

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 54 Fasc. 3 Septiembre – Diciembre 2019



ARTÍCULOS

PÉREZ BENITO, Ernesto, <i>Identidades Fluidas, Apropiación Cultural y Violencia Religiosa: Una invitación a la relectura del Diálogo con Trifón</i>	463
LOZA, Alonzo, <i>El peregrinaje y el vestigio. El oficio de la Iglesia</i>	499
GUIJARRO OPORTO, Santiago, <i>Magdala: un enclave galileo del comercio entre Roma y Oriente</i>	519
ARBAIZA VILLALONGA, Mercedes, <i>Volviendo a los orígenes: el cristianismo como acontecimiento emocional</i>	547
NORIEGA, Roberto, <i>La ejemplaridad cristiana en una sociedad democrática. Anotaciones para una Iglesia en salida</i>	577
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Curiosidades pictógráficas</i>	605
IBARRA, Orlando, <i>El espíritu del Pacto de las Catacumbas y la Teología de la Liberación</i>	617
LIBROS	641

ESTUDIO AGUSTINIANO

Publicación cuatrimestral

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

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2
49080 Zamora, 2019
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@gmail.com

SUSCRIPCIÓN 2019

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

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

© Valladolid 2019

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Colaboraciones

Estudio Agustiniiano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Normas para los autores:

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

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

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

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

DIRECTOR
David Álvarez Cineira

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN
Enrique García Martín
José Vidal González Olea
Tomás Marcos Martínez

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

Identidades Fluidas, Apropiación Cultural y Violencia Religiosa: Una invitación a la relectura del Diálogo con Trifón

ERNESTO PÉREZ BENITO

RESUMEN: El presente trabajo intenta ser un invitación a releer el texto “*Diálogo con Trifón*” de Justino Mártir, texto apologético cristiano del s. II, con la ayuda de ciertas claves procedentes de la antropología y la sociología contemporáneas. Frente a una visión tradicional donde se prima el enfrentamiento entre la religión judía y la cristiana como entidades perfectamente delimitadas, representadas por los dos personajes del diálogo, proponemos una visión más fluida de las identidades de sus protagonistas. Ambas identidades, en el s. II, están en proceso de formación y las fronteras entre ambas no están claramente definidas. Muchos cristianos se definen como judíos seguidores de Jesús y muchos judíos buscan una redefinición de su identidad tras la destrucción del Templo de Jerusalén. Además ambas identidades son marginales cuando se ven desde la perspectiva del Imperio Romano que las considera supersticiosas y bárbaras. La apropiación cultural del judaísmo por el cristianismo y del helenismo por parte de ambas nos permite también aproximarnos a un texto y a un ambiente mucho más complejos de lo que hasta ahora se veía. En la segunda parte del trabajo se somete el texto al análisis de ciertas hermenéuticas críticas contemporáneas: el concepto de estrés de Peter Sloterdijk, la experiencia religiosa secundaria de Theo Sundermeier y el concepto de anti-religión de Jan Assmann.

PALABRAS CLAVE: Justino Martir, Diálogo, Trifón, antiguo cristianismo, judaísmo, imperio romano, religión, identidad fluída, apropiación cultural, violencia religiosa, estrés, experiencia religiosa secundaria, anti-religión, Sloterdijk, Sundermeier, Assmann.

ABSTRACT: The present work pretends to be an invitation to go back to Justin Martyr’s “*Dialogue with Trypho*”, a christian apologetic text from the 2nd

century, with the help of some contemporary anthropology and sociology clues. In contrast to a conventional point of view where prevails the Jewish and Christian confrontation as perfectly delimited identities, shown as the two characters in the dialog, we suggest a seamless vision of those. Both identities, in the 2nd century, are being formed and the boundaries between them are not quite defined. Many Christians see themselves as a Jewish followers of Jesus and lots of Jewish are looking for a redefinition of their own identities after Jerusalem Temple's destruction. Besides, both identities are marginal when seen from Roman Empire's point of view, who thinks they are superstitious and barbarian. The Jewish cultural appropriation by Christianity and the Hellenism by those two allows us to approach to a text and an environment much more complex than it appeared until nowadays. In the second part of this work, the text is analysed using modern critical hermeneutics: Peter Sloterdijk's stress concept, The Sundermeier's secondary religious experience and Jan Asseman's concept of anti-religion.

KEYWORDS: Justin Martyr, Dialogue, Trypho, Early Christianity, Judaism, Roman Empire, Religion, Seamless identity, Cultural appropriation, Religious violence, Stress, Secondary religious experience, anti-religion, Sloterdijk, Sundermeier, Asseman.

Primera parte: Identidades

Imaginemos por un momento a un muchacho de unos 25 años vagando por cualquiera de las plazas de una gran metrópolis. Refugiado de Oriente Medio viene huyendo de conflictos étnicos y religiosos que asolan su tierra natal donde una superpotencia se enfrenta con grupos armados locales que se disputan el control del territorio. Desconectado de su red de relaciones familiares y tribales, ya que todo quedó atrás por la guerra, y sin un gran conocimiento de la cultura y la lengua de comunicación mayoritaria, se enfrenta a una sociedad compleja, más desarrollada económica y políticamente que la suya, pero indiferente hacia a su identidad, cuando no abiertamente hostil a ella.

Muchas cosas son nuevas para él, la alimentación que ve en los puestos callejeros, los diferentes tipos de familia con los que se cruza, los diferentes tipos de relaciones interpersonales, de códigos de conducta y etiqueta social, de manifestaciones simbólicas y estéticas... unas veces le asombran, otras le chocan, otras le desagradan profundamente. Sus intentos de integrarse y comunicar con el medio supondrán para él un choque cultural, un esfuerzo identitario, una auténtica prueba sobre quién es en realidad.

Aunque podamos imaginarnos fácilmente en esta escena a cualquier joven de los que hoy vagan por las calles de Madrid, París, Los Angeles, Karachi o Lagos la imagen que traigo, aquí, al lector en realidad transcurre en el siglo II de nuestra era. El escenario es, con toda probabilidad, el de las calles de Éfeso y nuestro joven refugiado es un joven judío palestinese huyendo de los efectos de la guerra que en este momento (132-135 AD) asola su país cuando las tropas del Imperio romano están sofocando la rebelión de Bar Kochba (el hijo de la estrella). Es la escena con la que comienza una de las obras más fascinantes de la literatura apologética cristiana¹: El *Diálogo con Trifón*, obra del filósofo y apologista Justino Mártir (100-168 d. de C.).

En este libro el propio Justino se nos presenta a sí mismo paseando y relajándose en los jardines de Xisto². Durante ese paseo se producirá un encuentro casual con un grupo de jóvenes judíos exilados entre los que se encuentra Trifón, el joven de nuestra historia. Refugiados de paso por la ciudad, estos jóvenes gastan su tiempo ocioso mirándolo todo, comentándolo todo, y en esta ocasión con ganas de interactuar con un personaje peculiar de la fauna urbana. Se nos abre una ventana privilegiada para acceder al complejo mundo de relaciones existentes entre judíos, cristianos helenistas y provenientes del judaísmo y la propia cultura imperial greco-romana como marco donde todo esto ocurre.

Esta obra ha sido objeto de una gran cantidad de análisis a lo largo de la historia de la interpretación³, y esto por muchos motivos. La antigüedad de la misma, el interés por la evolución de la doctrina en la Iglesia primitiva, el uso del vocabulario filosófico helenista por autores cristianos, la ejemplificación de los métodos hermenéuticos de lectura de las escrituras por los seguidores de Jesús frente a los judíos, la opinión que estas

¹ Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαίων Διάλογος. El texto en griego puede consultarse en línea en <http://khazarzar.skeptik.net/books/justinus/tryphong.htm> su traducción castellana más accesible en *Padres Apostólicos y Apologistas Griegos (S. II)*. Introducción, notas y versión española por RUIZ BUENO, Daniel. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 2002.

² Probablemente un paseo al aire libre junto al pórtico techado de la palestra en el gimnasio de la polis.

³ Recomendando el clásico de BARNARD, L.W. *Justin Martyr. His Life and Thought*. Cambridge. Cambridge Press. 1967 y, sobre el tema, ROKÉAH, D. *Justin Martyr and the Jews*. Leiden. Brill. 2001.

comunidades tenían las unas de las otras, la ruptura de los caminos, los orígenes de antisemitismo cristiano...

Sin embargo nosotros intentaremos aquí una aproximación distinta, nos centraremos en la figura de Trifón el judío, el personaje que a modo de negativo sirve a Justino como interlocutor, como un “otro” ante el que justificar su doctrina, su sensibilidad, su pensamiento y, simultáneamente, justificarse a sí mismo. Intentaremos llamar la atención en este análisis sobre la complejidad del propio personaje como rival del autor, no sólo literariamente, sino como cruce de caminos de identidades diversas, como un espacio donde la apropiación cultural, la dialéctica de dominación se manifiestan a la par que se ocultan en el texto, reflejando ese momento privilegiado donde las identidades judías y cristianas estaban forjándose y, simultáneamente, diferenciándose de un modo decisivo para la historia de nuestra cultura y la historia de las religiones: la separación de caminos o “*parting of the ways*”⁴.

Intentaremos encontrarnos con Trifón, ese “otro” de Justino y trataremos de verle en su especificidad, no sólo como un “sparring” o un muñeco de entrenamiento para lucimiento del apologeta cristiano. Veremos que Justino al caracterizar a este muchacho está, por un lado indirectamente, también generando su propia imagen, muy compleja también, de modo parecido a cuando dos luchadores se enfrentan y deben adecuar y sincronizar sus movimientos durante el combate y, en un momento dado, formar una díada en la que, en ocasiones, no son fácilmente distinguibles el uno del otro. Pero, por otra parte, Justino debe, a su vez, configurar a su interlocutor en su diferencia y, para ello, debe hacer el esfuerzo de salir de su propio discurso y enfrentarse (literalmente ponerse enfrente de sí mismo) a una alteridad, la del judaísmo, con la que puede comunicarse, con la que comparte un lenguaje, comparte la veneración hacia textos revelados de carácter sagrado, comparte sensibilidades, comparte creencias que, a su vez, también les distinguen y enfrentan entre sí y con la cultura helenística imperial dominante, por la que ambos están siendo dominados.

⁴ Véase al respecto Dunn, James D.G. *Jews and Christians the parting the ways*. A.D. 70-135. William B. Eerdmans Publishing. Michigan-Cambridge. 1989. La datación de este proceso de separación es llevada por algunos especialistas hasta fechas tan tardías como el s. IV de nuestra era.

