidad de incorporar a las enseñanzas curriculares, el esfuerzo personal de los profesores que se sintieran estimulados por la auténtica vocación universitaria, y en 1960 fundó el *Anuario Jurídico Escorialense*, transformado en 1989 en *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*. También sus páginas han estado pendientes de reflejar las conmemoraciones relacionadas con el lugar, la Orden y sus miembros, publicando números monográficos. A pesar de esto, en muchos repertorios de las publicaciones agustinas de España casi nunca figura como revista de investigación creada y vinculada a los agustinos⁵².

En 1992, fiado en su ilusión y contando con unos puntuales apoyos personales, el autor de este trabajo puso en funcionamiento el que llamó *Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas* del que hablaremos lo justo por razones obvias pero para que quede constancia. El objetivo era estudiar monográficamente diversos aspectos del Monasterio, pero, sobre todo, para que los agustinos no perdiésemos definitivamente las riendas de la investigación en y sobre el Escorial, y la Provincia siguiera estando presente en las tareas culturales escurialenses, según sus ideales. Ha estado vinculado al Centro Universitario María Cristina para mostrar que, además de las titulaciones académicas oficiales, se fomentaba la investigación y la cultura⁵³.

⁵² Incluso en el *Informe* elaborado sobre la consulta hecha a todos los miembros de la Provincia Matritense se dice: «La Revista [Anuario Jurídico...] no es satisfactoria en ningún aspecto. Es destacable que el 38,6% no sabe no contesta sobre las funciones de esta obra. El 51,5% de los agustinos piensa que la Provincia debería dejar el Anuario Jurídico, bien en manos del conjunto de Provincias (31,7%) bien cediéndolo de la alguna forma (19,8%)», *Consulta sobre obras de la Provincia Agustiniiana Matritense*, diciembre 2008, p. 48. No es el momento de hablar de la alegría con que se responde —y se votan— los documentos que se envían, tanto a los religiosos como a las comunidades, para que teniendo en cuenta esas respuestas elaborar directrices y proyectos de actuación en capítulos provinciales y generales.

⁵³ La actuación del Instituto se centraría en la celebración anual de un simposio abierto a investigadores de los temas propuestos y con la correspondiente edición de las Actas; además de esto, se fomentarían publicaciones de estudios de calidad sobre diversos aspectos relacionados con el Monasterio y otros temas. Apoyado por un nutrido grupo de investigadores y profesores universitarios se ha ido abriendo a temas culturales de tipo

Como se podrá ver este texto no es el más adecuado para optar a una nominación o cargo en la Orden; no lo buscamos ni lo deseamos. Por eso está escrito con la libertad e independencia que manifestábamos al comienzo.

VI. CONCLUSIÓN

Más que conclusión será una reflexión final. Me urge decir que la cultura cuesta dinero y entrega; si una institución no tiene claro esto no sabe en qué mundo estamos; derrochar inútilmente sería un disparate, pero hay que tener claro que si se quieren hacer cosas y sostener proyectos medianamente interesantes es con inversión económica. Y eso es la forma actual de mantener la imagen y la identidad corporativa vista con criterios humanos, sin tener que insistir en los recursos espiritualistas, muchas veces enunciados porque quedan bien, y lo mismo que se escuchan se olvidan para pasar a los aspectos operativos. Me permito hacer una confesión personal que explica lo que alguien me ha preguntado alguna vez —y que está respondido de forma tan contundente por Nuestro Padre—, a quien he utilizado muchas veces en dedicatorias y por ahí circula en letra impresa: «*Amore amoris tui facio istuc*» (= por amor de tu amor hago esto)⁵⁴. ¿Hace falta más explicación?

También hay que tener en cuenta la información institucional — presentación y contenidos— que emitimos por internet en las diferentes webs oficiales y tratar de saber lo que percibe el que las consulta. Quizás bajas de calidad y contenidos culturales, que se pueden mejorar. Creo que mayoritariamente se ha caído en el modelo de tratar de impactar/agradar al consultor superficial de redes sociales que solo o principalmente busca imágenes y titulares, y poco texto. Además del especialista, detrás del diseño tiene que haber una persona con suficiente formación, gusto y conocimientos que sepa qué cosas hay que poner,

histórico y artístico, de religiosidad popular, de monacato masculino y femenino, etc. En el nº 27 de la serie «nuestras casas» dedicado al Real Centro Universitario, enviado por la Federación a finales del pasado mes de enero, no se menciona al Instituto como actividad cultural vinculada al Centro Universitario. Por motivos que no es el momento de explicar este año celebraremos las bodas de plata y será el último que este servidor organice y coordine los encuentros de septiembre.

⁵⁴ Y creemos que es un sentimiento tan importante que lo vuelve a repetir para que quede claro: *Confesiones*, II, I, 1 y XI, I, 1.

buscar materiales y disponer de un amplio archivo documental. Para mostrar vitalidad hay que poner fecha de actualización, pero eso exige que hay que cambiar parte de la información facilitada. Y tengamos en cuenta que esto cuesta dinero. Sin embargo, mantener este método de información y comunicación es el mejor sistema de mostrar nuestra imagen institucional de Orden de San Agustín en España, y mostrarla con contenidos sólidos. Dicho de otra forma sería la manera de aspirar a las tres «E» con que califican los expertos la máxima calidad: ser eficientes, eficaces y efectivos.

Como balance hay que decir que la Orden de San Agustín en España ha hecho mucho por la cultura; sin embargo, cuando se aplican esos altos resultados con criterios cualitativos y cuantitativos al siglo xx el panorama se ensombrece, o así lo vemos nosotros y otros cuantos más, sobre todo en estos últimos decenios. Evidentemente mi visión personal es pesimista; más que utilizar palabras propias recurro a las que posiblemente al final de sus días don Francisco de Quevedo desde el Campo de Montiel —Villanueva de los Infantes o Torre de Juan Abad—, hace reflexionando con dolor sobre España⁵⁵:

«Miré los muros de la patria mía, / si un tiempo fuertes, ya desmoronados, / de la carrera de la edad cansados, / por quien caduca ya su valentía.

Salíme al campo... / Entré en mi casa... [Y derrotado enlaza el último terceto]:

vencida de la edad sentí mi espada. / Y no hallé cosa en qué poner los ojos / que no fuese recuerdo de la muerte»⁵⁶.

¿Hay responsables? Sí, pero como aconsejaba Larra, «Lo que no se puede decir, no se debe decir»⁵⁷.

⁵⁵ «Enseña cómo todas las cosas avisan de la muerte». Hay autores que fechan este conocido soneto al final de su vida, JAURALDE POU, P., ««Miré los muros de la patria mía» y el «Heráclito cristiano»», en *Edad de Oro* (Universidad Autónoma de Madrid), 6 (1987) 165-187: «El lector se ve obligado a «acompañar al poeta en su amarga reflexión», p. 184.

⁵⁶ Al cierre de este trabajo leo el «Informe del Consejo General de la Orden. Cumplimiento de las determinaciones del Capítulo General ordinario 2013», y el «Discurso de apertura CGI 16 (Abuja 19 septiembre 2016)», en *Boletín Informativo provincia agustiniana matritense*, XXVI / 194 (octubre 2016) 4-10, 11-14.

⁵⁷ Artículo publicado en *El Observador*, en octubre de 1834.

VII. APÉNDICE

Solo como textos sugerentes por la época, la importancia del documento y la categoría de los autores, nos permitimos incluir unos párrafos breves relacionados directamente con el tema tratado. Hay otros textos que se podían poner pero algunos valdrían como ejemplo de contra signo.

1) *Constituciones de Ratisbona*, 1290, Valladolid 1966, cap. XXXVI, pp. 110-121, ed. de I. Aramburu Cendoya⁵⁸.

- «328. Cualquier Provincia de nuestra Orden debe tener siempre un religioso estudiante de Teología en el Studium de Teología de París, cuya elección corresponderá al Provincial o al Vicario General y Definidores del Capítulo Provincial. Allí estudiará durante un quinquenio, y a quien anualmente, en la Natividad de la Virgen, su Provincia ha de proveer de diez libras turonenses.

- 329. Nadie sea enviado a cursar estos estudios, que no esté lo suficientemente preparado en Gramática y Lógica, y no sea una persona humilde y de vida y reputación ejemplares, que haya sido asesino y hubiera sido convicto de hurto o cualquier otro vicio carnal, y con deshonor tan evidente, que no pueda salir de la Orden con honor. Quien razonablemente fuere hallado con alguno de los vicios mencionados, aunque sea con uno solo pero notorio, por más que quisiere ir sin coste de la Orden, no se le permita.

- 340. Decidimos, finalmente, y mandamos observar fielmente que el Prior General, durante su mandato, mantenga en Italia al menos cuatro Estudios generales, que brillen por el entusiasmo y la constancia en el estudio. Procure que se erijan parecidos Estudios en las demás Provincias, en conformidad con la posibilidad de cada una de ellas...

- 345. El Prior, así como debe amar el honor y la relevancia de la Orden, del mismo modo debe fomentar con solicitud y empeño el Estudio, y prestar asistencia a los Estudiantes siempre con amabilidad

⁵⁸ Agradecemos al P. Isaiás Díez la ayuda prestada.

y benevolencia, inculcando a hacer lo mismo al resto de conventuales. A no ser que sea contra su voluntad u obligado por una inevitable necesidad, no impida el Estudio a los estudiantes por motivos de obediencia. Envíelos, sin embargo, algunas veces, si fuere necesario por el prestigio de la Orden, a predicar; y, aunque en ese lugar no se recibieren donativos, no debe renunciarse, si lo ordena el Prior, a ir dos o tres veces al mes por la simple recepción de pan; incluso, si fuese preciso, para recibir vino».

- Al final del capítulo (después del nº 366): «Por lo que respecta a los Estudiantes, al margen de los de París, que cursan Estudios generales y provinciales, mandamos que, si algunos fuesen hallados tan despreocupados y negligentes en el Studium que por sistema no frecuentan las lecciones/clases, disertaciones y otros actos escolásticos/académicos, o, por otros medios se les hallase ineptos y díscolos, sean expulsados del Studium por el Prior y Lectores».

2) CILLERUELO, L., *Comentario a la Regla de San Agustín*, Valladolid 1994, p. 417; primera ed. 1947.

- «Por la correspondencia del Santo, vemos que los monjes se cultivaban con esmero, como posibles sacerdotes, y desde el principio reinó una gran preocupación por adquirir y copiar los libros como vehículos de la cultura religiosa (...) El estudio es ya un índice de la piedad. Una piedad que no incita al estudio ni lo promueve, ya como alimento espiritual, ya como medida de apostolado, es muy sospechosa, ya que la piedad de por sí va orientada al estudio como progreso de la misma piedad, como desarrollo y crecimiento que prepara la acción. Donde no se estudia entra el ritualismo, la rutina, la simplicidad pueril y las almas vegetan en el marasmo de los ‘indoctos’, como diría San Agustín...»

3) VACA, C., *La Vida Religiosa en San Agustín*.

- «La Orden Agustiniiana, si ha de ser fiel a su Padre, tiene que sentir una particular responsabilidad en relación con la cultura. Es cierto que hoy es una idea universal para todo religioso, pero, si cabe,

en el agustinismo debe ocupar un puesto predilecto. Ahora bien; ¿qué significa ser amante de la cultura? La mayor parte de las fórmulas demasiado generales, como ésta, cuando no se analizan los sentimientos o actitudes más concretas con las que han de convertirse en realidad, se ven reducidas fácilmente a mera palabrería o serias deformaciones. No se trata, ante todo, de *ser culto*, sino de *preocuparse por la cultura*. Lo primero puede degenerar en simple vanidad y atención egoísta de sí mismo; lo segundo es mirar a la cultura como trabajo, como cosa de Dios, que sirve para darle gloria y para hacer más fecunda y valiosa la presencia de Cristo en el mundo (...) La preocupación por la difusión de la verdad y el esfuerzo para que esa verdad se haga interesante y sea fácilmente asequible para los hombres, es lo que encierra el amor a la cultura y la obligación ineludible de quien pretende prestar un servicio a la causa de Dios», Madrid 1964, t. IV, pp. 85, 86 y 87.

- «Es necesario que nuestra educación sea esmerada y natural, no artificialmente practicada en ciertos momentos, porque entonces no saldrá con soltura. Sin querer, quien habitualmente no es educado, demuestra que bajo la leve corteza de la atención inmediata está una ruda carencia de formas sociales (...) La verdadera educación es la que no tiene que pensarlo, la que sale como el modo normal de comportarse...», Madrid 1955, t. III, p. 17.

4) MANRIQUE, A., *La vida monástica en San Agustín*, El Escorial-Salamanca 1959, p. 373.

- «La ciencia eclesiástica, que es la que propugna San Agustín para la instrucción en sus monasterios, se concreta en el conjunto de verdades que la autoridad de la revelación divina propone a nuestra fe, las cuales se transmiten de una manera empírica e histórica por un libro: la Sagrada Escritura. Se considera como ciencia en cuanto que la inteligencia se aplica al conocimiento del contenido de la fe (sapiencia). La ciencia eclesiástica, por consiguiente, debe enfocarse hacia la Biblia. En torno a los textos de la Sagrada Escritura se centraron en África, a principios del siglo V, las continuas discusiones religiosas. Y esto fue lo que impuso a San Agustín la sustitución de las letras paganas en la educación de los clérigos, por la ciencia sagrada (*Epist.* CXXXVII, 3). El plan quedó definitivamente expuesto en su libro *De doctrina chris-*

tiana. Sin embargo, no dejó el Santo a un lado la *scientia*. El conocimiento de las cosas humanas es imprescindible para entender bien la doctrina divina (sapiencia), v. gr.: las lenguas, las ciencias naturales, las matemáticas y la música, la historia humana y la astronomía, las artes y oficios, la dialéctica y la oratoria y, principalmente, la filosofía...».

5) *Plan de Formación Agustiniense. Ratio Institutionis Ordinis Sancti Augustini*, Roma 1993.

- «La formación se desarrolla en un contexto sociocultural concreto que ejerce por sí mismo una gran influencia. Independientemente de la etapa de la formación en la que uno se encuentre, sea inicial o permanente, somos formados en y por nuestro mundo y no al margen de él. Por eso tenemos que aprender a dialogar en una situación religiosa-cultural plural. Esto exige de nosotros una actitud de apertura y respeto. Requiere también por nuestra parte una familiaridad con la siempre cambiante situación global de la Humanidad en sus dimensiones políticas, sociales y económicas, de tal manera que podamos analizar críticamente sus valores dominantes, desde la perspectiva del Evangelio, siempre con la vista puesta en los ‘signos de los tiempos’», n° 69.

- «Por otra parte, nuestra forma de vida tiene algo importante que decir a la cultura que nos rodea. Tratamos de dar testimonio de esa verdad agustiniana según la cual la persona no puede entenderse adecuadamente a sí mismo si no es en relación con Dios. Sólo Dios puede saciar el hambre más profunda del corazón. En un medio cultural donde el impulso hacia la auto-realización es avasallador, nuestro estilo de vida propone un sistema opuesto de valores y prioridades...», n° 70.

6) *Regla y Constituciones. Orden de San Agustín*, Roma 2008.

«9. Perteneciendo a las Órdenes Mendicantes, nuestra Orden tiene por ello unas características particulares: régimen bajo una sola cabeza, el Prior General, que es signo y vínculo de la unidad de la Orden, en cuyas manos emite cada uno la profesión religiosa; una disponibilidad de servicio, que no queda reducida por estrechas limitaciones, sino que

está pronta a acudir a dondequiera que las necesidades de la Iglesia o de la Orden lo pidan; un cultivo del estudio orientado a la evangelización de la cultura actual; una forma de vida que sea testimonio de sobriedad y solidaridad. Con todas estas disposiciones los Hermanos pueden entregarse al servicio de la sociedad, conviviendo con ella y proponiéndole un estilo de vida en que sobresale la fraternidad,

14. Para lograr lo que nos proponemos, es necesario observar cuidadosamente: (...) d) Fomentar la experiencia de Dios dedicándose al estudio y al desarrollo de la vida interior (...) f) Entregarse diligentemente al trabajo, tanto manual como intelectual, para el bien de la comunidad».

VIII. BIBLIOGRAFÍA

Recogemos aquí sólo aquellas obras que son repertorios biográficos y bibliográficos para el tema de los agustinos y la cultura al margen de las que también se citan en el cuerpo del trabajo.

BLANCO, A., *Biblioteca Bibliográfico-Agustiniana del Colegio de Valladolid*, Valladolid 1909.

ESTRADA ROBLES, B., *Al servicio de Dios y de la Iglesia. Memoria necrológica de la Provincia de Castilla (1870-2004)*, Madrid 2005.

FOLGADO FLÓREZ, S., «La producción literaria-cultural de los agustinos en el Real Colegio de Estudios Superiores ‘María Cristina’ del Escorial (1892-1992)», en CAMPOS, J. (dir.), *El Real Colegio de Estudios Superiores de El Escorial*, San Lorenzo del Escorial 1992, vol. II, pp. 475-657. Presentado en un estuche de 3 vols. con el título de *María Cristina de Habsburgo y los Estudios Superiores del Escorial. Cien años de estudios universitarios*.

GONZÁLEZ VELASCO, M., *Autores Agustinos de El Escorial. Catálogo Bibliográfico y Artístico*, San Lorenzo del Escorial 1996-2006, 2 vols.

LAZCANO, R., *Bibliographia Missionalia Augustiniana. América Latina (1533-1993)*, Madrid 1993.

LAZCANO, R., *Episcopologio Agustiniiano*, Guadarrama 2014, 3 vols.