Es, por tanto, un cuádruple proceso al que asistiremos en la lectura de este texto:

- En primer lugar, en el uso de un lenguaje exhortativo, propio del calor del diálogo, se da la identificación de las diferencias entre ambos contendientes, “vosotros decís...”, “he oído que vosotros coméis...”, expresiones normales en la toma de distancia entre sujetos pertenecientes a grupos distintos; de cada uno como judío o como cristiano. Se establecen límites exteriores e interiores del propio discurso. Una serie de reproches, acusaciones, vistas como límites o “líneas rojas” que no consideran, ninguno de los dos, lícito traspasar y que echan al otro en cara.
- Pero además, el reconocimiento de “porosidades” y ámbitos difusos en esas fronteras, como muestran ciertas transgresiones realizadas por cada uno de ellos contra sus supuestos “dogmas” o identidades culturales, indicios de que una identidad no es nunca una roca refractaria: Trifón, por ejemplo, no acepta la prohibición de las autoridades judías en cuanto a no leer los escritos de los “minim” o cristianos y, contraviniendo prohibiciones explícitas, confiesa haberlas leído buscando sentido a su identidad judía o, quizás, por simple curiosidad; Justino, por su parte, reconoce que no todos los cristianos comparten la creencia en que Cristo haya tenido un nacimiento sobrenatural o sea algo más que un hombre elegido por Dios (polémicas adopcionistas sobre su pre-existencia) y que otros cristianos mantienen su fidelidad a la ley mosaica, junto a su creencia en Jesús, reconociendo en ello, que se puede ser cristiano de formas muy distintas, incluso en algo hoy tan fundamental para nosotros. El mero hecho del diálogo es una transgresión.
- En tercer lugar, el reconocimiento de un ámbito simbólico común, en lo cultural y en el ámbito de textos y creencias que genera un área yuxtapuesta difusa, pero efectiva: Los textos de la traducción de los LXX, la autoridad de determinados libros proféticos y legales, el sentido profundo del monoteísmo, elementos comunes para ambos, como judío y como cristiano, que les acercan y les unen en un paisaje hostil, el de la cultura pagana dominante.
- En cuarto lugar, el proceso, en ocasiones implícito, de sometimiento y resistencia a las categorías de la cultura helenística que les proporciona el lenguaje y las herramientas conceptuales con las que discuten y que les convierten a ambos en “bárbaros” por sus creencias y origen extraños al helenismo. Pero, simultáneamente, en auténticos “filósofos” por su pasión por el conocimiento y su formación. Están unidos por su pasión filosófica que les genera una tercera identidad alternativa independiente de la que sus comunidades respectivas les facilitan. Son, además, extranjeros en tierra extraña y, por ello, más próximos entre sí que con la mayoría de las personas con las que se cruzan y la pasión por el saber filosófico les proyecta a una ciudadanía ideal, la de los amantes de la sabiduría, que trasciende fronteras espaciales y legales.

Percibimos, por tanto, un espacio y una situación de fluidez identitaria que no es, como a veces imaginamos, exclusivo de nuestra época actual, globalizada y sometida a enormes flujos poblacionales. El conflicto interior que *El Diálogo con Trifón* expresa, es el de unas personas que buscan definir su propia identidad en una sociedad cosmopolita, que han experimentado el desarraigo de la migración, que han debido aprender a hablar y aprender a pensar(se) con categorías extrañas provenientes de una cultura dominante, que experimentan en su propia realidad el conflicto y el final de una época y la necesidad de redefinir límites y fronteras y donde el compañero de ayer es para nosotros el extraño de hoy y, tal vez el enemigo de mañana.

Es un mundo donde nuestras más preciadas joyas, nuestras más preciadas posesiones culturales son pisoteadas y despreciadas por unos amos brutales o robadas y saqueadas por extraños que pretenden lucirlas como si fueran propias, frutos de un saqueo realizado sin el más mínimo escrúpulo. Un mundo donde debes camuflarte y reconocer una sumisión a un nivel de discurso y, simultáneamente, subvertir esas mismas categorías para establecer una crítica social y un discurso, prácticamente en clave, que sólo los que comparten esa sumisión pueden descodificar. Un mundo, el de la apropiación cultural, extrañamente similar al nuestro.

Pero también es un mundo fascinante donde las culturas mutan, se traducen, se abren y difunden en lugares insospechados, donde la palabra de Dios se traduce a lenguas foráneas por orden de reyes y faraones, en la que prende en los corazones de gentiles, de “goyim”, de extranjeritos, con una fuerza sorprendente en ocasiones. Una época donde parecen hacerse realidad las viejas profecías de liberación de Israel, donde parece que pueden ser posibles la hermandad de los seres humanos en un Shalom definitivo y la victoria del pueblo de Dios sobre sus enemigos o donde, fuera de toda esperanza, solo se espera una intervención mesiánica definitiva o, incluso, la batalla final entre las fuerzas de la luz y las tinieblas.

La pretensión de este pequeño estudio es la de invitar al lector a rastrear estos conflictos en la figura imaginada de un joven judío del siglo II y su contrapartida cristiana, el propio autor del libro, hacer que tomemos conciencia de la dificultad de establecer categorizaciones excesivamente rígidas en el tema de la identidad cultural y religiosa cuando hablamos de seres humanos reales y ayudar a percibir cómo no fueron, en cierto modo, unos tiempos tan distintos a los nuestros, donde hoy como ayer millones

de personas deben reconstruirse identitariamente en un mundo fluctuante y ninguno tenemos, afortunadamente, instrucciones claras para ello.

Volvamos, pues, con nuestro abandonado protagonista. Ya sabemos que no viste vaqueros ni tiene un teléfono inteligente, ni perfil de redes sociales, pero esto no hace que tenga problemas de comunicación, ni mucho menos.

Trifón como judío exiliado en este lado del Mediterráneo habla koiné, el griego internacional común en el Mediterráneo, no el griego culto de Platón o Jenofonte. El griego que permite cerrar tratos en los mercados, enterarte de las noticias del mundo en el ágora y, en su caso, leer o al menos entender las escrituras más sagradas de su pueblo: *La Tenakh*. Al menos en una versión internacional –la de los LXX– hecha en Egipto a petición del ilustrado Faraón greco-egipcio Ptolomeo II y de cuyos orígenes se cuentan historias asombrosas⁵. El griego koiné es la lengua con la que él puede entrar en contacto con los judíos de la diáspora repartidos por todo el Mediterráneo, pues ya Trifón no es capaz de leer o entender el hebreo, la lengua de sus mayores caída en desuso; pero por otra parte no es un problema, ya casi nadie es capaz de hacerlo, salvo algunos sabios intérpretes que tratan de reconstruir su identidad religiosa perdida tras el desastre del año 70 que destruyó el Templo de Yahvé y la capital, Jerusalén, donde Dios estableció su morada.

Por su procedencia –la Palestina romana– es muy posible que Trifón entienda y usara también el arameo, lengua franca del oriente mediterráneo que se extendía también hacia Siria, Armenia y el Este de Turquía. Será la lengua de los Talmudes, los Targumim y los Midrashim, los medios de reflexión y de identificación de los judíos orientales que en Yavné y Babilonia intentarán reconstruir la memoria de Israel. En cuanto al latín, la lengua de los opresores, del Imperio, es omnipresente en la legislación, la alta literatura, los monumentos y la administración, aunque es de difícil

⁵ Se cuenta que en su intento de compilar las palabras de los dioses de los diferentes pueblos, el faraón helenista Ptolomeo II Filadelfo (284-246 a. de C.) mandó que se recopilaran los textos sagrados de los hebreos, traduciéndolos al griego para su conservación y difusión. Para ello 72 sabios judíos venidos ex profeso de Jerusalén tradujeron simultánea y separadamente la obra y cuando pusieron en común sus traducciones observaron, asombrados, que el texto milagrosamente coincidía traducción por traducción. Tanto el número de sabios involucrados, múltiplo de 12, como el recurso a lo sobrenatural son rasgos necesarios para legitimar simbólicamente el texto y darle un cierto carácter normativo. Justino no dejará de transmitir esa historia a quien quiera oírla.

acceso para la mayor parte de las personas en el lado oriental del Imperio y que no reciben sino la educación que sus comunidades son capaces de darles. Probablemente, Trifón sólo sea capaz de reconocer expresiones sencillas y un cierto vocabulario que se impone penetrando en todas las lenguas de los pueblos sometidos a Roma: términos militares, nombres de cargos y funciones públicos, neologismos de todo punto necesarios para sobrevivir en un mundo marcado por las reglas del colonizador.

Por tanto, Trifón como muchos chicos mexicanos que cruzan la frontera de los EE.UU. y que hablan castellano, mixteca o náhuatl, entienden el inglés y se expresan en spanglish o como miles de inmigrantes norteafricanos que pueden relacionarse y entender francés, español, amazigh y árabe, es una persona que se reparte y se manifiesta simultáneamente en muchos registros culturales y lingüísticos simultáneamente. La lengua de su comunidad, la lengua de los opresores, la lengua de su religión, la lengua de sus ancestros... es un individuo mucho más poliédrico que lo que el término “judío” o “migrante” nos permite entrever.

Su propio ser queda oculto bajo la etiqueta de “judío” cuando un intérprete occidental contemporáneo se aproxima a la obra de Justino definiéndola como un enfrentamiento “bipolar” entre dos religiones o dos tipos de ortodoxia: cristianismo y judaísmo.

Es necesario, aquí, hacer un pequeño inciso para tratar un tema colateral: la realidad existente tras la figura de Trifón. ¿Existió realmente un debate entre Justino y un judío llamado u oculto tras el nombre de Trifón? A diferencia de otros textos de la literatura polémica judeo-cristiana es claro que este personaje no es un mero “figurante” para lucimiento del apologista. Pero ¿hay alguna realidad histórica detrás de la misma? Los expertos en la figura de Justino no se ponen de acuerdo como es algo habitual para nuestra desesperación.

Algunos intérpretes encuentran la proximidad de este nombre –Trifón– con la de Rabbi Tarfón algo más que una coincidencia fonética. R. Tarfón fue un maestro judío y activo polemista anticristiano perteneciente a la segunda generación de maestros de la Mishná, que es recordado, entre otras cosas, por su celo que le llevó a afirmar que quemaría los rollos de la Toráh escritos por “minim” (herejes cristianos) aunque estuviera escrito en ellos el nombre de Dios.

Por su carácter cortés y muy abierto, Trifón tiene poco que ver con esta figura histórica y hoy la mayor parte de intérpretes desestiman esta hipótesis. Además, Trifón no es un Rabino, más bien un laico (laymen)

interesado en la Ley, familiarizado con las escrituras y los métodos hermenéuticos de la época. Su mentalidad y lenguaje en la composición de Justino hacen de él un judío muy helenizado y con entrenamiento filosófico que, si bien acepta elementos de la tradición rabínica como su rechazo al carácter divino del Mesías al que considera sólo un hombre noble de estirpe real y notable moralidad, acepta que los paganos justos que no pertenecen a Israel se salven⁶, está abierto a la posibilidad de una deidad intermedia mostrando una apertura de mente muy notable y, por encima de todo, acepta hablar con herejes (Dial 38,1).