LLORDÉN SIMÓN, A., «Bibliografía Agustiniiana Escorialense», en *La Comunidad Agustiniiana en el Monasterio de El Escorial. Obra culturas (1885-1963)*, San Lorenzo del Escorial 1964, pp. 217-713.

LUNA GARCÍA, P., *Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de España*, León 2002.

- MARTÍNEZ, B., *Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, Madrid 1909-1913, 3 vols.
- MORAL SAN ROMÁN, B., «Catálogo de escritores españoles, portugueses y americanos y sus obras por orden alfabético de autores», en *Revista Agustiniiana* (Valladolid), 1-12 (1881-1886); en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo del Escorial), 16-28 (1888-1892); 34-48 (1884-1899); 50-55 (1899-1901); 59-70 (1902-1906); 72-76 (1907-1908).
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, Manila-Valladolid 1965-1993, XX vols. Los Índices en compañía de J. Álvarez, Valladolid 1993-1994, vols. XXI-XXII.
- RODRÍGUEZ, I., y ÁLVAREZ, J., *Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas*, Valladolid 1992, 2 vols.
- RODRÍGUEZ, I., y ÁLVAREZ, J., *Labor científico-literaria de los agustinos españoles*, Valladolid 1992, 2 vols. (1913-1964 y 1965-1990).
- RODRÍGUEZ, I., y ÁLVAREZ, J., *Al servicio del Evangelio: Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, Valladolid 1996.
- RODRÍGUEZ, I., y ÁLVAREZ, J., *Los agustinos en Venezuela 1951-2001. Labor Socio-cultural y religiosa*, Valladolid 2001.
- RODRÍGUEZ, I., y ÁLVAREZ, J., *Diccionario Bio-Bibliográfico de los Agustinos en Iquitos 1901-2001*, Valladolid 2001, 2 vols.
- RODRÍGUEZ, I., y ÁLVAREZ, J., *Monumenta histórico-agustiniiana de Iquitos* Valladolid 2001, 3 vols.
- RODRÍGUEZ, I., y ÁLVAREZ, J., *Diccionario Bio-Bibliográfico de los Agustinos en Perú 1894-2004*, Lima 2014, 2 vols.
- SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, Madrid-El Escorial 1913-1931, 8 vols.
- VILLEGAS DELGADO, J., *Biografías Agustiniianas Provincia de España*, Madrid 2001, 2 vols.

COMUNICACIONES

FRAY TOMÉ DE JESÚS, OESA:
«TRABAJOS DE JESÚS» Y SU ESPIRITUALIDAD

FR. JOÃO MIGUEL RUSSO SILVA, OSA
Alumno del Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

En pleno corazón del siglo xvi, en el que la vida espiritual y religiosa no se caracterizaba precisamente por la estabilidad y la paz, sino más bien por la dura crítica humanista y un sinnúmero de escándalos eclesiásticos de diferente índole (simonía, nepotismo, etc.), el agustino portugués fray Tomé de Jesús supo mantener y difundir «*el buen olor de Cristo*»¹, tanto en su vida como en su obra. En efecto, sus escritos se fraguan en una profunda fidelidad a su vocación religiosa agustiniana. Aun en las más adversas circunstancias en las que se vio envuelto, el agustino no vaciló en confesar su fe en Jesucristo, el Dios hecho hombre, y en adherirse a su cruz.

Los *Trabajos de Jesús*, que constituyen la obra de literatura espiritual lusa más editada fuera de Portugal, son una oración permanente al Cristo doliente, el cual se abandonó por entero en las manos de Dios Padre, por obediencia a su voluntad y a su misión redentora. Fray Tomé expresa que el amor, manifestado plena y definitivamente en el escarnio de la cruz, no puede dejar impasibles a los cristianos, sino que ha de moverles a sentir con y como Cristo, asumiendo una vida rebosante de amor, que es a un tiempo culmen de la vida cristiana y esencia del Dios Trinidad.

Palabras clave: Fidelidad, humildad, entrega, amor, dolor, sufrimiento, cruz.

¹ 2Cor 15.

ABSTRACT:

In the very heart of the fourteenth century, in which the religious and spiritual life was not exactly characterized by peace and stability, but rather by the tough humanistic criticism and a countless number of different kinds of ecclesiastic scandals (simony, nepotism, etc.), the Augustinian and Portuguese Brother *Tomé de Jesús* knew how to keep and spread «*the good fragrance of Christ*», through his life and writings. In fact, his writings were forged in a deep faithfulness to his Augustinian religious vocation. This Augustinian Brother did not hesitate to confess his faith in Jesus Christ, God made Man, and bear his cross among the most adverse circumstances in which he got involved.

The *Jesus' Works*, which is the most edited piece of Portuguese religious literature outside Portugal's borders, is a constant prayer to Sorrowful Christ who fully abandoned himself on God the Father's hands for obedience to his Will and his redeeming mission. Brother *Tomé* expressed that the love fully and definitely manifested in the derision of the cross cannot leave apathetic to the Christians. Instead, it should move them to feel with and as Christ, assuming a life full of love, which is at the same time the height of Christian life and the essence of God the Trinity.

1. INTRODUCCIÓN

Dado que estas decimonovenas Jornadas Agustiniananas presentan como telón de fondo el estudio de agustinos ilustres y relevantes en el mundo de la cultura, me propuse adentrarme en la vida y obra de fray Tomé de Jesús (1529-1582), al cual me siento vinculado por el origen (portugués) y el hábito (agustiniano). Al emprender esta tarea, muy pronto me di cuenta de que empezaba un camino muy poco recorrido y trillado por historiadores, teólogos o literatos. Infelizmente, aun cuando su obra haya sido traducida a varios idiomas y leída por un sinnúmero de personas, son muy pocas aquellas que se dedicaron a escribir y estudiar esta fuente inagotable de sabiduría, poesía, mística y santidad que es fray Tomé de Jesús. Su apasionante vida y no menos maravillosa forma de plasmar su experiencia en los *Trabajos de Jesús*, conducen, como mínimo, a un profundo deleite a cualquiera que haya tenido alguna experiencia de encuentro con Jesús de Nazaret.

A modo de contextualización y reseña histórica, resulta interesante señalar algunos aspectos sobre la evolución de la presencia agustiniana en Portugal hasta la reforma de la Provincia en el siglo XVI, época sobre la que se asienta esta breve comunicación.

Ya hay constancia de la existencia de una estructura provincial de los hermanos Ermitaños de San Agustín en España un año después de la Gran Unión (1256), cuyo primer Prior Provincial fue fray Arnulpho. Algunos años después se creó el Vicariato de Portugal, dependiente de esta circunscripción. Entre los años 1283 y 1387, el convento de Nuestra Señora de Gracia en Lisboa actuó como centro de gobierno y organización de los frailes agustinos en Portugal.

En 1385, tras la victoria del ejército portugués contra los soldados castellanos en la Batalla de Aljubarrota, se desarrolló un deseo de independencia nacional por parte de los agustinos portugueses, quienes, en 1476, recibieron con alegría la elevación de su circunscripción al rango de Provincia propia. La historia siguió su curso, y los hermanos

agustinos «*se pasan casi sesenta años fundando nuevos conventos, incorporándose en la vida cultural, social e incluso jerárquica de Portugal, dejando, sin embargo, mucho que desear en lo que respecta a la observancia.*»¹. Como señalaré más adelante, esta descripción del P. Carlos Alonso refleja, en general, la situación del clero y de los religiosos en suelo lusitano durante el siglo XVI. Ante esta situación, se vio la necesidad imperativa de abogar por una reforma urgente de la Provincia agustiniana de Portugal, que llegaría en 1535.

Llegados al siglo que nos incumbe, dejémonos llevar de la mano de nuestro protagonista para seguir desgranando su misma historia y algunos de los avatares de la era *quinhentista*². Ahora bien, esta comunicación no pretende ofrecer un estudio exhaustivo de la doctrina y enseñanza del agustino portugués (labor que supera enormemente los objetivos y límites de este trabajo), sino recoger de forma breve y sistemática las líneas maestras que guían su obra más importante, los *Trabajos de Jesús*. De marcado corte místico, la espiritualidad de fray Tomé rezuma abundancia de ideas y expresiones del hiponense del siglo IV a cuya regla entregó su vida, san Agustín. Al disponer de pocos —y poco contrastables— datos biográficos y, aún menos, hagiográficos, trataré de dibujar la espiritualidad de nuestro autor desde dos campos fundamentales: por un lado, su vida y su quehacer en cuanto fraile agustino; y, por otro, su obra, fraguada sobre la pasión por el Cristo doliente, el Dios-hombre, que por amor asumió la miseria humana para elevarla a su misma gloria.

2. CONTEXTO HISTÓRICO-RELIGIOSO: EL PORTUGAL CATÓLICO DEL SIGLO XVI

Nos situamos en la sociedad portuguesa del siglo XVI, la época inmediatamente posterior a los descubrimientos, primero del camino marítimo hacia la India, bajo la guía de Vasco da Gama, y después de Brasil. José Sebastião da Silva Dias trazó con esmero la belleza, el entusiasmo y el amor nacional de los lusitanos ante estos hallazgos, preñados de sentimientos patrióticos compartidos incluso por la clase más erudita de la época.

¹ CARLOS ALONSO, *Os agostinhos em Portugal*, Madrid 2003, p. 14.

² Con este término se suele aludir genéricamente, en portugués, a la sociedad y cultura del siglo XVI.

«Outro mundo encoberto vimos então descobrir,
que se tinha por incerto (...) cousas mui duras de se crer,
de contar e de escrever, se não foram tão sabidas,
tão vistas e tão ouvidas, que as posso dizer (...)»³.

Esta manifestación de orgullo patriótico puede encontrarse en los escritos del gran Gil Vicente, padre del teatro en Portugal, Andrade Coimbra y Damião de Góis. Entre los hombre religiosos de la época *quinhentista*, destacan D. João de Castro, fray Heitor Pinto y, cómo no, nuestro hermano fray Tomé de Jesús. Este hecho pone de manifiesto que la admiración por las nuevas informaciones no se fragua solamente entre los portugueses de formación humanista, sino también entre algunos líderes religiosos.

La educación de la sociedad lusa tenía sus fundamentos en la fe católica, cuya verdadera adoración de culto se debía sólo a Dios. El saber se circunscribía a la formación llevada a cabo por los clérigos en sus instituciones de enseñanza: la verdad sólo se puede encontrar en la Sagrada Biblia, en los Padres y Doctores de la Iglesia y, además, en la autoridad infalible del Sumo Pontífice.⁴

Ahora bien, por las informaciones que la sociedad portuguesa recibía de sus navegantes, muchos saberes obtenidos de la literatura antigua, sobre la historia de los grandes imperios de la antigüedad que dominaron todo el mundo o incluso sobre la manera correcta de concebir la realidad, fueron puestos en tela de juicio por los lusitanos. Los datos geográficos fueron alterados, y se encontraron ante la obligación de adecuar los pilares fundamentales de su conocimiento a la nueva realidad. El hombre «*quinhentista*», formado e informado en las escuelas portuguesas de corte escolástico, no podía ya hacer corresponder sus criterios con tan duro proceso de transición y novedad.

Por otro lado, la religiosidad lusitana se encontraba a merced de las críticas de los humanistas, principalmente de las ideas de Erasmo de Rotterdam sobre la formación educacional del hombre. Como es de todos conocido, el movimiento de reforma católica comenzó antes del siglo XVI, cuando muchos militantes cristianos se organizaron contra la Curia romana, el clero y los religiosos consagrados. Desde esta pers-

³ JOSÉ SEBASTIÃO DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra 1960, p. 259.

⁴ Cf. RÓMULO DE CARVALHO, *História do ensino em Portugal: desde a fundação da nacionalidade até ao fim do regime de Salazar-Caetano*, Lisboa 2001³, pp. 417-422.

pectiva, era inconcebible que las indulgencias comprasen la vida eterna; y los laicos reclamaban una mayor participación, poder de decisión y el derecho de recibir los mismos privilegios que los clérigos. Había en el interior de la sociedad una intensa voluntad de cambio en la forma de interpretar y practicar el cristianismo. Muchos cristianos declaraban que la Iglesia de Roma había abandonado el verdadero culto a Dios, «llegando a una ceguera tal que ya ni sabían el verdadero significado de su nombre»⁵.

En las tierras de Camões, historiadores como José Sebastião describen que la vida espiritual se describía por un profundo vacío y banalidad, los prestigios y privilegios eclesiásticos se otorgaban de forma desigual por la corte en Lisboa, bajo el reinado de D. João III (13 de diciembre de 1521 - 11 de junio de 1557)⁶, y por la Curia Romana. El comercio de beneficios eclesiásticos, como la simonía o el nepotismo, favorecían el enriquecimiento de los Obispos. En suma, el clero portugués no era ejemplo de santidad y abnegación, sino más bien de corrupción e insignificancia.

En cuanto a la Orden de Ermitaños de San Agustín, tras graves disidencias internas en torno a la elección de un Vicario General, en las que el rey intervino abiertamente, la Provincia agustiniana portuguesa acabó, en 1535, por recibir entre sus miembros a dos reformadores venidos de España: fray Francisco de Villafranca y fray Luis de Montoya. La actividad de estos reformadores siguió adelante con más o menos intensidad en los años siguientes: Montoya dirigió el Colegio Universitario Nuestra Señora de Gracia en Coimbra, que servía como sede del Noviciado; Villafranca, a su vez, restauró el Colegio de Gracia en Lisboa y, desde él, todos los monasterios de la Provincia. Sin embargo, en 1555 muere Francisco de Villafranca y Luis de Montoya se quedó sólo ante la reforma y reorganización de la Orden en Portugal. Sus líneas de acción son, principalmente, la austeridad y la interiorización profunda del mensaje cristiano según el carisma de Agustín de Hipona. No obstante, a pesar de sus esfuerzos, Montoya seguía encontrando fuertes resistencias entre los hermanos que rechazaban la observancia que se trataba de imponer. Antes de su muerte (en torno al año 1565),

⁵ ID., *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra 1960, p. 187.

⁶ Estas fechas se refieren al período del reinado del monarca, no a los años de su vida.

este sentir observante suscitado por Montoya lo intentó recuperar otro fraile agustino, tenido como su hijo espiritual: fray Tomé de Jesús.⁷

Es este el contexto en el que se dibuja la vida de fray Tomé, un verdadero signo profético de fidelidad, perseverancia, santidad y abnegación. El 11 de junio de 1557 sube al trono lusitano D. Sebastião, el eterno desaparecido. Sebastião era hijo del príncipe João de Portugal y Juana de Austria y sucedió a su abuelo João III de Portugal en 1557, cuando contaba con tres años de edad. La regencia quedó en un primer momento a cargo de la reina viuda, doña Catalina, hasta 1562, y después de su tío, el cardenal D. Henrique, hasta que en 1568 fue declarado mayor de edad. Débil y enfermizo, desde temprana edad D. Sebastião recibió la influencia de sus educadores jesuitas, que le imbuyeron un ferviente espíritu de cruzada y un gran fanatismo religioso.

Las Cortes habían estado discutiendo en varias ocasiones sobre la necesidad de intervenir en Marruecos y contrarrestar el aumento de la presencia militar otomana, porque los turcos podían convertirse en una amenaza para la seguridad de las costas portuguesas (como ya lo eran para las españolas y otras costas cristianas en el Mediterráneo) y un riesgo para su comercio y colonias del Atlántico, desde Brasil a Guinea y otras islas cercanas a Marruecos. Esta política no sólo había sido bien vista por la clase mercantil burguesa de Portugal, a la que apoyaron las Cortes para beneficiarse de los recursos del área (principalmente oro, ganado, cereales y azúcares), sino también por la nobleza. Hasta la fecha, las acciones militares portuguesas en África se habían limitado a algunas expediciones de castigo y razias. Portugal había construido su vasto imperio marítimo desde Brasil hasta las Indias Orientales gracias a una certera combinación de comercio, exploración y recursos técnicos superiores. La conversión de los pobladores y vecinos sería un fin, pero no el ulterior motivo.

En este sentido, el rey D. Sebastião se vio aconsejado a cambiar las estrategias⁸. Se fraguaba el proyecto de conquistar el norte de África,

⁷ Cf. JOAN BAPTISTA DE TERRANOVA, *Chronica de la Orden de S. Augustin*, Salamanca 1569; ANDRÉS DE ANGULO, *Historia de la Orden de los Frayles Hermitanos de Sant Augustin*, Alcalá de Henares 1572; PEDRO CRAESBEECK, *Ordinário dos religiosos eremitas de N. P. S. Agostinho da provincia de Portugal, no qual se ordena tudo o que pertence ao culto divino, segundo a orden de Concilio Tridentino e Clemente Gil*, Lisboa 1605; ANDRÉS GARCÍA DE LA IGLESIA, *Historia general de los religiosos descalzos del orden de los ermitaños del gran padre y doctor de la Iglesia San Agustín de la congregación de España*, Madrid 1664.