Trifón es ese tipo de judío que existió entre el rigorismo fariseo y el extremo helenismo de los amigos de Filón de Alejandría y que la pluma de Justino ha salvado del olvido de la Historia.

El mismo autor, Justino, tampoco podría presentarse a sí mismo durante el diálogo como “cristiano” a secas. Él, persona real en este caso, nació en Flavia Neápolis (la actual Nablus) en Cisjordania, la Siquem del antiguo Testamento⁷. De ser una ciudad más antigua que Jerusalén pasa a ser destruida, borrada y reescrita de nuevo, a la gloria del emperador Tito Flavio Vespasiano en el año 72 de nuestra era como ciudad nueva (neapolis). Como si se tratara de un palimpsesto escrito y borrado muchas veces, la propia identidad de Justino muestra este flujo y solapamiento de identidades. Afirma ser samaritano, aunque su familia es pagana de habla griega. Su padre y él mismo llevan nombres romanos: *Prisco* y *Justino* son nombres latinos, pero su abuelo tenía nombre griego: *Bacchus*, lo que en sus propios nombres nos permite ya rastrear las mutaciones culturales que la historia ha provocado en la región, de las monarquías helenísticas a la nueva situación en favor del poder de Roma.

Los nombres propios son un campo de batalla simbólico en muchas culturas dominadas o colonizadas pues expresan pertenencia a tradiciones o afán de innovación, adaptación a los cambios políticos o proclamación de independencia de la voluntad colectiva, baste recordar cómo, en el siglo XX, las olas de laicismo en la URSS o indigenismo en Latinoamérica afectaron a los nombres de las personas. Gentilicios como Guadalupe, Germinal, Vladimir Ilich, Yeltsin, Usnavy serán buenos indicadores de

⁶ *Dial. 19,1* donde Trifón expresa su perplejidad ante el hecho de que los cristianos acepten tormentos en nombre de Dios y, sin embargo, no asuman las prescripciones de la Ley.

⁷ Es citada 48 veces en la Biblia, fue demolida y reconstruida 22 veces ya antes del año 200 a.C. Fue la primera capital del reino de Israel.

cómo en cada momento el santoral, los ideales jacobinos, las utopías revolucionarias o las marcas comerciales dominan simbólicamente la comunicación y los valores en estos pueblos, llegando a un aspecto tan interior como los nombres con los que nos identificamos a nosotros mismos. Nombres duales como Simón–Petrus y Saulo–Paulus son ejemplos, bien conocidos para el lector cristiano, de lo que un cambio de nombre significa.

Justino no es tampoco un cristiano representativo, sociológicamente hablando, recibió una educación literaria y filosófica acorde a los elevados ideales de la cultura griega. No se limitó al dominio de las habilidades mnemotécnicas, retóricas y lingüísticas necesarias en ese sistema educativo, accedió a la *Paideia* basada en la formación intelectual que proporcionaban las principales sectas filosóficas de su época.

El empleo del término “secta” es intencional aquí, ya que es más preciso que el más actual de “escuela”, puesto que en aquella época ser neoplatónico, estoico o peripatético implicaba un compromiso mucho mayor que el meramente académico que nosotros asociamos con el de un estudiante con preferencias por una “escuela” o corriente de pensamiento concretas; suponía la adopción de todo un estilo de vida, de un régimen alimentario preciso, de vestimentas y de una moralidad extremadamente estricta que te diferenciaba de otros estudiantes o seguidores de otras “*filosofías*”. De hecho, será por su vestimenta como Trifón sea capaz de identificar a Justino entre la multitud, como un amante de la sabiduría⁸ (Dial. 1, 2).

Su mente, proclive al simbolismo religioso y la espiritualidad, le llevará de la filosofía a la búsqueda de un lenguaje que satisfaga esta demanda: De la escuela estoica pasará a la peripatética de los seguidores de Aristóteles, luego a los pitagóricos y finalmente recalará en el neoplatonismo como el esquema intelectual más afín a sus necesidades. Justino se hace cristiano desde el platonismo como un paso natural al percibir que “*existieron hace mucho tiempo ciertos hombres más antiguos que todos esos tenidos por filósofos, hombres bienaventurados, justos y amigos de*

⁸ El *pallium*, una pieza de tela cuadrada similar al *himatión* griego, no muy apreciado por la alta sociedad romana, fue sin embargo adoptado por filósofos y pedagogos como vestimenta. Llegó a llamar la atención de Tertuliano que le dedicaría un breve tratado: *de Pallio*, donde lo contraponen a la Toga, que él abandonará, por ser símbolo de la ciudadanía romana.

*Dios, los cuales hablaron inspirados por el Espíritu divino, y pronunciaron oráculos sobre lo porvenir, aquello justamente que se está cumpliendo ahora; son los que se llaman profetas*⁹.

Es esta descripción de su propia conversión un relato idealizado de las “bodas” entre la filosofía y el cristianismo o un relato preciso de un proceso de conversión espiritual. ¿Fue primero Justino un “temeroso de Dios”¹⁰, por su entorno samaritano, que se familiarizó con la literatura bíblica y luego dio el paso al grupo de seguidores de Jesús? ¿Fue su entrenamiento pitagórico y del neoplatonismo medio en las cosas espirituales las que posibilitaron su aproximación al cristianismo? ¿Fue el testimonio de la persecución y el martirio de los cristianos, su desdén por la muerte, su resistencia moral lo que le llevó a dar ese paso?

La escasez de testimonios independientes nos impiden establecer un juicio definitivo, pero su propio testimonio martirial al final de su vida nos conecta, sin embargo, con un mundo en el que las creencias estaban coimbricadas con decisiones existenciales mucho más radicales, a vida o muerte, de las que nosotros estamos acostumbrados en nuestra vida académica.

En el *Diálogo*, Justino comienza presentándose ante Trifón (*Dial.* 2-8) y ante nosotros con un “topos” o lugar común de la literatura de la época: una breve biografía de sus méritos y formación, una versión abreviada del “*cursus honorum*” de un intelectual de la época. Allí mostrará la legitimidad de su discurso¹¹, la garantía intelectual de su formación académica ante un espectador culto de la época y el carácter prodigioso que acompaña al proceso de su conversión.

Literariamente es, en realidad, una respuesta a la auto-presentación que Trifón ha hecho previamente¹² y del cumplido con el que le ha saludado al dirigirle la palabra a Justino.

⁹ *Dial.* 7,1.

¹⁰ El concepto de “temerosos de Dios” hace referencia a aquellos gentiles que, fascinados por el modo de vida judío o su moralidad, frecuentan sinagogas y se “asocian” a ellas tratando de compartir su estilo de vida, como simpatizantes o benefactores. Al no circuncidarse no pueden ser parte integrante de Israel, pero constituyen una zona de porosidad entre el judaísmo y su entorno pagano. Fue el “nicho de mercado” del cristianismo paulino.

¹¹ De modo similar Pablo hace en varias ocasiones breves recorridos autobiográficos que captan la benevolencia del lector (más bien auditor) de sus cartas, donde se auto-legitima tanto por su origen étnico, como por sus sufrimientos y logros o por la autenticidad de su conversión a Cristo.

¹² *Dial.* 1, 2-3.

Al dirigirse a un desconocido fuera de la red social familiar en el ámbito de la polis, su invocación como “filósofo” y su reconocimiento como persona estimable y que ha de ser tratada con respeto por el provecho de su trato, siguiendo el adagio latino de “*ambula cum bonis*”, despierta en el personaje de Justino una respuesta teñida de humor y de reconocimiento.

Ante una persona educada, Justino cita a Homero y replica a su saludo con el apelativo de “oh el mejor de los mortales”¹³.

Con esta distendida respuesta, dos desconocidos en el mundo antiguo han establecido una interacción satisfactoria para ambos que muestra los códigos de respeto y de formal informalidad propios de la cultura helénica de su tiempo, entre personas de un cierto nivel cultural.

En una sociedad altamente jerarquizada y clientelar, como la del Imperio Romano, el talante animoso y distendido del encuentro entre ambos facilitará literariamente los discursos que vendrán a continuación y, simultáneamente, nos introduce en una dimensión dialógica que, aunque no esté exenta de reproches y disensos, garantizará el respeto y la comunicación entre iguales. Los códigos de reconocimiento por sexo, clase social, posición dentro del sistema y afinidades propias de hombres libres han funcionado correctamente y la conversación podrá tener lugar en buenos términos.

Trifón y Justino se reconocen, pues, mutuamente en una tercera identidad –ni judía ni cristiana– al margen de su judeidad para uno o su pertenencia a un grupo de seguidores de Jesús para otro. Ellos son “filósofos”, ciudadanos de una polis ideal de amantes de la sabiduría. Comunidad situada por encima de las luchas identitarias, de las pasiones mundanas que afectan a las multitudes y de las ansias de los humanos que aún no han liberado sus conciencias del lodazal de lo corruptible y lo mundano. La búsqueda de un lugar apartado del ruido y el tráfago es, simbólicamente, la separación o forclusión, por utilizar un neologismo del psicoanálisis, de los “otros”, de los no-filósofos. Esta expulsión simbólica sirve para garantizar un espacio libre de comunicación, este ámbito común le es negado en varias ocasiones a los compañeros de Trifón que, con su ruidosa actitud y sus carcajadas, se auto-excluyen varias veces de la conversación y, como al resto del mundo con sus ocupaciones y cuidados, se les relega para que no interrumpen¹⁴.

¹³ *Dial 1,3.*

¹⁴ *Dial 9,2- 10,3.*

El escenario está dispuesto con precisión casi litúrgica para el encuentro de dos almas gemelas en búsqueda de la verdad.

El *Diálogo* no es el discurso apoloético de un cristiano defendiendo su culto ante unas autoridades imperiales, ni la exhortación a personas de tu propia comunidad perseguidas o amenazadas y sobre las que tienes ascendiente por tu dignidad simbólica, ni la arenga durante un enfrentamiento en el contexto de un conflicto entre grupos religiosos propios de un pogromo o un intento de linchamiento. Sin llegar al lirismo nostálgico de *las Noches Áticas* de *Aulio Gelio* o de *los diálogos de Cicerón* con la celebración de la amistad por parte de varones libres, ciudadanos llenos de grave dignidad y en un entorno relajado que no amenaza su *gravitas* como es el del *Symposium*, Justino logra crear una atmósfera socio-literaria de auténtica sinceridad en la discusión de los problemas y consigue que los personajes estén dotados de honesto reconocimiento el uno por el otro, algo de lo que en muchas ocasiones los cristianos no hemos estado muy sobrados en nuestras relaciones con el pueblo de Israel.

Justino viajará con Trifón por todos por todos estos lugares comunes para trenzar un fondo donde pueda establecer el diálogo y, como en un tapiz, generar la trama donde poder dibujar a los personajes y trazar sus argumentos.

Dispuestos, pues, los personajes, no podemos en los límites de este trabajo hacer un análisis pormenorizado del desarrollo del diálogo. Nos centraremos en los elementos culturales de la identidad como propuesta para interpretar desde ellos muchos de los problemas que son planteados en esta extensa obra: interpretación de la escritura, uso de los símbolos, precisión de la figura del mesías, observancia y validez actual de la Ley, destino del pueblo judío tras la resurrección de Jesús, la polémica de la elección, etc...

Como no podemos analizar una por una estas discusiones, antes bien trataremos de sugerir que la problemática de la identidad o, a la inversa, el cruce de identidades problemáticas nos conminan a aplicar un correctivo a muchas de nuestras afirmaciones sobre las relaciones entre judaísmos y cristianismos en esta época. En la segunda parte de este trabajo procederemos a intentar rastrear al lector modelo¹⁵, a quien este texto estaría

¹⁵ La expresión "*Lector Modelo*" hace referencia a su uso por el semiótico Umberto Eco en su obra *Lector in Fabula. Lumen. Barcelona. 1987*. Todo texto está incompleto y remite a un tipo de lector al que éste va dirigido. La conformación de los elementos del tex-

dirigido para poder valorar su intencionalidad general y someterlo, en la tercera, al análisis de tres proyectos de la Crítica de la Religión de nuestro siglo XXI.

Segunda Parte: Lector Modelo y Apropiación Cultural

Nuestra insistencia en introducir la perspectiva de la identidad cultural en el análisis de los textos viene motivada, fundamentalmente, porque creemos que puede ser un adecuado correctivo para evitar ciertos anacronismos interpretativos y el riesgo de simplificaciones excesivas por parte del lector contemporáneo.

En el *Diálogo de Trifón* es muy fácil para el lector contemporáneo asumir que la conversación se establece entre un judío y un cristiano y, de este modo, proyectar en ambos unas identidades “cerradas”, aquellas que actualmente identificaríamos como tales: un judío y un cristiano platónicamente perfectos, representantes ambos de los valores identitarios de sus respectivas comunidades y, así, deslizar la comprensión del texto a un conflicto entre dos ortodoxias o cuerpos doctrinales perfectamente definidos.

Planteado así, el texto estaría escrito para nosotros. Personas instaladas en un momento de la historia de las religiones –el s. XXI– en el que cristianismo y judaísmo se perciben a sí mismas como entidades completamente diferenciadas y excluyentes. Así, tal y como nosotros efectuamos la lectura desde el presente, percibimos este texto como si formara parte de una “literatura de combate” que, dirigida al enfrentamiento interreligioso, aporta un argumentario anti-judío a los lectores cristianos para su uso en sus hipotéticos o reales enfrentamientos con la comunidad judía. Encuadraríamos el *Diálogo* en el marco de un género panfletario más o menos antisemita que, según nuestra sensibilidad, nos avergonzaría o nos reforzaría en la misma. Hoy, en una época post-Auschwitz, nuestro antisemitismo es poco correcto políticamente y la crítica textual cristiana se

to requiere de unas capacidades interpretativas que el autor presume en su lector. Así, un libro dirigido a niños tiene un léxico, referencias y estructuras semánticas diferentes a las que necesitaría uno dirigido a seguidores de un grupo religioso, al público general o a una comunidad académica. En el ámbito de la exégesis neotestamentaria, el que se traduzcan y expliquen, o no, ciertas expresiones del arameo permite a los expertos aventurar el lugar de origen de la composición del texto, la comunidad a la que va dirigido, o sus interpolaciones, su autenticidad, etc.

ha visto influida en estos últimos 70 años hasta tal punto que intentamos, por todos los medios, matizar el enfrentamiento y limar asperezas.

Visto así, el texto aparecería mostrando a dos personajes como si de un duelo de acorazados antiguos se tratara, cada uno –perfectamente artillado– arrojaría sobre el otro lo mejor de su armamento doctrinal, sus citas de libros sagrados, su liturgia y sus costumbres ancestrales. Por tanto, un diálogo de sordos o una presumible fácil victoria del bando al que pertenece el autor del texto. Así, hasta hace bien poco, era como se planteaba la lectura tradicional del Diálogo.

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. ¿Cómo esperaba Justino que fuera leída su obra? Nuestra visión no es válida para su época y una *Apología* puede no ser una simple defensa ante el extraño, sino una propaganda activa para consumo interno en una comunidad, y un *Diálogo* que por su parte, muestra identidades mucho más permeables y sutiles de lo que los términos “judío” o “cristiano” pueden, aparentemente, contener. Judíos y cristianos mantuvieron hasta bien entrado el siglo IV relaciones extremadamente fluidas, hasta el punto de que, según qué lugares, podían frecuentar y compartir espacios de oración y liturgias.

¿El texto de Justino expresa una situación real de conflicto? ¿O trata de provocarlo? ¿Vive de una hostilidad a la que trata de dar un cauce filosófico y civilizado? ¿O se limita a dar munición a uno de los bandos con la intención de ganar la batalla?

¿O, por el contrario, está enseñando a los miembros de su comunidad a familiarizarse con los textos más problemáticos de la tradición judía? ¿Es este texto una obra de iniciación en la hermenéutica textual de la literatura sapiencial, profética y legal judía para uso de los seguidores de Jesús? ¿Un curso acelerado en capacidades *haggádicas* y *halájicas*¹⁶ para cristianos de cultura helenística?

Nos daremos mejor cuenta de ello si reparamos, como hemos hecho en la primera parte del trabajo, en la compleja composición de los personajes del diálogo y en segundo lugar nos preguntamos por el destinatario de la obra, el lector modelo a quien esta va dirigida: tenemos un duelo dialéctico, un combate retórico, una exhibición de arte hermenéutico

¹⁶ Haggadá (narración) y Halajá (cuerpo de leyes) forman la división tradicional de la sabiduría judía. Los textos sapienciales y narraciones y el cuerpo de leyes extraído de la Toráh escrita y oral.

entre dos personajes que representan puntos de vista rivales. Sí, en efecto, pero ¿para quién se han construido los personajes? ¿Ante quién se representa este duelo? ¿A quién va dirigida esta danza de argumentaciones y réplicas?

Tenemos por un lado a un “judío” aunque no del todo ortodoxo, desobediente de ciertas normas de su propia comunidad –confiesa haber leído libros de los herejes (*minim*)–, fascinado por la filosofía griega con la que se muestra no solo capaz de interactuar –admira el dominio de sí, la templanza y la constancia que proporciona–, sino con la que expresa su propia judeidad, su necesidad de conocer mejor a Dios, y simultáneamente un judío interesado con sinceridad en explorar aspectos marginales de su fe, dialogando con un cristiano, para encontrar un nuevo centro interpretativo de su propia vida religiosa y de su identidad que actualmente está en crisis –se planta ante el desprecio y las carcajadas de sus amigos y le pide a Justino que exponga su fe–.

La complejidad de este retrato excluye la simplificación de un conflicto entre bandos e identidades frontalmente enfrentadas. Esta complejidad llama a una complicidad por la que el otro puede ser persuadido y seducido por su “elan” filosófico común con el de su rival cristiano en la búsqueda de las verdades divinas. Persuadido y seducido, también, por su respeto a las escrituras que ambos comparten y en las que se expresa el mensaje de salvación. Finalmente, persuadido y seducido por la necesidad de sobrevivir en un mundo pagano que aliena al ser humano, impone unos valores de ansia de poder, dominio del débil y de depredación moral imposibles de asumir desde la antropología bíblica.

Estamos en un escenario donde es posible la fluidez, donde cristianos y judíos se reconocen en lo común y pueden –aunque sea teóricamente– cambiar de bando, pues los flujos no están encauzados y no hay auténticos “bandos” en el sentido en que hoy los entenderíamos.

No es un diálogo de cristianos con paganos y heréticos en una situación de cristiandad como la del siglo XIV en Occidente, durante la Edad Media, donde los apologistas cristianos trataban de destruir la alteridad de un judaísmo pertinaz resistente a la asimilación y los judíos luchaban –literalmente– por la supervivencia de su mundo en guetos. Aquí, el lector modelo medieval sería una persona perfectamente integrada en un marco cultural predominantemente cristiano y que recibe un mensaje positivo sobre su identidad y unos argumentos que refuerzan la misma, dejan-

do a aquellos que no comparten esta misma identidad como sujetos marginales, irracionales o moralmente cuestionados.

Aquí, tanto cristianos como judíos, tratan de sobrevivir como sujetos oprimidos en el interior de una maquinaria cultural que les trata como sujetos colonizados –*IUDEA CAPTA* se lee en las monedas de la dinastía Flavia– una época en la que ambas culturas son minorías sometidas, en la que el número de cristianos es, demográficamente, muy inferior todavía al de judíos y ambos, una gota dentro del cosmos imperial. Es una época en la que para ambas comunidades, y especialmente para la judía, su identidad está en proceso de reconstrucción: su capital destruida por segunda vez y a la que una vez reconstruida tienen vetado su acceso, se han imposibilitado para siempre los sueños mesiánicos, sus prácticas y costumbres ilegalizadas...

Los judíos deberán re-definirse como nunca lo habían hecho desde la época del exilio, deberán pasar de ser una religión del templo a una religión del Libro, pasan de ser un pueblo que habita una tierra sagrada a un pueblo de pequeñas comunidades sinagogales que viven repartidos por la diáspora. Del sacrificio cultural reglado a la interpretación minuciosa de la Toráh.

Enfrente, un “cristiano” que se expresa y debe manejarse con un canon escriturístico judío muy complejo que comparte con sus rivales y es incomprensible y bárbaro para la cultura dominante. Un sujeto que se autodefine como filósofo en el sentido helenístico del término – recordemos que va vestido como tal–, que deberá asumir un tesoro religioso y cultural completamente extraño para él –el de la Biblia hebrea– y que debe enfrentarse a otros cristianos que como él creen en Jesús, pero o rechazan su estilo de vida (como los cristianos judaizantes y ebionitas) o rechazan la revelación manifestada en dichos textos (cristianos marcionitas y gnósticos) como obra del mal en la Tierra.