⁸ Cf. JOSÉ SEBASTIÃO DIAS, *Os descobrimentos...*, pp. 212-237.

idea que llegó a convertirse casi en su única obsesión. Pero solo se encontró el momento idóneo de invadir Marruecos cuando el depuesto rey marroquí Muley Ahmed le invitó a participar en la recuperación de su trono. Pese a múltiples consejos contrarios a embarcarse en tal empresa, entre ellos los del gran poeta y militar Francisco de Aldana, D. Sebastião acudió en auxilio del depuesto sultán saadí, tras asegurarse en 1576 el apoyo económico de su tío español (Felipe II), quien aportó al proyecto numerosas tropas, jinetes y carruajes, y de otros países europeos, como el Sacro Imperio y estados itálicos, gastándose en ello gran parte del tesoro portugués.⁹

Este es el telón de fondo que explica el origen de la batalla de Alcazarquivir¹⁰, escenario clave y decisivo en la vida de fray Tomé, el cual cosecha de dicha batalla el momento cumbre de su vida: la experiencia mística, la elaboración de su gran obra, «*Trabajos de Jesús*», y el alivio eterno de sus tormentos y angustias, descansando por siempre en los brazos del Creador.¹¹

3. BIOGRAFÍA DE FRAY TOMÉ DE JESÚS, OESA (1529-1582)

Tomé de Andrade nace en Lisboa en el año 1529. Su padre, Fernando Álvares Andrade, era uno de los «*principales e ilustres caballeros del Reino de Portugal y miembro del Consejo de Estado de D. João III*»¹². Tomé creció en Coimbra en un ambiente noble y cultivado. Entre sus nueve hermanos, destacan Diogo Paiva de Andrade, teólogo tridentino (1528-1575), Francisco de Andrade, guardia de la Torre del Tombo y cronista del Reino (1547-1614), y Cosme da Apresentação, también agustino (1544-1580).

El padre de Tomé era muy devoto de la espiritualidad y enseñanza de San Agustín, y sentía un gran aprecio por fray Luis de Montoya, que por aquellos años se ocupaba del Colegio Universitario de Nuestra Señora de Gracia en Coimbra. En consecuencia, y como deseaba que

⁹ Cf. JOAQUIM PEDRO DE OLIVEIRA MARTINS, *Historia de Portugal*, Lisboa 1965², pp. 385-398.

¹⁰ En portugués, batalla de «Alcácer-Quibir».

¹¹ Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I,1,1: «(...) *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*».

¹² ALEIXO DE MENESES, *Vida do venerável P. Fr. Tomé de Jesus, religioso da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho da Provincia de Portugal*, en TOMÉ DE JESÚS, *Trabajos de Jesús*, Madrid 1781, p. 1.

al menos algunos de sus hijos emprendiesen la vida eclesiástica, confiaba a Montoya la educación del pequeño Tomé. Asimismo, cuando tenía diez años, fue entregado al cuidado del agustino español, quien cinco años después le entregó el hábito en el mismo Colegio de Coimbra.

En su *«Vida do venerável P. Fr. Tomé de Jesus»*, fray Aleixo de Meneses atribuye esta decisión de entrar en la Orden a un *«milagro que el glorioso San José hizo por él»*¹³. Cuenta el mismo Meneses que los estudiantes del Colegio de Coimbra salieron una tarde a dar un paseo junto al río Mondego. El niño Tomé, llenándose de coraje, se echó al agua, pero como no tenía mucha experiencia en el ejercicio de nadar, *«embarazóse de modo en el agua, que se iba ahogando sin remedio»*¹⁴. Los religiosos acudieron a Luis de Montoya que, percibiendo el gran peligro en que se encontraba Tomé, se puso de rodillas y empezó a suplicar a San José que valiese y salvase al niño. *«Oyó el Santo su oración y, por su intercesión, llegó el niño a las orillas del río, al lugar donde los religiosos estaban, que le sacaron del agua sin lesión alguna. (...) El niño Tomé, reconociendo la merced que Dios le había hecho en darle vida milagrosamente, determinó gastarla en servicio del mismo Señor»*.¹⁵

Tras ingresar oficialmente en la Orden, le enviaron al Convento de Nuestra Señora de Gracia en Lisboa, en el que hizo el noviciado y profesó los consejos evangélicos. Pasados algunos días, le destinaron de nuevo a Coimbra para que se formara en artes y teología, *«y salió muy consumado teólogo y gran predicador»*¹⁶. Luis de Montoya había pasado también a Lisboa, donde ejercía los cargos de prior y maestro de novicios. Como conocía bien las virtudes de Tomé, Montoya le puso al frente del Noviciado, oficio este que realizó algunos años. Casi toda la actividad apostólica de fray Tomé de Jesús se desarrolla en el Convento de Lisboa, con algunas estancias en Penafirme, donde aprovechaba para meditar y experimentar la soledad con Dios.

Fray Tomé conjugaba a la perfección la vida espiritual y el ejercicio de la caridad hacia cualquier necesitado que se cruzaba en su camino. Jamás se acostaba antes de maitines, aprovechando el tiempo para la oración y la meditación de la Sagrada Escritura y de la literatura

¹³ *Ibid.*, p. 2.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ ALEIXO DE MENESES, *Vida do venerável P. Fr. Tomé de Jesus...*, p. 2.

¹⁶ *Ibid.*

patrística. Era un apasionado y gran custodio del Culto Divino, de tal modo que fue el iniciador de la música de órgano en el convento lisboeta, dando como razón el acercamiento de los fieles a la Iglesia y la necesidad de tener ocupados a los religiosos que no estudian en el ejercicio de cantar¹⁷. Mostró una especial preocupación por las familias de los religiosos, en muchos casos desatendidas. Cuando alguno de sus hermanos de comunidad le advertía o cuestionaba sobre este aspecto, fray Tomé respondía que «no se había de reparar en merecimientos para hacer bien, pues Dios nuestro Señor nos hacía infinitas mercedes sin que tuviésemos ningunos»¹⁸. Asimismo, tenía una particular dedicación a los enfermos, en tanto que él mismo preparaba los jarabes y otras medicinas. Cuentan que llegó a conocer de tal manera las enfermedades que, en muchas ocasiones, los médicos seguían sus consejos y se guiaban por sus informes.

Su actividad se vio interrumpida por acompañar al rey D. Sebastião como capellán del ejército en su malograda expedición a Marruecos (Alcazarquivir). Entonces se dedicaba a visitar y curar a los enfermos y heridos, trasladándolos muchas veces él mismo a cuevas hacia refugios y lugares más seguros, «como si fuera esclavo de cualquiera de ellos»¹⁹.

«Sacado por el rey, con otros hermanos suyos de hábito, de las soledades del convento al ruido y estruendo de la guerra, para animar el esfuerzo de los cristianos combatientes, vióse a Fr. Tomé de Jesús entre las avanzadas de la lucha con el crucifijo en la mano, y en los labios la palabra ardiente y conmovedora, alentando a los guerreros y recogiendo el último suspiro de los moribundos (...)»²⁰

Fray Tomé acaba herido y llevado cautivo a la ciudad de Mequinez. Narra su biógrafo fray Aleixo que un importante cacique moro, conociendo la fama de este «cacique de Cristo», compró a fray Tomé y lo llevó a su ermita. Allí le trataba como a un verdadero rey, con el objetivo de convertirlo a la fe de Mahoma. Sin embargo, Tomé se aprovechó de estos favores para intentar persuadir a su carcelero de lo contrario: «que dejase la ley de Mahoma, que estaba llena de falsedades y errores, y se pasase a la de Cristo, nuestro Señor, que sólo

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 5.

¹⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹⁹ *Ibid.*, p. 6.

²⁰ MIGUÉLEZ, *Prólogo*, en TOMÉ DE JESÚS, *Trabajos de Jesús*, Madrid 1902¹³, p. IV.

*era la verdadera y en que sólo había salvación»*²¹. El moro determinó entonces tomar la vía contraria mandándolo encarcelar y torturar hasta que profesase la fe musulmana. Como nada pudo contra la fe cristiana de Tomé, lo envió junto a los otros prisioneros lusitanos de la batalla de Alcazarquivir.

A lo largo de casi cinco años de cautiverio (1578-1582), Tomé desarrolló una ardua actividad entre aquellos prisioneros que, por falta de medios económicos, no habían sido rescatados.

«Allí precisamente permitió Dios que se labrase la corona de santidad de su siervo. (...) Esto sirvió para que resplandeciese en grado heroico la caridad del fervoroso Agustino; pues las cuantiosas sumas que para redimirle de su cautiverio remitían al África su acaudalada hermana la marquesa de Linares y el propio rey Felipe II, empleábalas en seguida Fr. Tomé de Jesús en rescatar a aquellos de sus compatriotas que en mayor peligro estaban de perderse; mientras él permanecía sereno y tranquilo en la obscura mazmorra a la que le habían reducido.»²²

Es en esta deplorable situación en la que concibió los *Trabajos de Jesús* y una *Carta a la nación portuguesa*. Estas son algunas de sus palabras recogidas en los manuscritos originales de los *Trabajos*:

«Comencé esta obra procurando, con industria y mucho secreto, hacerme con papel y tinta; y tuve que escribir las más de veces sin otra luz que la que entraba con dificultad por las grietas y rendijas de la puerta, por los agujeros y huecos de las paredes. Para esto hurtaba el tiempo y los aparejos más necesarios, con el fin de que no me viesen; pero la gracia daba abundante, a mis ciegos ojos interiores, una divina luz que yo estaba lejos de merecer. (...) Él (Cristo) se dignó inspirarme, sin ayuda de libros ni costumbre de escribir».²³

Dadas las condiciones inhumanas en las que sobrevivía, a fray Tomé se le fueron agotando las fuerzas y, «nombrando muchas veces el dulcísimo nombre de Jesús, perdió del todo el habla, y con ella la vida, y dio el alma en las manos de su Creador»²⁴. Pocos días después de su muerte, llegó el esperado rescate a todos los prisioneros por parte de la nobleza portuguesa. A su entierro acudieron todos los cristianos que vivían en Marruecos, y se lloró amargamente su despedida, por

²¹ ALEIXO DE MENESES, *Vida do venerável P. Fr. Tomé de Jesus...*, p. 7.

²² *Ibid.*

²³ TOMÉ DE JESÚS, *Trabajos de Jesús*, Madrid 1902¹³, p. V.

²⁴ ALEIXO DE MENESES, *Vida do venerável P. Fr. Tomé de Jesus ...*, p. 12.

haber entregado y derrochado su vida en favor de los demás. Murió el día 17 de abril de 1582 a los cincuenta y tres años de edad y tras casi cinco de cautiverio.²⁵

4. ESPIRITUALIDAD REFLEJADA EN LOS *TRABAJOS DE JESÚS*

Fray Tomé de Jesús no fue, ni mucho menos, un literato con abundantes publicaciones. Aleixo de Meneses relata que fray Tomé terminó *La vida de Cristo*, obra de Luis de Montoya, y elaboró una biografía del mismo. Cuenta, además, que ordenó y reeditó el libro *Costumbres del Noviciado*, utilizado por muchos durante siglos en la Orden²⁶ e infelizmente perdido. Sin duda, son los *Trabajos de Jesús* la recopilación de todo su pensamiento y piedad, constituyendo por ende el máximo exponente de su espiritualidad.

Así prelude el P. Miguélez la decimotercera edición de los *Trabajos de Jesús* en lengua española, a su vez a cargo del P. Flórez:

«Si hay autores que dejan estampado todo su ser en una obra, juzgo que la mejor biografía y el retrato más propio del venerable siervo de Dios Fr. Tomé de Jesús quedaron hechos por él mismo en este libro, verdaderamente incomparable, de los *Trabajos de Jesús*, joya de la literatura portuguesa, reflejo del alma nobilísima y del corazón enamorado de su autor, trasunto de ternura y delicadeza místicas, aliento y respiración de un pecho encendido con las brasas arrojadas desde las alturas de la divinidad.»²⁷

«(...) difícilmente podrá hallarse en el río de oro de nuestra literatura clásica, de nuestra mística semi-divina, obra que de igual modo refleje los enardecidos afectos, ímpetus, éxtasis y arrebatos de amor, y los altos y profundos y siempre sublimes pensamientos, y la insaciable ansiedad y comezón del alma que suspira y se desvive por asemejarse a su eterno modelo Jesucristo, en las estrecheces, aperturas, congojas, tormentos..., y en todos los calvarios más ásperos e inaguantables de este mundo.»²⁸

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 13.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 4.

²⁷ MIGUÉLEZ, *Prólogo*, en TOMÉ DE JESÚS, *Trabajos de Jesús*, Madrid 1902¹³, p. III.

²⁸ *Ibid.*, p. V.

La obra *Trabajos de Jesús*, cima de la espiritualidad portuguesa, «no tiene rival en ninguna literatura desde el punto de vista místico, como desahogo de los afectos tiernos del corazón al contemplar la vida y pasión de Jesucristo», según Ignacio Monasterio²⁹. Este mismo autor relaciona esta obra de fray Tomé con los *Nombres de Cristo* (1583) del también agustino fray Luis de León:

«Ambos autores han dejado estampada su personalidad literaria en su respectiva obra. La teología no puede alcanzar expresión más adecuada ni elevarse a mayor altura que en los ‘Nombres de Cristo’, ni las efusiones del místico han logrado llegar al grado de perfección a que el autor de los ‘Trabajos de Jesús’, y en las respectivas literaturas hay nada comparable a esas dos joyas inmortales (...). Las dos son contemporáneas y tuvieron origen muy parecido; en las cárceles inquisitoriales de Valladolid fue engendrado el gran pensamiento de los ‘Nombres de Cristo’, y en las mazmorras de Berbería y a la luz que entraba por las rendijas, redactada la segunda».³⁰

Sin duda, fray Tomé es el escritor espiritual más conocido de entre los portugueses, pero además *Trabajos de Jesús* es la obra de la literatura espiritual lusa más editada fuera de Portugal. En una amplia carta dedicatoria, fechada el 8 de noviembre de 1581, el autor ofrece su obra a la nación portuguesa. En este texto preliminar vemos cómo los *Trabajos* se destinan a consolar al autor, a sus compañeros de cautiverio y, en general a toda la nación portuguesa en el tiempo de aquellas grandes tribulaciones de la expedición de África.

El grueso de la obra está compuesto por cincuenta padecimientos de Cristo, a los que llama trabajos, más dos capítulos que, a manera de apéndices, cierran el escrito: «*Del costado que abrieron al Señor*» y «*De la compañía que el Señor hace a todos los atribulados*». Los cincuenta trabajos se dividen en dos partes: los primeros veinticinco versan sobre los trabajos que pasó el Señor desde su concepción hasta el día de su pasión; la segunda parte resume los de su pasión en otros veinticinco trabajos. El esquema metodológico es el mismo en cada una de las meditaciones: comienza exponiendo, de forma clara y con notable riqueza de pensamientos, la doctrina relativa a cada uno de los *Trabajos*, indicando a la vez las enseñanzas que Cristo nos da para el progreso espiritual de los cristianos; y añade posteriormente un

²⁹ IGNACIO MONASTERIO, *Místicos Agustinos Españoles*, Madrid 1929², p. 133.

³⁰ *Ibid.*, p. 134-135.

soliloquio del alma con su divino Esposo, «*que es lo más singular y sorprendente de esta obra; porque el autor ha podido escribir diez o doce páginas de afectos con un fervor que jamás decae, y porque estos afectos nada tienen de estéril ni de lánguido, sino que, al contrario, expresan de un modo sublime cuánto hay de más conmovedor y profundo en la vida espiritual*»³¹. Cada trabajo tiene tres ejes principales: la humillación del propio conocimiento; el ofrecimiento y entrega de sí con resignación en las manos de Dios; y los deseos de imitar a Cristo.³²

4.1. Sentir a un Dios hecho hombre

Los ejes vertebradores de toda la espiritualidad plasmada en los *Trabajos de Jesús* son la encarnación-humanidad y pasión-obediencia de Cristo. Por ello, su base principal son los evangelios, leídos y meditados con intensa piedad desde sus primeros años de vida religiosa, pero siempre desde una perspectiva vivencial. Según el P. David Gutiérrez, se puede achacar un cierto dolorismo a los *Trabajos* en la apelación continua a la sensibilidad del lector:

«Mira, alma, la crueldad con que clavan al Señor, mandándole extender sobre la cruz y la mansedumbre con que a todo obedece. Mira cómo toman la medida para los barrenos y le clavan sin piedad por las partes más sensitivas con duros y gruesos clavos de hierro. Siente, si puedes, la grandeza de aquellos dolores. Y si no lo sabes sentir, deséalo y pide al Señor que te lo conceda, para que padezcas en el corazón lo que él con tanto amor toleró en su cuerpo sacratísimo. Ablandad, suavísimo Jesús, la dureza de este corazón en esta hora, para que estos clavos lo penetren y sienta yo en mi alma vuestros dolores (...) pues vos los sufrís por mí, para que en él se encienda vuestro amor y agradecimiento, y el aborrecimiento de mis pecados que os trajeron a semejante estado.» (II, 214-215)³³

³¹ DAVID GUTIÉRREZ, *Ascéticos y místicos agustinos de España, Portugal e Hispanoamérica*, en AA. VV., *Sanctus Augustinus. Vitae Spiritualis Magister* (II), Roma 1956, pp. 170-171.

³² Cf. EDUARDO JAVIER ALONSO, *Los ejercicios del agustino portugués Tomás de Jesús*, en Revista *Vida sobrenatural*, n.656 (año 88), Salamanca 2008, p. 94.

³³ Para citar los *Trabajos de Jesús* me remito a la edición de 1781 (Madrid), publicada en dos tomos. Asimismo, cito entre paréntesis el número del tomo y a continuación las páginas correspondientes, siendo que la obra se presenta con paginación continua.