De entrada, como no nos cansamos de repetir, estamos lejos de “tipos” o “topoi” literarios. No son personajes fáciles con nombres como Simplicio o Teófilo, que muestran directamente la función que van a realizar en el diálogo: ser el discípulo dilecto o un “tonto útil” para mayor lucimiento retórico del autor o para mostrar escalonadamente los contenidos de una doctrina que refleja de forma serena y límpida la identidad de un grupo.

Justino ha creado a ambos a partir de su experiencia. Son personajes con perfiles muy complejos. Esta complejidad no es un mero artificio lite-

rario que el autor compone para dar verosimilitud a una escena ficticia y hacerla pasar por un diálogo real en el sentido periodístico de autenticidad o realidad dramatizada que hoy manejamos. La complejidad de los personajes responde a un escenario de identidades fluidas, el del siglo II de nuestra era, donde para Justino su propia reflexión sobre la identidad cristiana implica replantearse directamente la validez y legitimidad de las escrituras hebreas en un escenario en el que el canon está aún muy lejos de ser una realidad para los seguidores de Jesús¹⁷.

El mundo textual en el que se van a mover estos personajes está marcado por influencias de corrientes gnósticas, judaizantes y apocalípticas en las que estos mismos libros sagrados tendrán interpretaciones muy diversas: para unos –los gnósticos– no solo no son dignos de ser vistos como palabra de Dios, sino que son interpretados como la voz de “Aiones” o divinidades intermedias hostiles a la liberación del ser humano, para otros –los judaizantes– su autenticidad se dirige a la antigüedad del pacto de Dios con su pueblo y suponen allí la máxima legitimidad discursiva posible, para otros –grupos– expresan, por el contrario, acontecimientos por venir y dibujan un cuadro, a veces sombrío, a veces esperanzado de un futuro quiliástico.

Justino deberá mantener un delicadísimo equilibrio de legitimación y deslegitimación de estos textos: abrazarlos como profecías de Dios y, simultáneamente, someterlas al análisis crítico y a veces despiadado que resitúa su significado en clave profética de anuncio de Jesús el Cristo y no, como hacen los judíos, como textos referidos a Israel como “ethnos”, como pueblo elegido en el sentido cultural del mismo. Un mundo en el que un judío es para un cristiano un rival, un compañero de infortunio, el guardián de una religiosidad a derribar, el hermano en la recepción de un mensaje de Dios, un duro perseguidor y, también, un marginado social, cuando no perseguido, como él mismo.

Estos personajes responden a estos cruces de frontera, inadvertidos, clandestinos, ilegales en ocasiones, contrarios a normas, facilitadores de mestizajes y de hibridaciones contra natura (recuérdese la imagen de S. Pablo y su metáfora del injerto de la rama de olivo silvestre Rom. 11, 22-24), pero siem-

¹⁷ Irónicamente serán los cristianos seguidores de la interpretación gnóstica de Marción quienes primero establecerán un canon de las Sagradas Escrituras y no la ortodoxia eclesial en la que inconscientemente pensamos desde la comodidad de nuestra época.

pre fértiles. Es para ellos para quienes fue escrito este texto y el lector que se esconde bajo el nombre de Marco Pompeyo a quien va dirigido el diálogo¹⁸.

El texto de *Dialogo con Trifón* es, pues, el espacio de intersección de tres culturas e identidades que confluyen en un marco de conflicto: el cristianismo de Justino que arrastra sus propias sub-identidades en formación y pugna, el judaísmo de Trifón con sus luchas internas y sus propias sub-identidades y el helenismo imperial que sirve de marco y coacciona sobre ambos en su lógica de dominación.

Todos los conflictos que aquí se expondrán deben leerse, esta es nuestra propuesta, en clave de identidad: ¿qué significa ser fiel a Dios? Ésta es la razón de ser seguidores de Jesús o miembros de Israel, la fidelidad a un Dios trascendente en el seno de una sociedad, la romana, que niega dicha experiencia y trata de sofocarla, asimilándola y traduciéndola a sus categorías culturales o sofocándola y reprimiéndola cuando esto no es posible.

Los textos y las prácticas son remitidos en última instancia a este hecho. ¿Valen de algo la circuncisión o las prácticas lustrales judías? ¿Es necesario observar las prácticas dietéticas o podemos comer de lo sacrificado a los ídolos? ¿El bautismo sustituye a la mutilación sexual o deben mantenerse ambos? ¿Ser judío es incompatible con ser cristiano o éste es una forma más auténtica de profundizar en aquél? ¿Qué significa todo esto en un entorno de paganismo que nos acultura y trata de asimilarnos?

El texto del *Diálogo con Trifón* vuelve una y otra vez sobre este tema con una prolijidad que agota al lector contemporáneo, precisamente porque ella no es problemática para nosotros; pero sí lo era y mucho, hasta el punto de hacer peligrar su propia supervivencia identitaria para el judío, el seguidor de Jesús, el helenista, el judaizante, el sometido a la aculturación, la persona que vivió la intensidad de aquella época.

Aquí puede en cierto modo ayudarnos la moderna antropología con el concepto de “*apropiación cultural*”. Este concepto expresa el proceso que ocurre cuando una cultura –habitualmente dominante– asume y se apropia de símbolos, conceptos y expresiones de otra –habitualmente dominada–. Este saqueo cultural no es exclusivo de nuestros tiempos y los obeliscos egipcios en las plazas de Roma, la adopción del griego como lenguaje y estética culta por parte de la aristocracia latina o el interés por las religiones “bárbaras” de Irán o Asia menor en todo el Imperio son buena muestra de ello.

¹⁸ *Dial 141,5.*

El judaísmo trató de ser asimilado por la cultura imperial del s. II en los modos en que ella habitualmente lo hacía. Asimilar el culto de forma paternalista en el Panteón de la Tríada Capitolina, bajo la tutela del llamado Culto Imperial, financiar y controlar las prácticas religiosas como religión cívica y como extensión de su política colonial, para emplearla como herramienta de control simbólico de la población. La historia de la resistencia del exclusivismo judío y sus juegos de supervivencia para tener un trato especial por parte de las autoridades bajo los distintos emperadores no importan aquí, la situación en el s. II era crítica hasta un punto de no retorno¹⁹.

El cristianismo, surgido del entorno de judaísmos de la época del Segundo Templo, al enfrentarse al helenismo experimentó y realizó –también– sus propias apropiaciones culturales.

Cuando los cristianos provenientes del helenismo se encuentran con la literatura judía ciertos grupos –marcionitas– la rechazarán y se encontrarán más cómodos vinculando el mensaje cristiano con esquemas gnósticos o neopaganos proporcionados por el entorno helenístico. Mutilarán y seleccionarán aquellos textos donde el “sabor judío” sea incompatible con su visión de la redención universal helenística. El Cristo cósmico es una ruptura con la tradición judía y nos proyecta a una dimensión universal que trasciende los límites de Israel.

Otros cristianos, procedentes del judaísmo, no considerarán el mensaje de Jesús como algo extraño a la cultura judía, sino como una renovación y un ahondamiento de ella y de las promesas de Yahvé a su pueblo. La consumación y cumplimiento de todo lo que fue prometido en las escrituras. No sólo no habrá conflicto entre judaísmo y cristianismo, sino que las normas judías siguen teniendo la misma validez de siempre: marcar la identidad de aquellos que son fieles a Dios. Jesús es, ante todo, el Mesías anhelado.

Para otros grupos de seguidores de Jesús, la opción paulina de simultaneidad permitirá la coexistencia de un Israel fiel a su Ley –ya que Dios siempre cumple sus promesas– y un nuevo pueblo mesiánico injertado en el viejo árbol, liberado de la Ley pero salvado por su fe en el Cristo Cósmico. Esto supondrá una relectura de toda la Tenakh en clave cristo-

¹⁹ Aun así, la mera existencia de grupos de “temerosos de Dios” atestigua que la permeabilidad y la convivencia fueron posibles y fructíferas, al menos en algunas zonas del Imperio.

lógica, tal vez la operación de apropiación cultural más ambiciosa realizada por el cristianismo. Los cristianos procedentes de la gentilidad podrán convivir con aquellos que, procedentes del judaísmo siguen fieles a la Ley, sin necesidad de aquellos “ritos de paso” que marcaban la frontera identitaria de Israel: circuncisión, tabúes alimenticios, etc.

Otros grupos cristianos, como el del propio Justino, tolerarán a esos judíos seguidores de Jesús, pero les prohibirán todo proselitismo entre los suyos. Con la vista puesta en un universalismo heredado del platonismo, las diferencias étnicas y culturales son incompatibles con la filosofía divina y, restos de un pasado inasumible, serán re-interpretadas para encajar en un modelo mucho más amplio de asimilación cultural: una iglesia universal que refleje el plan divino por el que se arrebatarán al Israel étnico y cultural sus atributos y su primogenitura y se los apropiará la nueva comunidad, el nuevo y auténtico Israel.

Justino forzará la interpretación escriturística de los textos judíos en un doble movimiento: apropiación cultural y construcción de una nueva identidad. Así surge el lector modelo de este texto: Un cristiano que puede y debe asumir la tradición textual judía en comunicación con el mensaje evangélico, pues este no sería comprensible sin aquél. Pero un cristiano que no debe desplazarse al ámbito del judaísmo pues, en realidad, éste ya no es válido como expresión de la Alianza con Dios. Este cristiano puede mantener y mantenerse en sus variables culturales no judías provenientes del helenismo ya que el mensaje de Dios se dirige a todos los seres humanos en un “nuevo Israel” que se construye no en torno a la circuncisión y la Ley, sino en torno a la figura de Jesús y la fe de sus seguidores.

Israel ya no está en Israel, sino que se ha desplazado a una nueva realidad no basada en la sangre, la lengua o la cultura: es una comunidad de fe en el Resucitado.

Los textos bíblicos más difíciles de acomodar a este proceso de apropiación cultural serán reinterpretados en clave profética sobre acontecimientos de futuro, son desactivados en su “judeidad” y re-valorizados en función de su sentido cristológico, fundando una nueva identidad, una nueva comunidad y un nuevo “pueblo santo”. Ése es el verdadero enfrentamiento del *Díálogo*.

Planteada la perspectiva identitaria y descubierto el lector modelo que subyace al texto, llega el momento de someter el texto al escrutinio de la crítica contemporánea.

Tercera Parte: Análisis crítico contemporáneo, violencia y religión

La sociología religiosa contemporánea ha generado ciertas estructuras comprensivas las cuales, aunque en ocasiones puedan suponer una simplificación excesiva y deban ser empleadas con cierto cuidado, son ineludibles para el análisis crítico de la religión; traeré aquí al lector tres de ellas: la teoría del estrés y la transcendencia en Peter Sloterdijk, la distinción entre Religiosidades Primarias y Secundarias de Theo Sundermeier y el concepto de Anti-religión (Counterreligion) en Jan Assmann.

Estos tres conceptos aunque provenientes de áreas diversas del análisis social y antropológico tienen en común la observación de la identidad religiosa desde categorías pretendidamente objetivas, externas a la auto-determinación del creyente. ¿Serían, pues, aplicables al conflicto identitario entre Justino y Trifón que nos ha ocupado?

1. Trifón, Justino y los aceleradores de estrés

El filósofo y ensayista alemán Peter Sloterdijk, desde una fecunda síntesis de aportaciones provenientes del psicoanálisis, el análisis cultural al estilo de la Escuela de Frankfurt, la genealogía de la moral nietzscheana y técnicas de psico-dinámica inspiradas en las filosofías orientales, emplea conceptos siempre novedosos para su crítica de la religión. Me remitiré aquí al estudio fácilmente accesible para el lector español titulado *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*²⁰.

En este estudio, Sloterdijk somete a análisis las complejas relaciones existentes entre judaísmo, cristianismo e islam y busca, en su común raíz monoteísta, una estructura simbólica y comunicativa responsable, junto al comunismo (como modelo de religión atea y secular), de una infame historia de violencia y de persecuciones en nombre de un universalismo ofensivo basado en el concepto de verdad trascendente. Esta obra, escrita en 2007, refleja el clima intelectual posterior al 11-S y el efecto del terrorismo de inspiración religiosa en una conciencia intelectual europea –laica y liberal– que había dado por amortizada a la religión como un arcaísmo folklórico y para la que el máximo de intransigencia hasta el momento había sido la moral sexual del pontificado de S. Juan Pablo II. La llamada

²⁰ SLOTERDIJK, P. *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*. Siruela. 2007.

Guerra contra el Terror lo cambió todo y la religión volvió al primer plano de la vida intelectual reactivando críticas virulentas y defensas apasionadas.

Para el filósofo alemán una de las causas del carácter psico-dinámicamente violento de las religiones monoteístas es el *estrés psíquico* y la ignorancia de sus causas.

Según su análisis, los miembros de la especie *Homo Sapiens* sobreactuamos en situaciones de estrés hasta el punto de atribuir el origen del mismo a factores externos a nosotros mismos. Esta externalización del estrés nos hace creer que es debido a causas ajenas a nosotros, conscientes e intencionales: Una voluntad divina, agentes sobrenaturales, dones de lo alto, demonios, etc. Estos elementos nos afectarían y nos volverían proclives a creer que somos receptores de mensajes procedentes de la divinidad. Las revelaciones marianas en el cristianismo serían una buena muestra de ello, así como los mensajes proféticos de la Biblia hebrea o los mensajes del ángel Gibrel al profeta Muhammad. Este “entusiasmo”, literal y etimológicamente *en-theos* –*un dios dentro de nosotros*– nos proyectaría a una relación vertical con potencias psicológicamente extrañas o misteriosas para el sujeto que las vive.

Los rituales religiosos y los textos sagrados leídos una y otra vez tendrían como función institucionalizar este estado psicodinámico y convertirlos en un vehículo de control social.

En situaciones de crisis, persecución o guerra, este estrés se dirigiría *hacia afuera* para interpretar la situación que el grupo está experimentando (en nuestro caso la destrucción del Templo de Jerusalén, la diáspora del pueblo judío, la clandestinidad de las primeras comunidades cristianas, el miedo a la persecución imperial, etc...) y permitirle una representación de los extraños como agentes del mal.

Simultáneamente *hacia adentro* genera una presión hacia la unidad (herejías, disensiones en el seno de la comunidad, grupos rebeldes, traiciones, anticristos, etc...) y permite al grupo una psico-dinámica que le ayude a resistir la persecución, el martirio, la traición y les dé conciencia de estar siendo sometidos a “pruebas” por parte de la divinidad.

Visto así el *Diálogo*, como obra literaria, sería un *acelerador de estrés* en el seno de la comunidad cristiana. Escrito para intensificar las diferencias entre los miembros de la comunidad que aún simpatizarían cultural o simbólicamente con el judaísmo y, de este modo, aislarlos del conjunto (muy pequeño en esta época) de fieles a la nueva religión. Al escribir este

libro trata de promover un proceso de exclusión (*foreclosure*). Justino aceleraría un proceso por el que el antes pariente y amigo se vuelve, ahora, extraño y enemigo, reforzando la “psicosis” del grupo y generando una nueva identidad más reforzada.

Algunos textos del Evangelio de Juan especialmente antijudíos, las cartas a él atribuidas o el libro del Apocalipsis, en la literatura canónica, habrían sido escritos con esta intención. La Epístola a Bernabé y el propio Diálogo de Justino, en la literatura del s. II, serían ejemplos de este tipo de “aceleradores de estrés” tendentes a quemar puentes ente ambas comunidades.

Por parte judía tendríamos el mismo proceso en sentido contrario. Como si se tratara de un espejo, la *Birkhat ha-minim* o “bendición de los herejes” es su equivalente en la comunidad judía que se está reconstruyendo tras la destrucción de Jerusalén. Su atribución a Samuel ha-Katan, un sabio de la generación de los tanaítas en las dos últimas décadas del s. II bajo el patriarcado de Gamaliel II en Yavne y la identidad precisa de quiénes sean esos “herejes”, aunque discutida por los especialistas, no es relevante aquí. El clima de desconfianza creciente posterior a la destrucción del 70 AD y a la de 132-135 AD motiva el empleo de estos mecanismos de aceleración de estrés. La convivencia normal y normalizada hasta ese momento se torna en algo que debe ser maldecido, sentido como intolerable, nombrado como abominación ante el Señor y ritualmente marcado en las ceremonias.

En este caso, la bendición-maldición es un mecanismo de “outing”, anglicismo que describe el proceso por el cual una persona es desenmascarada en su identidad ante un grupo. Originalmente empleada en el mundo de la subcultura homosexual, cuando se revelaba la orientación sexual contra la voluntad de una persona, aquí el propósito es el de hacer imposible a un “judío seguidor de Jesús” permanecer en las ceremonias ya que debe responder “Amén” a una maldición específicamente dirigida a él durante la Amidah, la oración central de la liturgia sinagoga judía. La alternativa a una auto-maldición sería callar ante el grupo o marcharse, con lo que el hereje se auto-excluiría.

Por tanto, podríamos valorar en su conjunto al texto y sus personajes dentro de este tipo de estructura comunicativa: los aceleradores de estrés entre comunidades, asumiéndolo sin tener que admitir toda la carga teórica de este concepto de Petr Sloterdijk (en este autor llega a tener casi el peso de una prueba de la inexistencia de Dios).

2. Trifón y Justino: diálogo de conciencias en la *Experiencia Religiosa Secundaria*²¹

Theo Sundermeier²¹ (1932) es un teólogo protestante alemán experto en el análisis de religiones. Su distinción entre dos tipos de experiencia religiosas: la Experiencia Religiosa Primaria y Secundaria sería parcialmente aplicable aquí. Para el teólogo alemán, las experiencias religiosas pueden secuenciarse en dos niveles:

La Experiencia Religiosa Primaria es la propia de las sociedades tribales primitivas que evolucionan entorno a una única lengua, una única comunidad y en una única cultura. A este tipo pertenecerían, aparte de las anteriormente dichas, las religiones de Egipto, Babilonia y Grecia y Roma, en general, politeísmos.

Este nivel de religiosidad se centra en ciclos cúlctico-litúrgicos y en divinidades de la naturaleza en torno a los que gira la vida social del grupo. No son muy fecundas en cuanto al desarrollo de la interioridad ética y aunque poseen una fuerte identidad simbólica no tienen problemas en asimilar culturalmente cultos extraños, percibiéndolos como variaciones de una misma realidad cultural. Para un romano de la época de Augusto o Vespasiano, los dioses egipcios o de Asia Menor eran perfectamente compatibles con sus divinidades: Zeus, Amón, la divinidad de los estoicos o el mismísimo Yahvé judío podían ser intercambiados culturalmente e integrados en un Panteón global, puesto que en realidad serían diferentes concepciones locales de una realidad trascendente. La incomprensión de los romanos del exclusivismo judío tendría aquí su raíz.

Su visión de las demás religiones del mundo es la de una *aculturación sincretista*. Asume y tolera la existencia de otras religiones desde sus categorías culturales, asimilándolas en su “supermercado cultural”.

La Experiencia Religiosa Secundaria, según Sundermeier, se da en las religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam. Aquí se dibuja un panorama completamente distinto. Son religiones que parten de un acontecimiento de revelación, una irrupción de lo trascendente en la historia.

²¹ Aún no traducido al castellano, hay una exposición sucinta, en inglés, de su planteamiento en la Introducción de ASSEMANN, J. *The Price of Monotheism*. Stanford. Stanford University Press. 2010. pp. 1-4 y en pp. 109 y ss. También su obra, en alemán, SUNDERMEIER, TH. *Religion – was ist das: Religionswissenschaft im theologischen Kontext*. Frankfurt. Otto Lembeck. 2007. pp. 38 y ss.

Su visión es totalizante: un libro, un Dios (con la excepción del Budismo que se incluiría aquí) y una cosmovisión de tipo exclusivista.

Estas religiones ven a las del primer tipo como “paganas”, “idolátricas”, “supersticiosas” y se perciben a sí mismas como la única religión posible. Su dimensión política es capaz de trascender cualquier tipo de frontera lingüística, racial o cultural y se consideran con vocación universalista y misionera. Se separa de la cultura y pretende trascenderla.

Su visión de las demás religiones del mundo es la de una *aculturación antagonista*. Asume la existencia de otras religiones como idolatría en un contexto de enfrentamiento.

¿Podemos aplicar directamente este modelo a la caracterización de la obra, el lector modelo y los personajes del Diálogo con Trifón?

En principio la respuesta sería negativa, pues el modelo de Sundermeier nace de la experiencia del diálogo intercultural y la crítica postcolonial propias de los siglos XX y XXI, en la que el cristianismo y las otras religiones monoteístas (salvo el judaísmo, tal vez) tendrían una tradición centenaria de dominación imperial sobre otros pueblos, religiones pues de colonizadores (Europa y EEUU). Por el contrario, las religiones del primer nivel de experiencia religiosa serían la expresión simbólica de meras culturas locales, social y tecnológicamente atrasadas, la expresión de los colonizados (África, Asia, etc.).