En efecto, Tomé considera que el sentir es la forma de aprender el camino y caminar hacia Dios. Las recomendaciones que da a la hora de meditar y acoger estos *Trabajos*, se basan precisamente en los sentidos y en la afectividad. Sólo es posible concebirlo así porque en todo su pensamiento existe una noción muy real de la humanidad de Cristo. Tomé se gloria en el Dios hecho hombre, de tal modo que llega a afirmar:

«Que se abrasen de envidia los ángeles, los serafines, el cielo, la tierra y todas las criaturas; pues tengo en este Señor lo que ellos no tienen: tengo a Dios hombre, y los ángeles no tienen a Dios ángel. Adorad, oh criaturas santas, al que es único bien mío, mi compañero y amigo, a mi Dios hecho hombre y hombre Dios, de quien os viene y ha de venir todo el bien que tenéis y podéis alcanzar». (I, 46)

El Dios herido por los clavos es un hombre que muestra sus entrañas heridas y ensangrentadas. Ante este espectáculo de crueldad y dolor reales, el fiel no puede quedar indiferente, sino que ha de sentir, y sentir con amor.³⁴

4.2. Dolor y amor

La prioridad que el agustino portugués concede al amor sobre el sufrimiento es una constante a lo largo de toda su obra. Es decir, al mirar el dolor quiere subrayar sobre todo el amor que hay detrás. Para el autor, la auténtica vida espiritual es la que enseña Cristo desde la cruz. En el dolor de Jesús rezuma fundamentalmente la obediencia en sus dos vertientes: la obediencia que conduce a Jesús a sufrir los padecimientos para que el amor pueda inundar a los hombres decaídos; y la obediencia como actitud de fidelidad que dimana de su unión con Dios Padre. No obstante, esta obediencia no deja ser la voluntad propia inherente a su divinidad, por lo que se convierte en expresión máxima de amor.

La sangre es la gran manifestación del dolor. Contemplar los *Trabajos de Jesús* referentes a la pasión es asistir a la narración emotiva de la maceración de un cuerpo por el que brota la sangre y en el que la misma se agota. La sangre baña el cuerpo, empapa la tierra, sacude

³⁴ Cf. ANTÓNIO CAMÕES GOUVEIA, *Dor e amor em Frei Tomé de Jesus*, en *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, Porto 2001, p. 56.

a todos lo que rodean la cruz. Esta imagen resulta casi obsesiva en la concepción de fray Tomé³⁵. Ahora bien, esta concepción no culmina en el mero derramamiento de la sangre, sino que la clave está en la función redentora de la misma: la purificación y el perdón que conllevó tal dolor. «*El hombre se purifica en la sangre del hombre-Dios, en esa sangre que lo hace nuevo, que lo lava y lo recrea; por las lágrimas, el hombre puede sentirlo, y por la sangre se siente nuevo.*»³⁶

La cruz es el instrumento propiciatorio que hizo posible que del dolor naciera el amor. Más aún, según fray Tomé, la cruz es el medio por el cual el amor de Dios llega a todos los hombres, por lo que debe ser venerada y adorada eternamente. Así expresa bellamente el pensamiento de Jesús hacia el leño del amor:

«Oh mi amada querida, y por toda la vida deseada; tú eres mi Esposa hermosa, por quien sirvo y a quien espero por espacio de treinta y tres años; tú eres la tesorera de mis riquezas, el triunfo de mis victorias, la gloria y corona de mi amor. Hoy seremos unidos en desposorio eterno (...). Tú serás de aquí en adelante la gloria de los míos (...). Hoy me recibirás en tus brazos, hoy te bautizaré con mi sangre, hoy quedarás hecha madre y amparo de todas las gentes. (...) Toma estos brazos, este cuerpo, este corazón y este amor: quien me deseara y buscare, te tome por su guía y compañera, y todo lo que quisiera de mí, por ti lo alcanzará.» (II, 193-194)

En suma, fray Tomé postula que el cristiano puede alcanzar el puro amor desde el camino de la cruz: la mortificación ascética de los sentidos mundanos, que se define como una batalla continua entre la carne y el espíritu; y la oración constante y obediente ante el Dios que se rebajó a la condición humana por amor al hombre caído. El dolor adquiere, por ende, un carácter purificador, pues es fruto de los dolores que sufrió Jesús en sus *Trabajos*. Imitar a Cristo es sufrir con Él. El amor es la cúspide de la vida cristiana al ser la esencia misma del Dios revelado en Jesús³⁷. Todas las penitencias y ejercicios piadosos de mortificación quedan relativizados si no van acompañados de una

³⁵ Cf. ANTÓNIO CAMÕES GOUVEIA, *Dor e amor em Frei Tomé de Jesus...*, p. 61.

³⁶ *Ibid.*, p. 62.

³⁷ Cf. 1Jn 4,8.

auténtica sobriedad de vida y, sobre todo, de un amor sincero, entregado gratuitamente a Dios y a los hombres.³⁸

5. CONCLUSIÓN

«Si en otras épocas (...) la lectura de esta obra formó las delicias de las almas atribuladas, podemos presumir que ahora (...) servirá también para levantarlas de su decaimiento, y vigorizarlas en la lucha contra todos los enemigos visibles e invisibles. Pues no puede proporcionarse, a todo el que padece, mejor modelo, consuelo y lenitivo que Jesucristo padeciendo inocente por el hombre.»³⁹

Los *Trabajos de Jesús* son un itinerario ascético de configuración personal con Cristo doliente, aunando en un solo sentir la *theologia crucis*⁴⁰ y la orientación espiritual de la escuela agustiniana⁴¹. Cristo paciente viene presentado como ejemplo supremo, cuya entrega ha de suscitar en el orante una respuesta paralela y semejante. Él es el estímulo de todas las virtudes, y en particular de la paciencia, la mansedumbre, la obediencia, la pobreza, la humildad y el silencio. Aun cuando la vida del hombre se revista en muchas ocasiones de pecado, la misericordia divina, representada en el corazón de Jesús, siempre se dispone a levantar el corazón arrepentido y herido por las culpas.

«(...) no puedo pecar tanto que más no podáis perdonarme; ni mis desagradecimientos e ingratitudes han sido poderosos para quitaros la voluntad que tenéis de hacerme merced; y dándome tanta prisa dejaros, jamás os he podido perder, pues si os huyo, luego me alcanzáis (...)» (I, 46)

«Oh misericordia infinita (...), con cuánta razón tantas veces me pudierais haber ya apartado de Vos, echándome al Infierno, entregado a los demonios. Y sois tan infinito en misericordia que calláis, sufrís,

³⁸ Cf. EDUARDO JAVIER ALONSO, *Ejercicios y penitencia en la obra de Tomé de Jesús*, en *Revista Via Spiritus. Pregação e espaços penitenciais* (16) Porto 2009, pp. 83-107.

³⁹ MIGUÉLEZ, *Prólogo*, en TOMÉ DE JESÚS, *Trabajos de Jesús*, Madrid 1902¹³, p. VII.

⁴⁰ Nos referimos principalmente a la influencia de la teología de San Pablo, centrada en la cruz como fundamento cristológico y culmen de la revelación. Martin Lutero utilizará la misma expresión aunque con otras connotaciones que no son las que fundamentan la reflexión del autor de los *Trabajos de Jesús*.

⁴¹ Cf. JOSÉ LUIS HERVÁS, *Entrañados en Cristo. La mística teología de fray Luis de León*, Pamplona 1996.

esperáis y os dejáis afrentar, y deseáis que os vuelva a querer y llamar para luego darme la mano» (II, 69)

Fray Tomé no es solamente un excelente literato o predicador, como confirman los testimonios de Aleixo de Meneses, sino, sobre todo, un fraile abnegado y generoso que supo plasmar por escrito todo lo que experimentó en su carne. Jesús de Nazaret no es una mera fuente de literatura, sino más bien el Dios-hombre que cambia la vida a quienes se acercan y se dejan transformar. La experiencia que de Dios tiene fray Tomé no se circunscribe a los casi cinco años de cautiverio en África. Su vida en Cristo se fragua en Coimbra con su familia y sus amigos, se desarrolla en Lisboa con su comunidad y con los necesitados que atendía, se cimienta en la batalla, absolviendo a los heridos y compartiendo sus dolores, y, seguramente, encuentra su eterna recompensa al cerrar los ojos para este mundo y descansar eternamente, pues, «no puede mi corazón tener descanso si no es en Vos; y porque lo sabéis, buscáis tantas invenciones para estar en mí, para que así pueda yo estar en Vos; y ya que yo no os busco, Vos me buscáis a mí y os venís conmigo» (II, 62).

6. BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, C., *Os agostinhos em Portugal*, Madrid 2003.
- ALONSO ROMO, E. J., *Los ejercicios del agustino portugués Tomé de Jesús*, en *Revista Vida sobrenatural*, n. 656 (año 88), Salamanca 2008.
- ID., *Ejercicios y penitencia en la obra de Tomé de Jesús*, en *Revista Via Spiritus. Pregação e espaços penitenciais*, n. 16, Porto 2009.
- DE ANGULO, A., *Historia de la Orden de los Frayles Hermitanos de Sant Augustin*, Alcalá de Henares 1572.
- CAMÕES GOUVEIA, A., *Dor e amor em Frei Tomé de Jesus*, en *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, Porto 2001.
- DE CARVALHO, R., *História do ensino em Portugal: desde a fundação da nacionalidade até ao fim do regime de Salazar-Caetano*, Lisboa 2001³.
- ID., *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra 1960.
- CRAESBEECK, P., *Ordinário dos religiosos eremitas de N. P. S. Agostinho da província de Portugal, no qual se ordena tudo o que pertence ao culto divino, segundo a orden de Concilio Tridentino e Clemente Gil*, Lisboa 1605.
- GARCÍA DE LA IGLESIA, A., *Historia general de los religiosos descalzos del orden de los ermitaños del gran padre y doctor de la Iglesia San Agustín de la congregación de España*, Madrid 1664.

- GUTIÉRREZ, D., *Ascéticos y místicos agustinos de España, Portugal e Hispanoamérica*, en AA. VV., *Sanctus Augustinus. Vitae Spiritualis Magister* (II), Roma 1956.
- DE JESÚS, T., *Trabajos de Jesús*, Madrid 1781¹³.
- ID., *Trabajos de Jesús*, Madrid 1902¹³.
- LUIS HERVÁS, J. L., *Entrañados en Cristo. La mística teología de fray Luis de León*, Pamplona 1996.
- DE MENESES, A., *Vida do venerável P. Fr. Tomé de Jesus, religioso da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho da Provincia de Portugal*, en TOMÉ DE JESÚS, *Trabajos de Jesús*, Madrid 1781.
- MIGUÉLEZ, *Prólogo*, en TOMÉ DE JESÚS, *Trabajos de Jesús*, Madrid 1902¹³, p. IV.
- MONASTERIO, I., *Místicos Agustinos Españoles*, Madrid 1929².
- DE OLIVEIRA MARTINS, J. P., *Historia de Portugal*, Lisboa 1965².
- SEBASTIÃO DIAS, J., *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra 1960.
- DE TERRANOVA, J. B., *Chronica de la Orden de S. Augustin*, Salamanca 1569.

LA PERVIVENCIA DE SAN AGUSTÍN EN EL LIBRO
VI (DE LAS SANCIONES DE LA IGLESIA) DEL ACTUAL
CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO (CIC 83)

D.^a M.^a DOLORS MARTÍNEZ CAZALLA

Profesora del Centro Teológico San Agustín/Universidad de Sevilla/Université Lille-3

con la colaboración de FR. RAÚL ANTONIO GONZÁLEZ OSORIO, OSA

Licenciado en Derecho

RESUMEN:

Porque nadie puede ser más agustino que Agustín de Hipona, la presente comunicación tiene por objetivo mostrar la pervivencia de San Agustín en el actual Código de Derecho Canónico (CIC 83). Nuestro objeto de estudio quedará limitado al Libro VI, *De las sanciones de la Iglesia*, de dicho Código. Este Libro se encuentra actualmente en proceso de revisión para ser reformado. Y es justamente ahí, donde San Agustín no solo pervive sino que también tiene una palabra de lo más oportuna a decir. Sobre esta palabra: «*pena expiatoria*» según acepción agustiniana versará este escrito, en tanto que término en uso tomado directamente de San Agustín, así como término sobre el que es posible pivotar un futuro renovado para el Libro VI del CIC 83 sin perder fidelidad al sentido agustiniano del mismo.

Palabras claves: San Agustín; Código de Derecho Canónico de 1983 (CIC 83), Libro VI: *De las sanciones de la Iglesia*; Pena expiatoria; Pena medicinal o Censura; Misericordia; Mansedumbre.

ABSTRACT:

As nobody can be more Augustinian than Augustine of Hippo, this presentation has the aim to show the survival of Saint Augustine in the current Canon Law Code (CIC 83). Our study case will be limited to Book VI, *Sanctions in the Church*, of this Code. This Book is currently under revision to be reformed. It is just there, where Saint Augustine not only survives but also has an opportune word to say. This paper is about this word: «*expiatory penalty*» in Saint Augustine's sense, as a term currently in use, directly taken from Saint Augustine, and as well as a term on which it is possible to pivot a renewed future for Book VI of the 1983 Code without losing fidelity to its sense in Saint Augustine.

Keywords: Saint Augustine; 1983 Canon Law Code (CIC 83), Book VI: *Sanctions in the Church*; Expiatory penalty; Medicinal penalty or Censure; Mercy; Meekness.

INTRODUCCIÓN

El pasado 7 de octubre de 2016 tenía lugar en el Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial el primer Claustro Académico, para el curso 2016/17, del Centro Teológico San Agustín (en adelante, CTSA). Entre los puntos del ‘Orden del Día’ se encontraba el anuncio del tema para las XIX Jornadas Agustonianas que tendrían lugar en Madrid, los días 4 y 5 de marzo de 2017, bajo el lema: «Agustinos en el mundo de la cultura». Tras finalizar el claustro tuvo lugar el acto académico de inauguración oficial del curso 2016/17. Este curso, la lección magistral estuvo a cargo del Dr. Pedro Langa Aguilar, OSA: «*San Agustín y el trágico final de Flavio Marcelino. Lección para tiempos precarios*»¹.

Por el momento, esta introducción parece más un resumen de los actos de inauguración de curso del CTSA que la introducción a un trabajo de investigación. Pues bien, no van ustedes desencaminados y de hecho pensamos seguir resumiendo. Ahora nuestro interés se va a centrar en dejar plasmadas algunas de las ideas que el Dr. Langa apuntó en su lección magistral y que van a ser el detonante de que nos planteásemos el hacer una labor de investigación que nos ha conducido a estar hoy aquí. Las ideas que nos abrieron la puerta a la curiosidad investigadora fueron las expuestas en el epígrafe 8:2.- Pena Capital²:

«(...) Ruego como cristiano a un juez y **amonesto como obispo a un cristiano para que eso no suceda.** (...) **son distintos los intereses de una provincia y los de la Iglesia.** La administración de una provincia hay que llevarla con rigor: ***La mansedumbre de la Iglesia hay que ponerla en evidencia.***» (Ca. 134, 2-3)

¹ Texto completo de la lección magistral en <http://centroteologicosanagustin.es/noticias/lecci%C3%B3n-inaugural-del-p-dr-pedro-langa-aguilar-san-agust%C3%ADn-y-el-tr%C3%A1gico-final-de-flavio>

² Para una mayor información sobre el concepto «pena capital» cf. LANGA, P. (1988): «*La pena capital*». En *Obras Completas de San Agustín* (Vol. XXXII, pp. 109-113). Madrid, España: BAC.

«(...) ***la pena de esos, aunque han confesado tan grandes crímenes, no sea de muerte, tanto por nuestra conciencia como para recomendar la mansedumbre católica.***» (Ca. 139, 2)

«***Tú, juez cristiano, cumple el oficio de padre piadoso. Encolerízate contra la iniquidad de modo que no te olvides de la humanidad. No satisfagas contra las atrocidades de los pecadores un apetito de venganza, sino más bien haz intención de curar las llagas de esos pecadores. (...) Lo que has descubierto tan suavemente, no lo castigues atrocemente. (...) Si no escuchas a un amigo que te suplica, escucha a un obispo que te aconseja.***» (Ca. 133, 2-3)

Al salir de la conferencia del Dr. Langa, comentamos las ideas relativas a la «pena capital» y nos dijimos que eso nos recordaba de algún modo al Libro VI, *De las sanciones de la Iglesia*, del Código de Derecho Canónico de 1983 (CIC 83). A primera vista nos decíamos que si bien no podíamos obviar que se nos producía esta asociación de ideas, a su vez nos parecía poco realista que nuestra intuición pudiera llegar a ser cierta, incluso en parte. No obstante, la gran curiosidad por darnos una respuesta nos impulsó a abrir una investigación al respecto, cuya finalidad primera era el satisfacer nuestra inquietud y si el azar quisiere que estuviéramos en lo acertado, entonces plantearnos la posibilidad de presentar nuestro hallazgo en el marco de las XIX Jornadas Agustiniánas ya que tenían por lema: «Agustinos en el mundo de la cultura». Y quién más agustino que el propio Agustín de Hipona, cuya pervivencia en el CIC 83 justificaría su pervivencia en el mundo de la cultura ya que el CIC 83 forma parte de nuestra cultura actual. Pues lo queramos o no, nuestro marco espacio-temporal (España, 2017) se encuentra delimitado por la tradición grecolatina y judeocristiana. Quedando así demostrada la pertinencia de nuestra aportación a estas jornadas.

A la vista está que nuestro osado camino investigador llegó a puerto. Si el puerto fue bueno o malo, será a ustedes valorarlo. Nosotros nos vamos a limitar a presentarles el camino recorrido, el hallazgo y las reflexiones que este descubrimiento nos ha suscitado.