En el siglo II la situación sería la inversa, tanto el judaísmo como el cristianismo son religiones o cultos de sociedades dominadas, de los “perdedores” de la historia y de los marginados, meras supersticiones en el sentido latino del término, expresiones religiosas que ofenden por darse al margen de la religión civil del Estado Romano. Como hoy sabemos por el privilegio de la perspectiva histórica de dos mil años, las tornas se invertirán y hoy asociamos el politeísmo a modelos simbólico-religiosos de sociedades “atrasadas”, colonizadas o en riesgo de aculturación.

Sin embargo, podríamos considerar desde esta perspectiva el *Diálogo con Trifón* en relación a las *Apologías* del mismo autor. El Diálogo, dirigido a judíos y cristianos, aparecería –según esta interpretación– como un texto en el que dos personajes pertenecientes a experiencias religiosas de segundo nivel logran, pese a sus diferencias, comunicarse eficazmente, mientras que en el caso de *las Apologías*, dirigidas a paganos situados en el primer nivel de experiencia religiosa, el monoteísmo radical debe auto-explicarse, con la tarea de cambiar radicalmente la forma en que las gentes paganas pensaban lo divino.

La tarea del *Diálogo*, si aplicamos la hermenéutica de Sundermeier, consistiría en una exacerbación del carácter monoteísta de la experiencia religiosa de segundo nivel: separar al Dios hebreo –el Yahvé bíblico– de su sustrato judío étnico y cultural y proyectarlo como una religión universal no dependiente del entramado institucional, lingüístico y cultural de la sociedad judía de la Palestina romana. El objetivo: constituirlo en un sistema autónomo que, emancipado de todas esas circunstancias, trascienda las fronteras y las identidades políticas y raciales de cualquier grupo.

Paradójicamente el cristianismo acabará conformando al judaísmo con el modelo de la alteridad pagana al resistirse, éste, al proceso de aculturación antagonista propio de este tipo de experiencias religiosas que se produjo al ser el cristianismo elevado a religión del Imperio Romano. El otro judío es visto, así, como rival cuya cultura religiosa debe ser cuidadosamente seleccionada, interpretada y transformada por la experiencia religiosa de segundo nivel que se “enriquece” al poseerla. Todo el conflicto interpretativo se desplazaría a una operación en tres fases: en primer lugar “apropiación cultural” de las tradiciones y símbolos del conquistado, después una “aculturación del sujeto colonizado” que debe renunciar a sus prácticas, liturgias, lenguaje, etc... y, finalmente, la asimilación mediante la reivindicación de un modelo universal, misionero y expansionista por el que son integrados en una totalidad más amplia: La Iglesia.

Justino sería así, si seguimos esta línea interpretativa, uno de los brazos ejecutores de un proceso en el que los cristianos primeramente se apropiarían del tesoro cultural y simbólico de la cultura judía; en segundo lugar negarían la identidad al sujeto “colonizado” pretendiendo en el caso judío que ellos ni conocen ni son capaces de interpretar su propio legado cultural, que han perdido su primogenitura, en lenguaje bíblico, y finalmente legitimarían un proceso de expansión y asimilación cultural en nombre del verdadero Israel universal en torno a la Iglesia, esta sí, definitiva Alianza con el Dios universal.

Los judíos, por su parte, en sentido inverso habrían tratado a los cristianos como herejes o “minim” y desahuciándoles del pueblo de Israel.

Someto al lector el juicio sobre la validez de este análisis que tiene aún una gran dependencia de modelos positivistas de comprensión de lo religioso (como la era axial de Karl Jasper o el proceso de racionalización en las religiones de redención en Max Weber), donde inevitablemente se va del politeísmo al monoteísmo como si fuera una evolución biológica necesaria. También en este caso, tiende a olvidar cómo el propio judaísmo

post-exílico y el judaísmo helenístico habían reflexionado en épocas bastante tempranas sobre la universalidad de Yahvé, su Dios, y de cómo en Sión todos los pueblos se reunirán en paz mesiánica. Si aplicáramos esta hermenéutica al texto concreto de Justino estaríamos, tal vez, proyectando excesivamente en él un proceso de totalización ideológica del que, si bien puede haber existido en otras épocas, difícilmente podemos responsabilizar a nuestro autor en el siglo II.

El principal escollo, a mi juicio, es la percepción bastante impermeable de las fronteras entre judaísmo y cristianismo que subyace en esta visión provocada por su distancia metodológica de foco. Se enfrenta a estas religiones desde lejos, como si fueran un todo organizado, sometidas a una ortodoxia doctrinal y a un fuerte control institucional. Aspectos que, como hemos visto, difícilmente pueden aplicarse ni a nuestro Trifón ni a nuestro Justino. Ellos vivieron en una época de porosidad y complejidades identitarias que este análisis pierde en su perspectiva.

El fantasma de una “cultura integrada” donde todos los judíos y todos los cristianos comparten cada uno en su caso, acriticamente y sin fisuras, un cuerpo doctrinal, litúrgico y moral de pureza adamantina es una tentación demasiado fuerte que este análisis, en mi opinión, no ha sabido resistir. Desde la posición del observador antropológico es fácil tender a ver a los otros, en su alteridad, como mucho más felices, armónicos y cómodos con su cultura de lo que el propio antropólogo está con la suya. Todos vemos los defectos, las problemáticas, las inconsecuencias y las tensiones internas de nuestra propia sociedad o creencias y, sin embargo, tendemos a pensar que los otros –en su diferencia– son mucho más próximos entre sí y que, por ejemplo, todos los indígenas están en íntima e inconsciente conexión con la madre tierra o todos los japoneses van felices a su trabajo en estricta aplicación de la ética del bushido a la sociedad capitalista.

Sundermeier y, en cierto modo Assemann del que hablaremos ahora, han configurado un monoteísmo ideal bajo los términos de *Secondary Religions*, el primero, o *Counterreligions*, el segundo, más diseñados para explicar los fenómenos actuales de indiferentismo religioso o de vuelta a la religión en las sociedades del s. XXI, que como herramienta de análisis para comprender los problemas de identidad de judíos y cristianos en el siglo II de nuestra era.

Ambos autores, en mi opinión, han proyectado un modelo de experiencia religiosa ideal que permite explicar tanto el rechazo actual a lo

religioso, como la obstinada supervivencia y expansión de las religiones monoteístas en la era de la globalización, pero que oculta, por su parte, las enormes complejidades internas que existieron en su seno. Tema, éste, vital en la lectura del *Diálogo*.

3. Asseman y la Anti-religión

El último de los análisis que aquí traemos a colación es el de Jan Assmann con su concepto de *Counterreligion*²². En su obra *The Price of Monotheism* (2009), el egiptólogo y crítico de la religión alemán nos ofrece un fascinante análisis sobre el concepto de intolerancia, la exclusión y la violencia asociados genéticamente al monoteísmo. Con el ideal de un Egipto politeísta, cosmoteísta y pacífico en mente, el desplazamiento (shift) experimentado en nuestra civilización hacia el monoteísmo exclusivo y excluyente del judaísmo mosaico y sus proyecciones en el islam y el cristianismo, presagia una historia de violencia, persecuciones e intolerancia que se origina en el mismo corazón de estas creencias.

Para explicar el alcance de este desplazamiento, Assmann nos propone el concepto de *Counterreligion*, o Anti-religión en su posible versión castellana, que se dirige específicamente a aquellas formulaciones religiosas que parten de una revelación y proscriben, prohíben y denuncian al resto de religiones como heréticas, paganas, falsas doctrinas, supersticiones, sectas, idolatrías, etc... Aunque pueda parecer chocante a un lector formado tradicionalmente en las raíces de la cultura occidental, el uso de este término negativo para definir al cristianismo o al judaísmo, que son los modelos de "religión" por antonomasia en nuestra cultura occidental, este concepto tiene una intencionalidad epistemológica concreta, no simplemente un afán de polémica.

Estas religiones, estructuralmente, no pueden convivir con otros modelos religiosos, del mismo modo que la Ciencia, descubierta por los griegos en la época presocrática, no puede convivir con otros modelos de conocimiento. Assmann realiza esta analogía *Counterreligion-Counterknowledge* para que podamos observar que no es simplemente un término despectivo, sino una herramienta crítica de primer nivel: el mono-

²² ASSEMAN, J. *The Price of Monotheism*. Stanford. Stanford University Press. 2010. pp. 31-57.

teísmo es a las demás religiones como la Ciencia Griega es a los demás tipos de conocimiento (mito, magia, etc.). Aquí está la clave del concepto y de toda su obra.

Aplicado a nuestro texto, el conflicto de Trifón con Justino presupone el desprecio y rechazo al paganismo, compartidos, como una ignorancia de la realidad divina previa a la auténtica “revelación” de Dios. En esto hay un acuerdo básico y un mutuo reconocimiento entre judíos y cristianos: las religiones monoteístas introducen, según Asseman, un nuevo tipo de verdad desconocido hasta su aparición: la verdad absoluta, revelada, metafísica y fideísta²³. Los “paganos”, por su parte, conocen algo de los dioses, pero no creen en ellos en términos de “verdad” o “falsedad” y, por ello, se mantendrían en la ignorancia a espera de la auténtica revelación.

La discusión entre judíos y cristianos se plantearía a un segundo nivel sobre el significado concreto de esta revelación, no sobre su origen o legitimidad que está garantizada y dada por supuesto ya que ambos, frente a los paganos, comparten el horizonte disruptivo de la revelación como intervención de Dios en la historia: Trifón dirige la fuerza de su mensaje hacia el pasado fundacional remoto –la Ley de Moisés– o hacia un futuro mesiánico –la llegada siempre esperada del enviado de Dios–, mientras que Justino las proyecta hacia un futuro ya realizado –la persona de Jesús históricamente considerada como Cristo– que forma su pasado fundacional próximo y hacia un futuro próximo también –la segunda venida de Jesús el Cristo en gloria y majestad–.

Podríamos interpretar que en la Fenomenología y la Historia de las religiones, entendidas al modo de Asseman, se comparte una pre-comprensión inconsciente sobre el diferente estatuto de las creencias religiosas. El universalismo revelado sería una mutación en el seno de la conciencia de la Humanidad, un punto de no-retorno a partir del cual los seres humanos habríamos pasado a un nuevo nivel de desarrollo. La valoración de este “salto” cualitativo variará de un autor a otro dependiendo de sus presupuestos culturales e ideológicos, de su sensibilidad y sus creencias, pero serían las piezas del juego con las que la comunidad académica afrontaría el problema de los monoteísmos.

El problema de la tolerancia, tan presente hoy en nuestra sociedad globalizada, como lo ha sido a lo largo de las relaciones entre los diferentes credos a la hora de organizar la vida comunitaria, encuentra aquí su

²³ASSEMANN, J. p. 15.