Por último, antes de adentrarnos en compartirles nuestra investigación nos gustaría advertirles de que:

- al referirnos a Agustín de Hipona lo haremos a partir de ahora y en todo momento como: San Agustín puesto que su pervivencia

- en el CIC 83 se debe a que forma parte de los llamados Padres de la Iglesia,³ para lo cual una de las condiciones necesarias, según definición de Padre de la Iglesia, es la «santidad de vida», luego si no fuera santo no podría ser Padre de la Iglesia;
- cuando les presentemos nuestra reflexión sobre nuestro hallazgo, supliremos nuestras carencias en la lengua latina con nuestro dominio en otras lenguas de traducción (francés; inglés; italiano y alemán) de la obra agustiniana. Rogamos, disculpen nuestra falta de formación en la lengua de origen de los textos de San Agustín y acepten de buen grado el esfuerzo realizado por co-tejar traducciones para afianzar nuestras reflexiones.

Sin más preámbulos, damos paso a presentarles la investigación realizada en torno a la pregunta: ‘¿Pervive San Agustín en el Libro VI (*De las sanciones de la Iglesia*) del actual Código de Derecho Canónico (CIC 83)?’

EL CAMINO RECORRIDO

Nuestro punto de partida, como acabamos de comentar, fueron los textos referidos a la «*penal capital*» en la lección del Dr. Langa. Así pues, nuestro primer paso fue buscar el texto de la lección magistral para realizar una lectura sosegada y así poder comprobar si tras el re-

³ «El Código, en cuanto que, al ser el principal documento legislativo de la Iglesia, está fundamentado en la herencia jurídica y legislativa de la Revelación y de la Tradición*» (JUAN PABLO II PAPA, 1983: §18).

* El significado de «Tradición» es el que nos permitirá justificar el hecho de San Agustín pueda tener una palabra a decir en la redacción del Código de Derecho Canónico. Se entiende por «Tradición»: «la transmisión oral de la predicación cristiana de generación en generación. (...) El modo habitual de transmisión y explicación de la doctrina y de las normas de conducta cristianas es la predicación de los Obispos**, generalmente oral —aunque con frecuencia recogida por escrito— y a veces ejercida mediante cartas (como ya lo habían hecho los Apóstoles), dirigidas a fieles en general o a comunidades determinadas. (...) Esta literatura encuentra su continuación en la Patrística (...) **Los Padres de la Iglesia explican la Escritura, testimonian la Tradición, (...) muy especialmente San Agustín, cuyos escritos constituyen (...) uno de los hitos fundamentales de la historia del pensamiento cristiano.**» (HERVADA, J. y LOMBARDÍA, P., 1996: 99-100).

** La palabra «obispo» ha sido marcada en negrita y subrayada, en los textos de San Agustín tomados de la lección magistral del Dr. Langa, por haber considerado que el hecho de fuera obispo refuerza su autoridad. Pues como ya ha quedado visto, en general la Tradición se sustenta en la predicación de los obispos y de hecho, los Padres de la Iglesia en su mayoría fueron obispos.

poso de lo escuchado y la lectura del texto la resonancia seguía siendo la misma, es decir, si la asociación de ideas: «pena capital»—Libro VI del CIC 83 (*De las sanciones de la Iglesia*) persistía en este nuevo acercamiento al texto en cuestión. Y sí, así fue. La asociación de ideas soportó este nuevo envite por desterrarla. Así que nos dispusimos a dar un segundo paso: buscar los textos completos a los que hacía referencia la lección magistral en su apartado sobre la «penal capital». A continuación les compartiremos lo que el encuentro con estos textos nos dejó de poso para una mayor reflexión:

De la Carta 134, 2-4: «(...) **En ella te ruego y por la misericordia de Jesucristo te suplico** (ojalá podamos recrearnos con tu mayor y más cierta felicidad) que no se les haga sufrir penas iguales, aunque ya sé que las leyes no pueden cortar un dedo a golpes de piedra o sacar a nadie un ojo, que es lo que estos criminales hicieron. Estoy, pues, bien seguro de que los que cometieron un tal atropello no sufrirán lo que hicieron sufrir. Pero tanto ellos como los otros homicidas confesos pueden ser condenados a muerte por ti, y eso es lo que temo. Ruego como cristiano a un juez y **amonesto como obispo** a un cristiano para que eso no suceda. (...) **son distintos los intereses de una provincia y los de la Iglesia**. La administración de una provincia hay que llevarla con rigor. **La mansedumbre de la Iglesia hay que ponerla en evidencia**. Si yo hablase a un juez **no cristiano**, lo haría de otro modo, aun buscando el interés de la Iglesia. Le instaría, en cuanto me lo permitiese, para que los padecimientos de los siervos católicos de Dios, que han de ser modelos de paciencia, no fuesen empañados con la sangre de sus enemigos. Si no me hacía caso, sospecharía que rechazaba mi sugerencia con ánimo hostil. (...) **Pero en el caso presente hay otro recurso para que quede patente la mansedumbre de la Iglesia y se corte la audacia de los temerarios y crueles**. ¿Por qué no has de inclinarte a la parte más blanda y a la sentencia más benigna, pues puedes hacerlo aun en causas **no eclesiásticas**? Teme, pues, conmigo el juicio de Dios Padre y deja patente **la mansedumbre de la madre Iglesia**, ya que, cuando obras tú, obra ella, pues obras tú por ella y como hijo suyo.»

De la Carta 139, 2: «Te ruego que la pena de esos, aunque han confesado tan grandes crímenes, no sea de muerte, tanto por nuestra conciencia como para recomendar **la mansedumbre católica**.»

De la Carta 133, 1-3: «(...) Me ha sobrecogido una breve preocupación: temo que tu eminencia juzgue que deben ser castigados con la severidad de las leyes de modo que sufran lo mismo que hicieron sufrir. Mediante esta carta recorro a la fe que tienes en Cristo, **por la**

misericordia del mismo Señor, para que ni lo hagas ni lo permitas. (...) Queremos que se conserven vivos y con todos sus miembros; que sea suficiente el dirigirlos, por la presión de las leyes, de su loca inquietud al reposo de la salud, o bien que se les ocupe en alguna empresa útil por sus iniquidades. También esto se llama condena, pero todos entenderán que se trata de un beneficio más bien que de un suplicio, al ver que no se suelta la rienda a su audacia ni se les impide la medicina del arrepentimiento. Tú, juez cristiano, cumple el oficio de padre piadoso. Encolerízate contra la iniquidad de modo que no te olvides de la humanidad. No satisfagas contra las atrocidades de los pecadores un apetito de venganza, sino más bien haz intención de curar las llagas de esos pecadores. (...) Lo que has descubierto tan suavemente, no lo castigues atrocemente. En realidad es más necesaria la investigación que el castigo. (...) para que los crímenes aparezcan y también aparezca en qué ejercitar la mansedumbre. (...) Por eso no le basta al Apóstol el amonestarnos a que guardemos la mansedumbre, sino que nos exhorta a manifestarla a todos: Vuestra mansedumbre, dice, sea notoria a todos los hombres⁴. Y en otro lugar: Manifestando la mansedumbre a todos los hombres⁵. (...) No te encolerices, pues, por tu potestad de castigar. La necesidad de averiguar no te dispensa de la moderación. Ya has descubierto el crimen. No busques ahora un verdugo, pues para descubrir el crimen no quisiste hacer uso del sayón. (...) Si no escuchas a un amigo que te suplica, escucha a un obispo que te aconseja. (...) Frenando la severidad judicial, mostrad más bien vuestra fe y la mansedumbre de la Iglesia, pues sois hijos de tal madre.»

El resultado de la lectura completa de los textos donde se encontraban inmersas las citas, y tras reflexión de los mismos, fue constatar que San Agustín tenía ideas y/o expresiones reiterativas. Nuestra atención recayó en las siguientes: «mansedumbre de la Iglesia»; «misericordia de Jesucristo»; «amonesto como obispo / escucha a un obispo»; «si yo hablase a un juez no cristiano, lo haría de otro modo, aun buscando el interés de la Iglesia»; «¿Por qué no has de inclinarte a la parte más blanda y a la sentencia más benigna, pues puedes hacerlo aun en causas no eclesiásticas?» Nótese que de esta frase se deduce que si **incluso** en las causas no eclesiásticas le está permitido al juez inclinarse por la sentencia más blanda, entonces en las causas eclesiásticas siempre le estará permitido el inclinarse por la parte más benigna; «juez cristiano.....no te olvides de la humanidad». En definitiva, los textos

⁴ Cf. Flp. 4, 5.

⁵ Cf. Tt. 3, 2.

hablan una y otra vez de que el ejercicio de la potestad de juzgar e imponer una pena se haga siempre desde las claves de mansedumbre y misericordia siguiendo la recomendación agustiniana que les impele a que «*frenando la severidad judicial, mostrad más bien vuestra fe y la mansedumbre de la Iglesia, pues sois hijos de tal madre.*» (Ca. 133, 3)

Cada vez escuchábamos con más fuerza el resonar del Libro VI del actual Código de Derecho Canónico. Sin embargo, cada vez dudábamos más de que nuestra intuición fuera a ser cierta. Era el momento de tomar una decisión: o renunciábamos a continuar la investigación y nos quedábamos con la duda para siempre, o nos arriesgábamos a dar un paso más y enfrentarnos a la validez de nuestras pesquisas. Esta opción era la más atrayente pero a su vez nos cuestionaba con fuerza porque quizás estábamos simplemente invirtiendo tiempo en una investigación que no iba a conducir más que a nuestra desilusión —ya que por mucho que se diga que en investigación el descubrir que un camino es erróneo ya es en sí un hallazgo, y es cierto, al igual que también lo es que el investigador sueña con encontrar ‘su’ ‘tesoro’. Y como la curiosidad todo, o casi todo, lo puede, llenos de temor por el momento, el temblor vendría después, nos atrevimos a dar un paso más.

Ahora tocaba enfrentarse al Libro VI del Código y ver si nos producía el mismo efecto pero a la inversa, es decir, si hasta aquí son la palabras de San Agustín las que dirigen nuestra mirada hacia este libro, ahora tendrán que ser las palabras que encontremos en este libro las que nos dirijan a San Agustín y no solo a San Agustín en general, sino concretamente al pensamiento y expresiones agustinianas que acabamos de subrayar en el párrafo anterior. Si así ocurriese, entonces podríamos concluir que nuestro punto de partida: la asociación de ideas de la que partimos, «*pena capital*»—Libro VI del CIC 83, es válida. En caso contrario, tendríamos que reconocer y concluir que dicha asociación de ideas fue simplemente un bonito espejismo.

Sin más preámbulos, decidimos ver lo que decían los buenos comentarios exegéticos al Libro VI del actual Código de Derecho Canónico. Escogimos dos manuales: uno completamente clásico y no específico en legislación penal de la Iglesia sino que a lo largo de sus volúmenes abordaba la exégesis de todo el Código; en contraposición, el otro será totalmente específico, solo versará sobre la exégesis

del Libro VI y los cánones y escritos complementarios al Libro VI⁶ y además se tratará del más vanguardista tanto por la actualidad de la publicación, data de 2015, como por proceder de la Universidad Saint Paul de Ottawa, considerada entre los canonistas como la que permaneciendo en la ortodoxia de la doctrina de la Iglesia muestra el pensamiento más vanguardista, sobre todo en lo que se refiere a la legislación penal de la Iglesia.

EL HALLAZGO

La hora estaba cumplida y el momento de que nuestra investigación se nos revelase o rebelase había llegado.

Primero optamos por ver qué tenía que contarnos el manual clásico. Tomamos el volumen dedicado al Libro VI⁷ y esto fue con lo que nos encontramos:

«Las sanciones penales en la Iglesia son: penas medicinales o censuras y penas expiatorias (c. 1312). Es conocido como el CIC vigente sustituye el antiguo adjetivo «vindicativas» por «expiatorias» (tomando este término nuevo de San Agustín: De civitate Dei, 21, pero ya utilizado en la definición que de esas penas se hacía en el c. 2286 CIC 17) a fin de evitar el sabor retribucionista y peyorativo que la expresión «vindicta» pudiera tener, sin que por ello suponga, en el fondo, ninguna modificación en la naturaleza propia de este tipo de penas.» Cf. ARIAS, J. (citado en MARZO, A., 1996: 240)

«(...) Y penas expiatorias son «aquellas cuya finalidad directa es la expiación del delito, de tal manera que su remisión no depende de la cesación de la contumacia en el delincuente.» (c. 2286 CIC 17)» (MARZO, A., 1996: 240)

«Lo primero que percibe tanto el estudioso como el aplicador del Derecho es el cambio de terminología (...) ya no se habla de penas «vindicativas» (c. 2216 CIC 17), sino «expiatorias», como opuestas –respetando la clásica dicotomía canónica- a las penas medicinales o censuras (...). El término está tomado de San Agustín (CD, 21),

⁶ Libro VI (*De las sanciones de la Iglesia*) del CIC 83 + Parte IV (*Del proceso penal*) del Libro VII (*De los procesos*) del CIC 83 + complementos y/o modificaciones aparecidos después de la promulgación del Código el 25 de enero de 1983.

⁷ MARZO, A., MIRAS J. y RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (1996): *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico* (Vol. IV). Pamplona, España: EUNSA.

aunque este no lo haya utilizado con el significado que aquí, en sede penal, se le atribuye.» (DI MATTIA, G., 1996: 373)

En segundo lugar le dimos paso al manual específico y de vanguardia⁸. Y esto fue lo que descubrimos:

«Las llamadas «penas vindicativas» en el Código de 1917 (ver CIC 17, c. 2216, 2º) son denominadas «penas expiatorias» en el Código de 1983. El término «pena expiatoria» es tomado de San Agustín, De Civitate Dei, 21, 13. «Expiación» significa lo que hace posible alcanzar la reparación o el resarcimiento.»⁹ (RENKEN, J.A., 2015: 15. Nota 3)

«PENA EXPIATORIA: CIC 17, c. 2286 - Penas vindicativas son aquellas que directamente se ocupan de la expiación de un delito, de modo que su remisión no depende del cese de la contumacia del delincuente.»¹⁰ (RENKEN, J.A., 2015: 43)

Llegados a este punto, lo que teníamos claro es que nuestra intuición no iba mal encaminada. San Agustín pervivía de modo directo en el Libro VI del CIC 83. Había referencia expresa en ambos manuales al hecho de que el término «pena expiatoria» estaba tomado de él. Así que ahora nos quedaba ver qué tenía que decirnos el capítulo 13 del Libro 21 de *La Ciudad de Dios*:

«Quienes así opinan no admiten más penas que las expiatorias después de la muerte. (...) Nosotros, ciertamente, reconocemos la existencia de algunas penas purificadoras en esta vida mortal. No se trata de torturar la vida de aquellos que con un castigo no mejorarán, o incluso se volverán peores. Son purgativas para aquellos que con tales aflicciones se corrigen.»

Si continuamos la lectura, un poco más adelante encontramos:

⁸ RENKEN, J.A. (2015): *The penal law of the Roman Catholic Church: Commentary on canons 1311-1399 and 1717-1731 and other sources of penal law*. Ottawa, Canada: Saint Paul University, Faculty of Canon Law.

⁹ Traducción nuestra de: «The so-called «vindictive penalties» of the 1917 Code (see CIC/17, c.2216, 2º) are termed «expiatory penalties» in the 1983 Code. The term «expiatory penalty» is taken from Saint Augustine in *De Civitate Dei*, 21, 13. «Expiation» is the means whereby reparation or atonement is achieved.»

¹⁰ Traducción nuestra de: «Expiatory Penalty: CIC/17, c.2286 - Vindictive penalties are those which tend directly to the expiation of a delict, such that their remission does not depend on the withdrawal from contumacy of the delinquent.»

«(...) *La mayor parte, una vez conocida la obligación de la ley, se ven vencidos primeramente por los vicios que les llegan a dominar; así se hacen transgresores de la ley. Luego buscan refugio y ayuda en la gracia, con la cual recuperarán la victoria, mediante una amarga penitencia y una lucha más enérgica, sometiendo primero el espíritu a Dios y logrando después el dominio sobre la carne. Quien quiera, pues, evitar las penas eternas no debe solamente bautizarse. Deberá santificarse siguiendo a Cristo. (...) En cuanto a las penas expiatorias, nadie piense en su existencia si no es antes del último y temible juicio.*» (CD, 21, 16)

Recordemos que en el pensamiento de San Agustín subyace lo que ya dijo en el capítulo 11 de este mismo libro (CD, 21):

«*Las leyes de esta ciudad no consiguen que sea de nuevo integrado en ella el que es ejecutado. Pues bien, las de la eterna ciudad tampoco logran hacer volver a la vida eterna al que ha sido condenado a la muerte segunda. Pero nos replican: ¿cómo se cumplirá entonces lo que dice vuestro Cristo: con la misma medida con que midáis se os medirá a vosotros¹¹, si un pecado temporal es castigado con un suplicio eterno?*»

Hasta aquí lo que encontramos por alusión directa en el Libro VI. No obstante, *a priori*, nuestro hallazgo contiene a San Agustín pero no las ideas y expresiones agustinianas que nos llevaron a iniciar y continuar esta investigación. Sin embargo, de modo implícito tanto en los textos que acabamos de ver de *La Ciudad de Dios* como en el propio Libro VI¹²:

«(...) *La clave será valorar esta parte de la normativa codicial (el Libro VI del CIC, que contiene el derecho penal sustantivo) como un exponente de valores genuinamente eclesiales, sin dejar por ello de ser jurídicos. Se hablará del acento que cobra en el Código la aplicación de las penas como último recurso, de la benignidad que inspira su regulación penal y de la especial virtualidad que tiene alguna de las tipologías que presentan las penas canónicas para encarnar los mencionados valores.*» (SÁNCHEZ-GIRÓN, J.L., 2014: 269)

¹¹ Cf. Lc. 6, 38.

¹² Además de las citas que a continuación les presentamos se pueden cotejar más en la misma línea en: RENKEN, J.A., 2015: 15-17, donde también se encuentra citada y referenciada, en la misma sintonía, la Carta Apostólica: *Misericordiae Vultus* (FRANCISCO PAPA, 2015: 21).

«El Libro VI del CIC refleja profusamente que la imposición de una pena es para la Iglesia la «ultima ratio», el último medio al que se quiere recurrir para conseguir los fines que con ella misma se buscan.» (SÁNCHEZ-GIRÓN, J.L., 2014: 271)

«Lo importante (...) sería preservar en el derecho penal de la Iglesia los valores que hemos destacado: (...) el perdón, la benevolencia, la misericordia y tantos más que encarna el cristianismo y la Iglesia no puede dejar de integrar y difundir en el seno de la comunidad humana.» (SÁNCHEZ-GIRÓN, J.L., 2014: 294)

Podemos ver la prevalencia de los valores cristianos que nos impulsaron en nuestra búsqueda por descubrir si San Agustín pervivía en el actual derecho canónico penal. Así pues, nos es permitido concluir que siendo los valores agustinianos, implícitos en su concepto de «pena», los valores cristianos por excelencia y estando estos valores recogidos como guía en el Libro VI, entonces, si dicho Libro incluye el término «pena expiatoria» tomado directamente de San Agustín, este término debe de poder ser contenido dentro de estos valores, que según acabamos de ver enmarcan al derecho penal de la Iglesia, y por tanto puede y debe participar de ellos. Si esto no fuera así, no hubiera sido posible la ‘apropiación’ del término agustiniano en el Libro VI del CIC. Por lo tanto, podemos afirmar que San Agustín pervive en el Libro VI del CIC y que nuestra intuición fue acertada.

Ahora bien, cuando se habla de pervivencia, estamos hablando de seguir viviendo a pesar del tiempo o de las dificultades¹³. Hasta ahora ha pervivido y, ¿el futuro?, ‘¿tendrá San Agustín una palabra que decir en el futuro del Libro VI del CIC?’ Les invitamos a que ya que nos han seguido hasta aquí, nos acompañen también en nuestra postrera reflexión.

REFLEXIONES ENTORNO AL DESCUBRIMIENTO. UNA PALABRA AGUSTINIANA PARA EL FUTURO RENOVADO DEL LIBRO VI DEL CIC 83

Con el temblor propio de quien se adentra en camino no conocido, nos aventuraremos a decir una palabra con miras al futuro del Libro VI del CIC.

¹³ Cf. Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española. Recuperado de <http://dle.rae.es>

Como es sabido, el Libro VI del CIC se encuentra actualmente en revisión para ser reformado¹⁴ pues la legislación penal actual no se adecuía a muchos de los casos que en la actualidad se están dando¹⁵. «*Por estas y quizás también por otras razones, en estos tiempos se está dando una mirada renovadora al Libro VI del Código (también a otras leyes y procesos penales).*»¹⁶ (RENKEN, J.A., 2015: 17). Y teniendo por telón de fondo el c. 1317: «*La penas han de establecerse solo en la medida en que sean verdaderamente necesarias para proveer mejor a la disciplina eclesiástica*» y la benignidad penal establecida en c.1318, que indica que las penas más graves solo sean establecidas para los delitos verdaderamente graves. Nos es necesario concluir que la revisión del Libro VI solo puede estar enmarcada en lo ya indiciado anteriormente en la cita de Sánchez-Girón sobre los valores a preservar en el derecho penal de la Iglesia: el perdón, la benevolencia, la misericordia. Corroborado y aumentado a la luz de la Carta Apostólica: *Misericordiae Vultus*:

«La misericordia no es contraria a la justicia sino que expresa el comportamiento de Dios hacia el pecador, ofreciéndole una ulterior posibilidad para examinarse, convertirse y creer. La experiencia del profeta Oseas viene en nuestra ayuda para mostrarnos la superación de la justicia en dirección hacia la misericordia. (...) San Agustín, como comentando las palabras del profeta dice: «Es más fácil que Dios contenga la ira que la misericordia.»¹⁷(...) Si Dios se detuviera en la justicia dejaría de ser Dios, sería como todos los hombres que invocan respeto por la ley. La justicia por sí misma no basta, y la experiencia enseña que apelando solamente a ella se corre el riesgo de destruirla. Por esto Dios va más allá de la justicia con la misericordia y el perdón. (...) Esta justicia de Dios es la misericordia concedida a todos como gracia en razón de la muerte y resurrección de Jesucristo.» (FRANCISCO PAPA, 2015: 21)

Así pues, nos encontramos ante un derecho penal que necesita ser reformado pero que no puede permitirse el perder en su reforma el gran valor de la Iglesia: la misericordia ya que «ninguna ley penal

¹⁴ Cf. REPETTO, M.M.F., 2015: 33.

¹⁵ Cf. RENKEN, J.A., 2015: 17.

¹⁶ Traducción nuestra de: «*For these and perhaps other reasons, renewed attention is being given nowadays to Book VI of the Latin Code (and to other penal laws and penal processes).*»

¹⁷ Enarr. in Ps. 76, 11.

que no refleje de alguna manera la enseñanza de Jesús sobre conversión, misericordia, compasión, justicia y perdón está fuera de lugar en Su cuerpo, la Iglesia.»¹⁸ (RENKEN, J.A., 2015: 16). Sin embargo, no podemos olvidar que «por lo que se refiere al perdón de la penas y atendiendo al actual tratamiento de unas y otras en el CIC, cabe recordar que, si bien **el cese de la contumacia obliga a perdonar las penas medicinales, nada impide —aunque sin obligar a ello— que se perdonen las expiatorias.**» (SÁNCHEZ-GIRÓN, J.L., 2014: 294)

Parece ser que la problemática recae en cómo hacer para mantener los valores de la Iglesia y las penas -medicinales *versus* expiatorias- que contiene el CIC. Quizá un halo de luz podría ser el volver la mirada sobre el término «pena expiatoria» que si bien fue tomado de San Agustín (CD, 21, 13), sin embargo como ya nos dijo Di Mattia (1996): «**El término está tomado de San Agustín (CD, 21), aunque este no lo haya utilizado con el significado que aquí, en sede penal, se le atribuye.**» (p. 373). O sea, que Di Mattia nos da a entender que como se vio oportuno sustituir el término «vindicativa» para la edición del nuevo CIC del 1983, entonces se tomó, como quien copia y pega, el término «expiatoria» de San Agustín sin atender al sentido y significado agustiniano. Quizá el tiempo ha llegado de volver la vista y el oído sobre el uso que San Agustín hace de la «pena expiatoria»:

«Quienes así opinan no admiten más penas que las expiatorias después de la muerte. (...) Nosotros, ciertamente, reconocemos la existencia de algunas penas purificadoras en esta vida mortal. No se trata de torturar la vida de aquellos que con un castigo no mejorarán, o incluso se volverán peores. Son purgativas para aquellos que con tales aflicciones se corrigen.» (CD, 21, 13)

Si nos fijamos detenidamente en lo que aquí está diciendo San Agustín se deduce claramente que él piensa en que las penas expiatorias no tienen que ser para después de la muerte, sino que en esta vida tiene que haber penas purificadoras (de hecho es por tal —pena purificante— como aparece traducido «pena expiatoria» en la edición francesa de la CD, 21)¹⁹ que tienen por misión el ser purgativas y por

¹⁸ Traducción nuestra de: «Any ecclesiastical penal law that does not somehow reflect the teaching of Jesus about conversion, mercy, compassion, justice, and forgiveness is out of place in his Body, the Church.»

¹⁹ Cf. SAN AGUSTÍN, *La cité de Dieu* (21, 13 y 16).

tanto correctoras. Y, ¿esto de que tengan por misión el ser purgativas (es por «*pena purgativa*» como aparece en la versión latina y en la inglesa)²⁰ «*para aquellos que con tales aflicciones se corrigen*», esto no es cese de la contumacia? Es decir, San Agustín está buscando, en primer lugar, el cese de la contumacia, cosa que como ya vimos antes no es necesaria para las expiatorias pues «*su remisión no depende del cese de la contumacia del delincuente.*» (c. 2286 CIC 17). En el actual código (CIC 83) no queda explicitado pero tampoco dice su contrario con lo cual lo que queda claro es no es condición legalmente necesaria para la remisión de la pena expiatoria el cese de la contumacia, cosa que, como acabamos de ver, en la «*pena expiatoria*» de San Agustín sí lo era. Además, recordemos lo que dice en el capítulo 16 de este mismo libro, el 21, de *La Ciudad de Dios*:

«(...) La mayor parte, una vez conocida la obligación de la ley, se ven vencidos primeramente por los vicios que les llegan a dominar; así se hacen transgresores de la ley. Luego buscan refugio y ayuda en la gracia, con la cual recuperarán la victoria, mediante una amarga penitencia y una lucha más enérgica, sometiendo primero el espíritu a Dios y logrando después el dominio sobre la carne.»

Resulta llamativo como San Agustín apela a someter «*primero el espíritu a Dios y logrando después el dominio sobre la carne*». Cabría que nos preguntásemos cómo sería posible someter el espíritu a Dios si no hubiera cese de la contumacia. Dominar la carne no es suficiente para declarar un cese de la contumacia pues si el espíritu no se ha sometido a Dios, es decir, no se ha buscado verdadero refugio y ayuda en la gracia, el cese de la contumacia será pura apariencia, durará lo necesario para que la pena sea perdonada, pues como ya nos decía Sánchez-Girón (2014): «*el cese de la contumacia obliga a perdonar las penas medicinales*» (p. 294). Así pues, vemos que para San Agustín las penas son penas, ni expiatorias²¹ ni medicinales, y han de cumplir con la misión de purificar primero el espíritu y luego la carne de aquellos a quienes les son impuestas. Un buen ejemplo práctico lo vemos en el Evangelio de Lucas: «*Mientras Jesús se encontraba en un pueblo se presentó un leproso; el cual, viendo*

²⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, De Civitate Dei (21, 13 y 16) y *The City of God* (21, 13 y 16).

²¹ Nótese que el término «*pena expiatoria*» solo se mantiene en las ediciones española, italiana y alemana de página web oficial para las obras de San Agustín. <http://www.augustinus.it/>

a Jesús, cayó rostro en tierra y le suplicaba: —Señor, si quieres, puedes sanarme. Extendió la mano y le tocó, diciendo: —Lo quiero, queda sano. Al punto se le fue la lepra. (Hasta aquí lo medicinal; el sometimiento del espíritu; el fondo) *Y Jesús le ordenó: —No se lo digas a nadie. Ve a presentarte al sacerdote y, para que le conste, lleva la ofrenda de tu sanación establecida por Moisés.* (Aquí lo expiatorio; el sometimiento de la carne; la forma)» (Lc. 5, 12-14). Espíritu y carne; medicinal y expiatorio; fondo y forma van juntos, son dos aspectos de la misma pena, no son penas distintas.

Tras esta breve reflexión cabría plantearse que quizá, si nos permiten la osadía, la revisión del Libro VI del CIC pasa en primer lugar por ir al origen del término «*pena expiatoria*» y retomarlo en su pleno sentido, posiblemente mucho más acorde con los valores de la Iglesia, donde el camino del fondo (el del espíritu) debe preceder al de la forma (carne), y juntos, uno tras otro, conducir al perdón de la pena. Probablemente, retomar el término agustiniano permitiría pivotar sobre eje seguro un futuro renovado para el Libro VI del CIC 83. Evidentemente con esto no queremos decir que esto baste para asegurar una buena renovación de la legislación penal de la Iglesia, pero por todos es sabido que cimentar bien es garantía primera para bien construir.

¡Gracias, San Agustín, por tu palabra, que vive y pervive
en el continuo de la historia!

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Ca.	<i>Carta de San Agustín</i>
CD	<i>La Ciudad de Dios</i>
CIC 17	<i>Codex Iuris Canonici / Código de Derecho Canónico de 1917</i>
CIC/CIC 83	<i>Codex Iuris Canonici / Código de Derecho Canónico de 1983</i>
CTSA	Centro Teológico San Agustín
Enarr. in Ps.	<i>Enarrationes in Psalmos / Comentarios a los Salmos.</i> San Agustín

BIBLIOGRAFÍA

MANUALES:

- AA.VV. (1983): *Código de Derecho Canónico. Promulgado por la Autoridad de Juan Pablo II, Papa. Dado en Roma, el día 25 de Enero de 1983*. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM
- AA.VV. (2014): *Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española*. Recuperado de <http://dle.rae.es>
- MARZOA, A., MIRAS J. y RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (1996): *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico* (Vol. I-V). Pamplona, España: EUNSA.
- RENKEN, J.A. (2015): *The penal law of the Roman Catholic Church: Commentary on canons 1311-1399 and 1717-1731 and other sources of penal law*. Ottawa, Canada: Saint Paul University, Faculty of Canon Law.

LIBROS:

- REPETTO, M.M.F. (2015): *El orden público en el Código de Derecho Canónico: en sus presupuestos históricos y a la luz de la eclesiología del Vaticano II, con especial aplicación a la ley penal particular*. Roma, Italia: Pontificia Universidad Gregoriana.
- SAN AGUSTÍN, *Cartas*. Recuperado de <http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index.htm>
- SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*. Recuperado de <http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index.htm>

ARTÍCULOS, DOCUMENTOS Y PARTE O CAPÍTULO DE LIBRO:

- ARIAS, J. (1992): «Comentario al c. 1312» En *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*. Pamplona, España: EUNSA.
- DI MATTIA, G. (1996): «Comentario al c. 1336». En MARZOA, A., MIRAS J. y RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (eds.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico* (Vol. IV, pp. 372-378). Pamplona, España: EUNSA.
- FRANCISCO PAPA (11 de abril de 2015): Carta Apostólica: *Misericordiae Vultus*. Recuperada de https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html
- HERVADA, J. y LOMBARDÍA, P. (1996): «Prolegómenos I. Introducción al Derecho Canónico». En MARZOA, A., MIRAS J. y RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (eds.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico* (Vol. I, pp. 33-156). Pamplona, España: EUNSA.
- JUAN PABLO II PAPA (25 de enero de 1983): Constitución Apostólica: «*Sacrae Disciplinae Leges*». En *Código de Derecho Canónico*. Recuperada de <http://>

w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges.html

LANGA, P. (1988): «*La pena capital*». En *Obras Completas de San Agustín* (Vol. XXXII, pp. 109-113). Madrid, España: BAC.

SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* (Liber 21, 13 et 16). Recuperado de <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>

SAN AGUSTÍN, *La Cité de Dieu* (Livre 21, 13 et 16). Recuperado de <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/livre21.htm>

SAN AGUSTÍN, *La Città de Dio* (Libro 21, 13 e 16). Recuperado de <http://www.augustinus.it/italiano/cdd/index2.htm>

SAN AGUSTÍN, *The City of God* (Book 21, 13 & 16). Recuperado de <http://www.newadvent.org/fathers/120121.htm>

SAN AGUSTÍN, *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat* (Buch 21, 13 und 16). Recuperado de <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel1939.htm>

SÁNCHEZ-GIRÓN, J.L. (2014): «*Penas medicinales y expiatorias: una alternativa en la que profundizar entre otros aspectos penales del CIC*». En SÁNCHEZ-GIRÓN, J.L. y PEÑA, C. (eds.), *El Código de Derecho Canónico de 1983: balance y perspectivas a los 30 años de su promulgación* (pp. 269-295). Madrid, España: Universidad Pontificia de Comillas.

CONFERENCIAS:

LANGA, P. (2016): *San Agustín y el trágico final de Flavio Marcelino. Lección para tiempos precarios*. Recuperada de <http://centroteologicosanagustin.es/noticias/lecci%C3%B3n-inaugural-del-p-dr-pedro-linga-aguilar-san-agust%C3%ADn-y-el-tr%C3%A1gico-final-de-flavio>

SEMBLANZA
DE LOS COLABORADORES

SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES

P. Enrique Somavilla Rodríguez, OSA.

Enrique Somavilla Rodríguez nació en Santander (Cantabria) el 18 de enero de 1955. Cursó los estudios en Ciencias Empresariales en la Universidad de Santander (1973-1977) y en Filosofía y Teología en el Estudio Teológico Agustiniانو Tagaste de Los Negrals (Madrid) 1979-1984. El año de Noviciado y el primer curso de Filosofía en el Monasterio de Santa María de la Vid (Burgos) (1977-1979). Licenciatura en Teología dogmática (1993) por la UPCo; Doctor en Teología (2008) por la UESD; Máster en Doctrina Social de la Iglesia (2009) por la UPSA; Máster en Protocolo y Relaciones Institucionales (2010) en la UNED; Máster en Derecho de la Unión Europea (2011) en la UNED; Doctor en Derecho en la UNED (2013). Fue Secretario de la Revista LEA (1979-1981); secretario de Religión y Cultura durante (1980-1984 y 1991-1995); Prior, Secretario y Consejero Viceprovincial de la Viceprovincia Agustiniانو de Argentina-Uruguay (1989-1991) donde residió desde 1984 hasta 1991; Director de Ediciones Religión y Cultura (1991-1995); Secretario de la Vicaria Episcopal para la Vida Consagrada en la archidiócesis de Madrid (2000-2012); Secretario Provincial de la Provincia de España, de la Orden de san Agustín (2006-2010); en la actualidad es Archivero Provincial (2010-); Delegado del Patrimonio cultural de la Provincia Agustiniانو de España (2010-). Entre las responsabilidades académicas ha desempeñado las siguientes: profesor de Teología en la Facultad de Comunicación de la Universidad Católica Argentina de Buenos Aires (1986-1990). En la actualidad es Profesor ordinario de las siguientes materias: *Análisis Político y Económico*, *Sacramentos de Iniciación cristiana*, *Misterio de Dios*, *Iglesias Orientales* y *Doctrina Social de la Iglesia*, *Ecumenismo* y *Cristología*, en el Centro Teológico San Agustín (CTSA) de Los Negrals (Madrid), afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca y de *Teología cristiana de las religiones: Diálogo interreligioso* y *Teología de la Comunicación* en el Estudio Teológico Agustiniانو (ETA) de Valladolid. Profesor de Derecho Eclesiástico del Estado en el Real Centro Universitario El Escorial- María Cristiana del san Lorenzo de El Escorial (Madrid), adscrito a la Universidad Complutense. Es subdirector del Centro Teológico San Agustín (CTSA), desde septiembre de 2013; Ha sido nombrado Director del Centro Teológico San Agustín (CTSA), para el trienio 2016-2019. Entre sus publicaciones están: *La intercomuni3n en el diálogo ecuménico a la luz del Documento de Lima*, Madrid 2010; *Iglesia frente a ETA: posici3n eclesial ante el fenómeno terrorista espa3ol*, Madrid 2011; *El protocolo en el Estado Ciudad del Vaticano. Análisis jurídico, histórico e institucional de la Santa Sede en relaci3n a su ceremonial y protocolo*, Madrid 2015; Entre sus artículos se encuentran: *Casiciaco: comunidad real*, en *Cor Unum* n° 194 (1978); *El trabajo en De opere*

monachorum y Perfectae caritatis: estudio comparado, en *Revista Agustiniiana* 36 (1994); *La persecución religiosa en España durante la II República y la Guerra Civil*, en *Religión y Cultura* 54 (2008); *Ecumenismo agustiniano e intercomuni6n*, en *Revista Agustiniiana* 50 (2009); *La cuesti6n religiosa en Espa1a durante la II Rep6blica y la Guerra Civil*, en *Buena Nueva* 20 (Enero - Febrero. 2010); *La actual crisis econ6mica en el marco de la globalizaci6n*, en *Religión y Cultura* 56 (2010); *Ángel Herrera Oria y Bruno Ibeas Gutiérrez. Dos figuras del catolicismo social espa1ol de la primera mitad del siglo XX*, en *Analecta Agustiniiana* 73 (2010); *La intercomuni6n con las Iglesias acat6licas*, en *Revista Agustiniiana* 51 (2010); *Estudio y conocimiento de tres importantes documentos del Episcopado Espa1ol*, en *La Ciudad de Dios* 223 (2010); *La vida de la comunidad polítca y econ6mica a la luz de la Constituci6n pastoral Gaudium et spes en el marco de la sociedad espa1ola en el tiempo de su promulgaci6n*, en *La Ciudad de Dios* 223 (2010); *El que siembra vientos cosecha tempestades: De la bonanza expansiva a la actual crisis econ6mica y financiera (I)*, en *Revista Agustiniiana* 52 (2011); *De aquellos barros vienen estos lodos: las inc6gnitas que nos deparará la segunda d6cada del nuevo siglo (II)*, en *Revista Agustiniiana* 52 (2011); *De los vientos y lodos a estas tempestades y barros: nuevos desafíos y retos econ6micos de nuestra sociedad (III)*, en *Revista Agustiniiana* 52 (2011); *Protocolo y Estado de la Ciudad del Vaticano. Estado de la Cuesti6n*, en *Revista de Derecho UNED* 9 (2011: 2º semestre); *De la crisis portuguesa y la guerra en Libia a la realidad econ6mica de la Uni6n Europea (IV)*, en *Revista Agustiniiana* 53 (2012); *Las Universidades de Verano en Santander. En el ochenta aniversario de su inauguraci6n*, en *La Ciudad de Dios* 225 (2012); *La actual crisis econ6mica como consecuencia de la gesti6n de una polítca econ6mica poco ortodoxa (V)*, en *Revista Agustiniiana* 53 (2012); *Nueva recesi6n dentro de la depresi6n econ6mica: de la necesidad de un acuerdo polítco de la Uni6n Europea a la convergencia econ6mica de la zona euro (y VI)*, en *Revista Agustiniiana* 53 (2012); *Jacques Maritain Favré. Vida y obra en el 41 aniversario de su muerte 1973-2013*, en *Estudio Agustiniiano* 49/1 (2014) 105-155; *En el funesto 75 aniversario del inicio de las hostilidades. Pío XII, la guerra mundial y los judíos*, en *Revista Agustiniiana* 55 (2014) 411-467; «Protocolo en el Estado de la Ciudad del Vaticano. Contrastes entre los pontificados de los papas», en *D. del Mar Sánchez González (Coord.) I Congreso Internacional El Protocolo contemporáneo. Desde el Congreso de Viena hasta la actualidad (1814-2014)*, en *Sociedad de Estudios Institucionales I* (2014) 255-278; *La reforma de la Curia Romana del Papa Francisco*, en *Revista Estudios Institucionales* 1 (2014) 73-100; *Nuevos rumbos en el protocolo del papa Francisco*, en *Revista Estudios Institucionales* 2 (2015) 45-65; *La vida religiosa en la Iglesia y los jóvenes*, en *Religión y Cultura* 61 (2015) 79-138; *Protocolo, historia y desarrollo de las Iglesias ortodoxas*, en *Revista de Estudios Institucionales* 3 (2016) 167-216; *Viaje apost6lico a Cuba y a Estados Unidos de América*, en *Revista Estudio Agustiniiano* 51/3 (2016) 591-630. Actualmente desempe1a el servicio de Prior de la comunidad del Seminario Mayor Tagaste de Los Negrales (Madrid). Enrique Somavilla Rodríguez es miembro del *Grupo de Investigaci6n de Historia del Pensamiento Jurídico-Polítco* (GIHPJ-P), perteneciente a la Universidad Nacional de Educaci6n a Distancia (UNED) y de *Comité Científico Internacional y Vocal de la Junta directiva de la Sociedad de Estudios Institucionales* (SEEII); así como miembro del *Consejo Editorial y de su Consejo Asesor Internacional*

de la revista de *Estudios Institucionales* publicada la SEEI. Al mismo tiempo es miembro de *Comité Científico Internacional* del III Congreso Internacional de Protocolo (CIEPC): El *protocolo contemporáneo* bajo el lema «*Protocolo y redes de investigación*».

P. Pedro Langa Aguilar, OSA.

Sacerdote agustino burgalés de Coruña del Conde (1943), es licenciado en Dogmática por Comillas, doctor en Teología y Ciencias Patristicas por el *Augustinianum* y profesor emérito en universidades de Roma, Madrid y Salamanca. Durante casi cuarenta años consecutivos dictó cursos de Patristica, Agustiniología y Ecumenismo y pronunció miles de conferencias en Europa y América.

Cuenta con una docena de libros. Sus artículos de fondo pasan de 550; y sus recensiones, del millar. La crítica acogió elogiosamente sus estudios antidonatistas en la BAC (3 vols.). Escribe en no menos de 25 revistas de pensamiento y son de su pluma las biografías de los Padres y Doctores latinos del *Nuevo Año Cristiano* de Edibesa y de unos 50 santos en los 12 tomos del *Año Cristiano* de la BAC. Colabora especialmente en *Vida Nueva* —sus últimos artículos sobre Lutero y el V Centenario de la Reforma le han reportado números parabienes y entrevistas radiofónicas— y lleva su voz con frecuencia a *Radio Vaticano*. Desde hace cuatro años viene impartiendo clases radiofónicas de *Patristica* en *Riodelapaz*. Y desde 2016 mantiene un espacio semanal en *Radio Paz Miami (Florida)* sobre *Teología y Espiritualidad*. Actualmente lleva su pluma a dos portales digitales: *Equipo Ecueménico Sabiñánigo*, y *Religión Digital*, donde tiene un blog que es muy seguido.

Considerado «uno de los mejores conocedores actuales de la obra de san Agustín», «entre los más distinguidos ecumenistas de España», y «reconocido especialista en el Cardenal Newman», el *Diccionario de teólogos/as contemporáneos* (Burgos 2004) lo incluye entre sus 241 teólogos de todo el mundo. Los últimos títulos de su obra literaria están cosechando numerosos elogios de la crítica, lo mismo *Voces de sabiduría patristica* y *El beato Juan Enrique Newman* —también *Al son de la palabra*, poemario religioso de 100 sonetos—, que *Apóstoles de la unidad* (Editorial San Pablo, Madrid 2015). Ponente en las VII, IX y XI *Jornadas Agustinianas*, vuelve hoy a estas XIX que llevan por título *Los Agustinos en el mundo de la cultura*. En 1998 publicó su libro *San Agustín y la cultura*. Aquí lo hace con *San Agustín y la cultura de nuestro tiempo*.

P. José Manuel Bengoa Prado, OAR.

Nació en San Vicente de la Sonsierra (La Rioja) el 8 de abril de 1948. Emitió la profesión simple en Monteagudo (Navarra) el 19 de septiembre de 1967 y la profesión solemne en Marcilla (Navarra) el 11 de octubre de 1970 y ordenado presbítero en Marcilla (Navarra) el 29 de junio de 1971.

Es licenciado en Sagrada Teología (Espiritualidad) por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (1971-1973), reconocido como título civil por el Art. 1.1 del Real Decreto 3/1995 del 13 de enero (Madrid 28 de febrero de 1996).

LIBROS

Boletín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino. Índices 1909-1990. Marcilla 1990; *San Juan de Sahagún. Sembrador de paz*. Madrid 1991; *Tomás de Villanueva. El limosnero de Dios*. Madrid 1993; (ed.), *Agustinos Recoletos: Historia y Espiritualidad*. Madrid 1995. México 1995; *Un fraile riojano en la Revolución Filipina: Pedro Bengoa Cárcamo*, OAR. Zaragoza 1998; *Las agustinas recoletas de Eibar y su convento (1603-1940)*. Madrid 2002; *San Millán de la Cogolla, Valvanera y el P. Toribio Minguella*, OAR. Madrid 2006; *Fraile y misionero: Toribio Minguella*, OAR. Zaragoza 2008; *Historia documentada de las agustinas recoletas de Eibar y su convento (1603-1940)*. Zaragoza 2009; *El fundador y su obra. Historia de una publicación centenaria*. Zaragoza 2010; *Marcilla de Navarra y sus dos monasterios*. Zaragoza 2015; *Historia general de la Orden de Agustinos Recoletos. Tomo XIII (1891-1894)*. Madrid 2015.

ARTÍCULOS

«Fin y fisonomía de la recolección agustiniana», en *Boletín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino* (= *Bpsn*) 60 (1970) 197-212; «El padre fray Agustín de san Ildefonso, ¿un quietista?», en *Recollectio* 2 (1979) 107-87; «Fray Luis de León y la Orden de agustinos recoletos», en *Recollectio* 11 (1988) 43-80; «Espiritualidad de la Orden de agustinos recoletos», en *Ibid.*, 511-535; «Contexto histórico y contenido espiritual de la *Forma de vivir*», en Instituto de Espiritualidad. Agustinos Recoletos, *Forma de vivir los frailes agustinos recoletos, de fray Luis de León*. Edición y estudios. Madrid 1989, 149-75; «Fray Serafín Prado de la Virgen de Valvanera», en *Recollectio* 13 (1990) 157-366; «San Juan de la Cruz en la tradición espiritual agustino-recoleta», en E. Pacho (dir.), *Dottore mistico. San Giovanni della Croce. Simposio nel IV centenario della sua morte*. Roma 1992, 151-167; «*San Ezequiel, hombre de oración*», en *El Santo de Alfaro. Simposio sobre san Ezequiel Moreno*. Zaragoza 1994, 73-88; «Fray José Oroz Reta, OAR. Para una biografía posible», en *Recollectio* 20 (1997) 217-86; «Una memoria del gobernador general de Filipinas, Juan de Alaminos y Vivar», en *Ibid.* 21-22 (1998-1999) 131-75; Filipiniana en las bibliotecas agustino-recoletas de Roma y Marcilla (Navarra): *Recollectio* 21-22 (1998-1999) 393-616; Vísperas zamabaleñas de la Revolución filipina, [Clemente Lizaranzu], en *Bpsn* 92 (2002) 187-216; «La mariología en la teología actual: una aportación», en *Madre de la Recolectión. Año mariano agustino recoleta (2001-2002)*. Madrid 2002, 13-41; «Unión no deseada [Clemente Lizaranzu]», en *Bpsn* 95 (2005) 35-87; «Fray Toribio Minguella, OAR, restaurador del monasterio de Yuso, en San Millán de la Cogolla», en *Ibid.*, 157-187; *Boletín de la Provincia de San José [Bpsj]* 26 (2004) 237-256; «Ignacio Fernández de Castro, nuestro hombre en Cádiz (1840-1870)», en *Bpsn* 96 (2006) 365-414; «Mons. Toribio Minguella, amigo, biógrafo, editor y promotor de la causa de canonización de san Ezequiel», en *Congreso Internacional san Ezequiel Moreno y su circunstancia. Logroño-Alfaro 15-17 de setiembre de 2006*. Roma 2006, 71-112; «Monseñor Toribio Minguella Arnedo, OAR, obispo de Sigüenza, misionero en dos hemisferios», en *Boletín Oficial del obispado de Sigüenza-Guadalajara* 149 (2007) 95-127. «Fray Luis de León y la Orden de agustinos recoletos, en *Agustinos Recoletos. Historia y espiritualidad*. Roma 2007, 105-146; «Minguella Arnedo, Toribio. O.A.R.», en L. Cabrero, M. Luque, F. Palanco (coord.-dir.), *Diccionario histórico, geográfico*

y *cultural de Filipinas y el Pacífico 2*. Madrid 2008, 647-649; «Fraile y misionero: Toribio Minguela», en *Bpsn* 98 (2008) 3-160; «De monasterios y falsos cronicones», en *Religión y Cultura* 57 (2011) 401-474; «El falso cronicón de fray Raimundo Amunárriz», en *Bpsn* 106 (2016) 61-114.

P. Domingo Natal Álvarez, OSA.

Nació el 25 de diciembre de 1943. Natural de Ferreras de Cepeda (León). Ordenado Presbítero el 21 de julio de 1968. Pertenece a la Provincia de Filipinas de la Orden de San Agustín.

Es *Doctor en Filosofía*. Tesis doctoral sobre: «Ortega y la Religión. Nueva lectura». Publicada completa en *Estudio Agustiniano* 1988-1989. 2.- *Licenciado en Teología*. 3.- *Master en Counselling*, por la Universidad Raimundo Lull de Barcelona. Tesina final sobre: «El Acompañamiento Personal como Relación Interpersonal según Carl Rogers y Martín Buber. Directividad o no directividad en el *Counselling*», *Estudio Agustiniano* 43 (2008) 5-85.

En el marco de la docencia ha explicado durante más de 30 años *Antropología Filosófica*, *Filosofía Contemporánea*, *Filosofía de la Naturaleza*, y *Metafísica*, en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid, y unos pocos años *Antropología Filosófica* en el Centro del Estudio Teológicos de León y 2 años más en el Centro Teológico san Agustín (CTSA) donde también explicó *Filosofía de la Naturaleza y de la Ciencia*.

Entre sus escritos están:

I.- Libros: 0: - *Fray Gerundio de Campazas*. El Quijote de los predicadores. Universidad de León (*en prensa*). 1.- Domingo Natal, *El P. Marcelino Gutiérrez y la Filosofía española*, Ed. Rev. Agustiniana, Guadarrama 2005. 1.2.- M. Boyano – Domingo Natal, *Argimiro Turrado Turrado*. Desde atalaya de la Teología, en *Revista Agustiniana*, Guadarrama 2008. Prólogo de S. Insunza. 1.3.- S. Agustín, *Obras completas*. T.XII: *Tratados Morales*. Revisión por D. Natal de: *De la mentira, Contra la mentira, El combate cristiano y La Paciencia*, BAC, Madrid 2007. 1.4.- S. Alonso de Orozco, *Obras completas I., Historia de la Reina Sabá*. Edición y notas de D. Natal, BAC, Madrid 2001. 1.5.- AA.VV, *La Filosofía Española en Castilla y León*. Vols. I. y II. Universidad de Valladolid 1997, 518 pp., y VA. 2000, 890 pp. D. Natal escribió los temas: *El Priscilianismo español. Galileo y el copernicanismo: Diego de Zuñiga. Martín Sarmiento. La Polémica de la ciencia en España: El P. Cámara. E. Tierno Galván. Julián Marías. Y, A. Muñoz Alonso*.

II.- Domingo Natal Álvarez ha escrito unos 50 artículos, en diversas Revistas, sobre temas de Filosofía, de la Vida Religiosa y de la Postmodernidad. Ha sido Director o Secretario de la revista «Estudio Agustiniano» varios años. Y, ha escrito en las 4 principales revistas de los Agustinos OSA españoles y en «Mayéutica», de Agustinos OAR, del conocimiento de Dios y de sí mismo.

III.- Entre las Conferencias y charlas. Domingo Natal ha dado Conferencias y charlas de Espiritualidad a diversas Congregaciones Religiosas, pero principalmente a las Agustinas de Vida Contemplativa, a Agustinas Misioneras, y a los Agustinos en España y fuera de España como en Colombia y Venezuela (Universidad Ca-

tólica). —Habló en las Jornadas Agustiniánas del 2000 sobre Postmodernidad y en el Congreso de A. de Orozco sobre: «La herencia agustiniana y la tradición tomista». *Para todo esto* ver: Natal Álvarez, Gregorio, *Vidas de Gentes. Otra más: Domingo Natal Álvarez*, Ediciones Montecasino, Zamora 2012, 205 pp.

Fr. Enrique Gómez García, OAR.

Enrique Gómez García, nacido en Ladrada (Salamanca), es agustino recoleto. Cursó sus estudios teológicos en el Instituto Teológico San Esteban (Salamanca), especializándose posteriormente en teología dogmática por la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha impartido la asignatura *Historia de la filosofía española* en el Instituto Teológico San Esteban de 2002 a 2006, así como cursos de especialización teológica en la Facultad del mismo nombre en el 2012-2013. En la actualidad es profesor invitado en el Centro Teológico San Agustín (Los Negrales), preside el Instituto de Espiritualidad e Historia de la Orden de Agustinos Recoletos y forma parte del consejo de redacción de las revistas *Estudios Trinitarios* y *Recollectio*.

En su haber se cuentan tres monografías: *Jesús entre los jóvenes*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003; *Vivir desde la humanidad*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 2002; *Pascua de Jesús, pueblos crucificados*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2012; así como diversos artículos sobre la tradición agustiniana y las teologías latinoamericanas de la liberación.

P. Blas Sierra de la Calle, OSA.

Religioso agustino nacido en Riaño (León) en 1948. Estudió Filosofía en Valladolid y Roma, Teología y Bellas Artes en Roma, licenciándose en Dogmática en la Universidad Gregoriana; Profesor de Teología en Roma de 1976 a 1998 y en el Estudio Teológico Agustinián de Valladolid desde 1974. Es Director del Museo Oriental de Valladolid desde 1980 y autor del texto y fotos de su página web (www.museo-oriental.es) Desde 1978 estudia el arte y la etnología de China, Japón y Filipinas. Comisario de una treintena de exposiciones itinerantes de arte oriental, —presentadas en más de 200 lugares—, ha publicado más de 300 artículos, y 40 libros de arte y etnología de China, Japón y Filipinas y temas misionales. Dirige las revistas *Diáspora* y *Misiones Agustiniánas*. Ha pronunciado varias conferencias en congresos nacionales e internacionales. La Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría de Sevilla le nombró Académico Correspondiente en Valladolid y el Emperador de Japón le concedió «La Orden del Sol Naciente con rayos de oro y plata».

P. Gonzalo Tejerina Arias, OSA.

Natural de León, licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Santo Tomás de Roma y por la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en Teología, especialidad en Teología Fundamental, por una Pontificia Universidad

Gregoriana de Roma. Ha impartido docencia en diversas universidades y centros universitarios. Desde 1997 enseña en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, en la que desde hace años es catedrático de Teología Fundamental. En la Facultad salmantina ha sido Vicedecano y en la actualidad, por tercera vez, Decano. Dirige el ciclo de Licenciatura en Teología Fundamental en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid. Ha formado parte de varias comisiones técnicas de la Conferencia Episcopal Española y de la Orden de San Agustín. En dos ocasiones ha sido presidente de la Junta de Decanos de las Facultades de Teología de España y Portugal. Ha impartido cursos, cursillos y conferencias por toda España y en diversos países de Europa, África y América y es autor de más de cien publicaciones entre libros y artículos.

P. Teófilo Viñas Román, OSA.

Nació en 1932 en Andavías (Zamora) y estudió Humanidades en el Seminario Menor de Leganés, donde también hizo el noviciado. Cursó Filosofía y Teología en el Real Monasterio de El Escorial. Ordenado sacerdote en 1956, fue destinado al Brasil en 1958; en la Universidad de Minas Gerais (Belo Horizonte) obtuvo la Licenciatura en Filosofía e Historia, ejerciendo la docencia en el Colegio Santo Agostinho en la misma ciudad. En 1970 fue destinado al Seminario Menor de Bragança Paulista (Sao Paulo).

Nombrado Maestro de Novicios en 1974, hubo de trasladarse al Monasterio de El Escorial. A las clases de formación dadas a los novicios añadió sus propias clases en el Instituto Teológico Claretiano en Madrid, bienio teológico que completó con los cursos de Doctorado en la Universidad Pontificia de Salamanca. En resumen, treinta años ha estado dedicado a la formación de los jóvenes aspirantes a la vida agustiniana. Desde 1994 hasta 2014 ha desempeñado el cargo de Asistente Religioso de la Federación de Monjas Agustinas Contemplativas de Nuestra Señora del Buen Consejo y san Alonso de Orozco.

Entre sus escritos hay que citar: *Roteiro de Vida Jovem* (en portugués), Sao Paulo, 1973; *La amistad en la Vida Religiosa* (tesis doctoral), Madrid 1982; *Fray Luis de León. El hombre, el poeta, el amigo, el místico*, Salamanca 1991; *Agustinos en Salamanca. De la Ilustración a nuestros días*, El Escorial (Madrid) 1994; *San Agustín, Padre y Fundador de su Orden*, El Escorial (Madrid) - Diputación Prov. de Cuenca 2006; *Agustinos en Toledo*, El Escorial (Madrid) - Diputación de Toledo y Comunidad Castilla-La Mancha 2007; *Los religiosos y las religiosas «ayer, hoy y mañana». Reflexiones sobre la Vida Consagrada*, Madrid 2010; *La Orden de San Agustín, Orígenes. Pervivencia. Carisma. Espiritualidad*, El Escorial (Madrid) 2010.

Además ha publicado numerosos artículos sobre Historia de la propia Orden y sobre Vida Religiosa en diversas revistas y especialmente en *La Ciudad de Dios*, de la que es Director actualmente.

Entre otras obras están: *Los religiosos y las religiosas «ayer, hoy y mañana». Reflexiones sobre la Vida Consagrada*, Madrid 2010; *La orden de san Agustín. Orígenes. Pervivencia. Carisma. Espiritualidad*, El Escorial (Madrid) 2010.

P. Marceliano Arranz Rodrigo. OSA.

Nació el 8 de abril de 1943 en Roa de Duero (Burgos).

Licenciado en Teología por la Universidad Lateranense de Roma, donde estudió desde 1963 hasta 1967. Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Suiza), donde se especializó en *Filosofía de la Naturaleza* y en *Lógica Matemática* desde 1967 hasta 1974. Desde 1974 enseñó en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Pontificia de Salamanca, de la que fue Catedrático Numerario desde 1986 hasta noviembre de 2013. Fue Secretario General de la Universidad Pontificia de Salamanca y Decano de la Facultad de Informática de la misma Universidad. Rector de la misma Universidad desde abril del 2002 hasta septiembre de 2011. Actualmente es Rector del Real Centro Universitario María Cristina del Escorial.

En su docencia, publicaciones (unos 80 títulos) y conferencias, se ha interesado de manera especial por la actitud de la ciencia ante la Trascendencia y de las implicaciones filosóficas de la Cosmología Moderna y de la Termodinámica. También ha dedicado numerosos trabajos a cuestiones relacionadas con el hombre: origen de la especie humana, determinismo genético, manipulación genética y eugenésica del hombre, relaciones mente-cerebro, sociobiología, significado de la cultura humana, etc. Finalmente, y sobre todo, de toda la problemática relativa a la filosofía del viviente, especialmente las cuestiones relativas al origen de la vida y el transformismo biológico.

Miembro del Consejo de Administración de la Federación de Universidades Católicas Europeas (FUCE) y miembro de la Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC), en la que están representadas las Universidades Católicas de todo el mundo.

P. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, OSA.

- Natural de Villanueva de los Infantes (Ciudad Real).
- Realiza estudios eclesiásticos en Salamanca y el Real Monasterio del Escorial.
- Licenciado en Filosofía y Letras y Doctor en Historia.
- Doctor Honoris Causa en «Letras Humanas» por la Universidad Católica de Miami (Florida, USA) y de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, decana de América.
- Miembro de varias Instituciones de Investigaciones: Institutum Historicum Augustinianum de Roma, Real Academia de la Historia, de la de Ciencias Nobles Artes y Bellas Letras de Córdoba, de la de Bellas Artes de Sta. Isabel de Hungría de Sevilla, y de la Academia de Historia de la Iglesia y de la Historia de la Medicina de Perú.
- Ha sido Rector de estos Estudios Superiores del Escorial (adscrito a la Universidad Complutense de Madrid), donde en la actualidad es profesor de Historia del Derecho Español.
- Fundador y director del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, que este mes septiembre de 2017 celebrará la edición nº XXV de sus Encuentros, con 55 títulos y 71 vols. El último corresponde a un monográfico de la revista digital *e-SLegal History Review*, 24 (2017) dedi-

- cada a Lutero que donde ha coordinado doce trabajos de especialistas y que la edición en papel aparecerá dentro de pocas semanas en esta colección.
- Director de la Revista de investigación «Anuario Jurídico y Económico Escorialense», que este año publica el vol. 50.
 - Asesor Cultural del Real Consejo de Órdenes Militares, del Ministerio de Cultura para el Proyecto de Abadías, Monasterios y Conventos y del Secretariado de la Comisión del Patrimonio Cultural de la Conferencia Episcopal.
 - Trabaja en temas de Religiosidad popular (Cofradías), La Mancha y Santo Tomás de Villanueva, Fiestas Barrocas, Felipe II y el Escorial, el Virreinato del Perú, el mundo de la Ilustración y las Órdenes Militares.
 - Participa en la *Gran Enciclopedia Cervantina* con la redacción de 173 voces, y en el *Diccionario Biográfico Español* (Real Academia de la Historia), con 79 biografías.
 - Está en posesión de distintas distinciones como: la Encomienda de Alfonso X el Sabio (España), Visitante distinguido de Coral Gables (Miami, USA), y Cuzo (Perú), y de la Medalla de oro de la villa de Fuenllana, lugar natal de Sto. Tomás de Villanueva.

Fr. João Miguel Russo Silva, OSA.

Fr. João Silva nació en Santa Iria de Azóia (Lisboa, Portugal). A la par que cursó sus estudios medios en el área de Ciencias Socioeconómicas, realizó estudios de formación musical en guitarra clásica, solfeo, dirección, canto y coro en varios institutos, especialmente en la Escuela de Música del Conservatorio Nacional en Lisboa. Al concluir el bachillerato, ingresó en la Orden de San Agustín, desplazándose a España en 2010 para realizar el año de Noviciado en el Monasterio de Santa María de La Vid (Burgos). Posteriormente, inició sus estudios filosófico-teológicos en Madrid, incorporándose al Centro Teológico San Agustín, donde actualmente cursa el último año de Teología. Durante estos años de su formación inicial, desarrolló diversas actividades y responsabilidades en el ámbito de la pastoral juvenil parroquial y educativa, impartiendo catequesis, charlas de formación y acompañamiento, compaginándolo con proyectos en el campo de la música.

D.^a M.^a Dolors Martínez Cazalla.

Profesora de Lógica y Filosofía de la Naturaleza y de la Ciencia en el CTSA. A su vez soy miembro, en tanto que doctoranda, del Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Sevilla, España / Centre de Recherche: Savoirs, Textes et Langage (STL). École Doctorale Sciences de l'Homme et de la Société. Université de Lille-3, France.

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Sevilla; CAP (Curso de Adaptación Pedagógica), sección: Filosofía por el ICE (Instituto de Ciencias de la Educación) de la Universidad de Sevilla; Máster en Relaciones Internacionales, sección: Diplomacia y Resolución de Conflictos por la UCL (Université Catholique de Louvain); Máster en Protocolo por la UNED (Universidad Nacional de

Estudios a Distancia); Máster en Coach en Patrones Neuro-Lingüísticos (NLP) por el CoE (Centre of Excellence) de Manchester; Doctoranda de último curso en Lógica y Filosofía de la Ciencia.

Actualmente trabajo en la creación de diálogos lógicos para crear protocolos para negociaciones, esto significa: resolver conflictos a partir de estructuras lingüísticas básicas (conjuntivas; disyuntivas; condicionales) ordenadas bajo la forma de diálogo, como si se tratase de un sistema cognitivo que 'entiende' el lenguaje natural y donde se produce un permanente feed-back entre ambos. Para ello analizo y utilizo el comportamiento de los lenguajes cifrados y de los patrones neurolingüísticos, tomando como base de cálculo matemático la matemática encerrada en el juego del Bridge.

PUBLICACIONES

- MARTÍNEZ CAZALLA, M.D. (2016): «La 'fuga' de Don Proti (cuento) o La ubicación de los laicos de puesto nombrado en los actos oficiales de la Iglesia Católica» (Tradición convertida en actualidad canónica. Un posible y plausible reto resuelto). En *Revista Estudios Institucionales*, (vol. 3, núm. 4: enero-junio 2016, pp. 267-304). Recuperado de www.revistaeii.eu
- MARTÍNEZ CAZALLA, M.D. (2012): «La Importancia de las Creencias en las Negociaciones Internacionales» (un exhaustivo análisis sobre cómo las creencias de los negociadores jugaron un papel crucial en los Acuerdos del Primer Camp David –Septiembre de 1978). En MORANO RODRÍGUEZ, C., CAMPOS ACOSTA, J. y ALCUBILLA MARTÍN, M.M. (eds.), *Ciencia, Humanismo y Creencia en una Sociedad Plural* (pp. 407-416). Oviedo, España: Ediciones de la Universidad de Oviedo y Fundación Castroverde.
- MARTÍNEZ CAZALLA, M.D. (2010): «Bilan autour de la Présidence Espagnole du Conseil de l'Union Européenne». En *JESC Newsletter -anteriormente: OCIPE Newsletter- (#127-May 2010)*. Recuperado de <http://www.europe-infos.eu/europeinfos/fr/home>
- MARTÍNEZ CAZALLA, M.D. (2010): «La RSE et les entreprises minières en RDC. Table ronde à Madrid. Trois experts, Trois angles de rapprochement, Une problématique». En *JESC Newsletter -anteriormente: OCIPE Newsletter- (#129-July-August 2010)*. Recuperado de <http://www.europe-infos.eu/europeinfos/fr/home>

Fr. Raúl Antonio González Osorio, OSA.

Miembro del equipo de formación del Prenoviado de la Federación de la Orden de San Agustín en España.

Licenciado en Derecho y Ciencias Políticas por la Universidad Católica Santa María La Antigua (USMA) de Panamá; Diplomado en Consejería en Adicciones por la USMA; Bachiller en Teología por el Centro Teológico San Agustín de Madrid afiliado a la Universidad Pontificia de Salamanca; Especialista en Proceso Matrimonial Canónico por la Universidad Pontificia Comillas; Estudiante de la Licenciatura en Derecho Canónico en la Universidad Pontificia Comillas. Actualmente soy miembro del Secretariado de Niñez y Juventud de la Comisión de Pastoral de la Federación de la Orden de San Agustín de España. Dicho

Secretariado es el encargado de llevar a cabo los planes pastorales en la niñez y juventud agustiniana.

Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Manuel Herrero Fernández, OSA.
Obispo de Palencia

El P. Manuel Herrero Fernández, OSA fue Vicario general de Santander desde 2002. El obispo electo de Palencia nació el 17 de enero de 1947 en Serdio-Val de San Vicente (Cantabria). Entró en el seminario menor san Agustín de Palencia (1957-1963). Realizó los cursos de Filosofía y los primeros de Teología en el Monasterio agustiniano de Santa María de la Vid, La Vid y Barrios (Burgos) (1963-1964). Los completó en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid y luego en el Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Madrid). Obtuvo el Bachillerato en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid) y la Licenciatura en Teología Pastoral por la Universidad Pontificia de Salamanca, sede de Madrid (1972-1974).

Emitió su profesión simple el 27 de septiembre de 1964 y la solemne el 25 de octubre de 1967, siendo miembro de la Orden Agustiniana, de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de España. Fue ordenado sacerdote el 12 de julio de 1970.

Inició su ministerio sacerdotal como formador en el Colegio seminario san Agustín de Palencia (1970-1971). Después se trasladó a Madrid donde fue: director espiritual del colegio Nuestra Sra. del Buen Consejo (1971-1974); párroco de Ntra. Sra. de la Esperanza que, desde 1978, se funde también con la Parroquia Santa Ana (1974-1984); Delegado del vicario de religiosas, Vicaría III (1976-1984); miembro de la Comisión provincial de estudios (1977-1979); Prior de la comunidad de Santa Ana y La Esperanza (1978-1983); y Arcipreste de Ntra. Sra. de la Merced, Vicaría III (1977-1984). Profesor de Pastoral y Homilética en el Estudio Teológico Agustiniano Tagaste hasta 1984. En Santander desempeñó los cargos de: primer párroco de San Agustín y profesor del Seminario diocesano de Monte Corbán (1985-1995); Delegado episcopal de Cáritas y Acción Social (1985-1989); y Delegado episcopal de Vida Consagrada (1989-1995). De nuevo en Madrid, fue Consejero provincial de Pastoral Vocacional y coordinador de la Comisión provincial de Pastoral Vocacional; además de profesor de Pastoral en el Centro Teológico san Agustín CTSA (1995-1999); y Vicario parroquial de san Manuel y san Benito (1997-1999). Regresó de nuevo a Santander, donde continuaba, como Vicario general de pastoral (1999-2002) y párroco de S. Agustín (1999-2014).

Fue profesor del Instituto Teológico de Monte Corbán, desde 1999; Vicario general y moderador de la Curia, desde 2002; y párroco de nuestra señora del Carmen, desde 2014. Desde septiembre de 2014 era párroco de Nuestra Señora del Carmen del Barrio pesquero en Santander.

*«El amor verdadero consiste en vivir adheridos a la verdad»
(La Trinidad 8,7,10).*



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

ISBN 978-84-92645-58-9



9 788492 645589

<http://www.centroteologicosanagustin.es>