“momento de la verdad”. La tolerancia no supone simplemente una relación política entre grupos humanos que comparten el mismo espacio: El cristianismo habría pasado de solicitar la libertad de culto y la tolerancia social cuando era una minoría, ss. II y III, a llevar a la práctica políticas de persecución efectivas contra minorías cuando su relación con el poder cambia a partir del s. IV. Se trataría aquí de algo mucho más profundo que afectaría al núcleo de comprensión de la propia experiencia religiosa: El Cristianismo, el Islam y la religión de Israel no serían simplemente intolerantes en el nivel político antes mencionado, sino que experimentan una imposibilidad de relación con otras religiones basada en la noción lingüística de “traducibilidad” (translatability)²⁴.

Las religiones politeístas fueron también históricamente violentas, la violencia no es ni monopolio del monoteísmo ni fue inventada por éste. La diferencia según Asseman estriba, sin embargo, en que egipcios y asirios y el resto de los pueblos politeístas del entorno sentían compatibles las experiencias religiosas de los otros pueblos con la suya. Los juramentos entre los pueblos eran, simultáneamente, pactos entre las divinidades y la violencia y la guerra, que surgía de una violación de dichos pactos, nunca suponía que su Dios castigara a unos infieles o apóstatas por adorar a otros dioses falsos, sino que al haber roto dichos pactos habían violado algo sagrado común a ambos pueblos.

La existencia de auténticas “tablas de equivalencia” de nombres de dioses en los archivos reales de faraones y emperadores mesopotámicos, tanto como la pretensión romana de un Panteón que abarcara todos los cultos de los pueblos de su Imperio, mostraría que la violencia política no era teológicamente sancionada en estas sociedades, que no se pedía una “conversión” a una divinidad o a una revelación concreta para poder coexistir pacíficamente. El paganismo antiguo nunca pudo “comprender”, tras siglos de traducibilidad teológica, el rechazo de Yahvé o del Dios cristiano a ser considerado equivalente a Jove, Amun o Zeus. Para los filósofos paganos, los nombres con los que llamamos al Dios más alto (Hypsistos) no eran más que una convención lingüística, pero para judíos y cristianos la “santificación” del nombre de Dios (Qiddusch ha-Shem) explicaba el martirio de los Macabeos, la revuelta de Bar-Kochba o el fin del propio Justino “el Mártir”. Yahvé es un nombre propio.

²⁴ ASSEMAN, J. p. 18.

El monoteísmo no es, simplemente, intolerante en el plano político. Es incompatible metafísicamente, “intraducible” a otros lenguajes religiosos. Supone, para J. Asseman, la mayor revolución en el pensamiento religioso de la humanidad, con una historia de consecuencias que podemos rastrear hasta hoy mismo. Afecta a la cuestión no sólo de la propia identidad religiosa y social, sino, también y simultáneamente, a la construcción del Otro; toda construcción del Yo modela la construcción del Otro.

Con el monoteísmo la Ética entra en la religión, algo ausente en el modelo politeísta cuyos dioses se ocupaban del correcto culto, de la prosperidad material o de los ciclos naturales, pero no de la responsabilidad moral. No es que Celso el filósofo pagano sea más inmoral que Justino el mártir cristiano o Trifón, el judío huido de la revuelta mesiánica; la diferencia está en que para el primero la moralidad es algo profano que tiene que ver exclusivamente con los valores humanos, la fama, el prestigio, las costumbres o el honor, mientras que para los protagonistas de nuestro relato la justicia es eterna, procede de Dios, no puede ser torcida, violentada o transformada por los hombres y sienten que es digno sufrir o, incluso, morir por ella.

¿Es este choque entre modelos comunicativos y cosmovisiones religiosas una clave válida para acercarnos al diálogo de Trifón y Justino?

Es cierto que los modelos monoteístas excluyentes suponen una variación radical del lenguaje religioso, la Historia de las Religiones lo atestigua, sin embargo debemos evitar la simplificación excesiva.

El monoteísmo cristiano es, ciertamente, universalista en algunas de sus formulaciones (Pablo de Tarso sería el ejemplo), pero en otras formulaciones se movía en el interior de los límites del ethnos de Israel, estableciendo límites y fronteras culturales como la abstención de alimentos impuros (carne ofrecida en los templos) o la circuncisión ritual que patrullan de forma efectiva unas auténticas “líneas rojas” de separación: cristianismo ebionita. Negaban incluso la mesa compartida a aquellos que no cumplían esos requisitos. El propio Justino reconoce la validez de dichas fronteras en la comunidad cristiana aunque él mismo –incircunciso y proveniente de la gentilidad samaritana– previene a los judíos creyentes en Jesús de que no deben imponer dichas prácticas a otros cristianos. Otros grupos apocalípticos están tan centrados en su propia supervivencia ante la inminencia del *esjatón*, las disensiones y la presión externa que con muchísima dificultad podemos proyectar en ellos cualquier ideal totalitario.

El monoteísmo universalista judío en el s. II remite la universalización al horizonte escatológico futuro de la venida del Mesías, donde todos los pueblos convergerán en Sion para adorar a Dios y difícilmente lo activa como categoría política para el mundo actual. Otros judíos, sin embargo, acercaron dicho horizonte hasta el momento presente y, como el maestro Rabi Akiva, encuentran en la figura de los líderes de la revuelta de Bar Kochba al Mesías tan esperado²⁵; ellos, sin embargo, no están tratando de propagar el judaísmo en una Jihad universal, tratan de establecer su “hecho diferencial” amenazado por la nueva legislación del Emperador Adriano: prohibición de leyes de pureza familiares, circuncisión y respeto del Sábath.

El propósito universalista de la dinastía Ulpio-Aelia, politeísta, no fue en absoluto compartido por los judíos, la dureza de los combates y la terrible represión subsecuente sobre la población civil nos permiten relativizar el carácter expansionista del monoteísmo judío.

Otras personas, como nuestro Trifón, simplemente tratan de escapar de allí y seguir con sus vidas.

Aquí, de nuevo, las identidades fluidas y cruzadas de las que venimos hablando nos impiden ser tan categóricos como Assemann en el establecimiento de una gramática politeísta o monoteísta ideal. El conocimiento histórico de cómo se comportaron posteriormente las comunidades cristianas y judías tiende a que tomemos como inevitables ciertos comportamientos y les atribuyamos un carácter categorial inevitable extraído de su ser más profundo. El monoteísmo de Assemann quizás sea más revelador de los procesos sociales, psicológicos y políticos que han experimentado los intelectuales europeos en el tramo final del s. XX frente al fenómeno de la secularización y de las esperanzas de encontrar un modelo global de comunicación social y religioso, pacífico, para el s. XXI, que de la dinámica interna de las religiones politeístas y monoteístas del pasado.

4. Conclusiones

¿Entonces, con qué quedarnos de todos estos aportes metodológicos de la moderna Fenomenología de la religión?

De Sloterdij podemos asumir que el proceso de Aceleración del Estrés es un proceso común a muchos ámbitos de nuestra vida cultural: el

²⁵ Num 24:17 “Descenderá una estrella de Jacob”.

esfuerzo en el estudio y el trabajo, la conciencia de auto-superación o la búsqueda de felicidad... sin tener que asumirla como una prueba de la falsedad de lo religioso y lo trascendente.

En la vida religiosa individual y colectiva este proceso es bien conocido: la tensión escatológica, la *metanoia* evangélica o la *atrición* judía son ejemplos de ello, y no podríamos interpretar ningún texto religioso de la época sin tenerlos en consideración. Podemos asumir en la intención de un Justino maduro en los años 155-167, residiendo en Roma, de dotar a su comunidad de una batería de argumentos hermenéuticos que eviten desplazamientos o acercamientos excesivos al judaísmo, dirigidos a aquellos “temerosos de Dios” que pudieran encontrar aún atractivo el modo de vida judío. Esto, más que un intento de “convencer a judíos”, podría haber llevado a Justino y otros dirigentes intelectuales de la comunidad cristiana romana a “tensar la cuerda” y acelerar el Estrés identitario.

Asistiríamos, pues, a una auténtica lucha por el nicho de mercado de los temerosos de Dios si empleamos el lenguaje del Marketing, más que a un enfrentamiento entre identidades religiosas.

Sin embargo, el carácter benévolo del diálogo y la figura positiva de Trifón nos deben hacer ser muy cautos en este caso concreto.

De Sundermeier podemos asumir la diferencia –común con Asse-mann– entre tipos de experiencia religiosa, sin tener que asumir un esquema “duro” de evolución de la conciencia religiosa. Nos sirve para ver los elementos comunes entre Justino y Trifón en contraste con el Justino de las *Apologías*, enfrentado al paganismo. Nos permite asentarnos en el lenguaje y la gramática comunes entre ambos. También nos hace poner de relieve la apropiación cultural propia del diálogo interreligioso entre judaísmo y cristianismo, cómo Justino se “apropia” de textos y símbolos judíos reinterpretándolos. Sin embargo, de nuevo, la prudencia del enfoque identitario nos dice que ese proceso se había iniciado anteriormente en el interior del propio judaísmo y que, en definitiva, la tradición y el diálogo es ese proceso de apropiación y reapropiación constante de símbolos por parte de las generaciones y los grupos sociales.

Con Asseman debemos matizar esa propensión a la violencia, la exclusión y el totalitarismo. La sombra de una argumentación *ex post facto*, parece cernirse sobre su, por otra parte, brillante análisis. Su énfasis en percibir las implicaciones políticas y sociales de los sistemas simbólicos es una aportación inestimable para cualquier lector de textos religiosos de ésta o de cualquier otra época. El carácter “intraducible” de las contra-

religiones monoteístas en el caso del *Diálogo con Trifón*, como base de una violencia sistémica inherente a ellas, puede y debe ser matizado por las muy distintas sensibilidades existentes en el interior de ambas religiosidades en aquella época.

Ha sido nuestra intención revitalizar un texto, el *Diálogo con Trifón*, sometiéndolo a varias estrategias de crítica antropológica. Someter al texto a los conceptos de identidad fluida, lector modelo, apropiación cultural y a la crítica de la antropología religiosa de tres autores contemporáneos. El resultado, a mi juicio, es que este texto del s. II expresa una complejidad identitaria mucho mayor de lo que parecía en un primer momento, expresa los problemas de construcción de identidad del cristianismo helenístico en confrontación con la tradición judía y, finalmente, responde a la crítica contemporánea del fenómeno religioso mostrando una frescura y actualidad en su temática extrañamente común a nuestra experiencia como creyentes en el s. XXI.

El peregrinaje y el vestigio. El oficio de la Iglesia

ALONZO LOZA BALTAZAR
FESA-UNAM/Universidad Iberoamericana

Resumen: El surgimiento del concepto de Iglesia trastocó las teorías antiguas de la comunidad al mismo tiempo que se construyó en continuidad con algunos elementos conceptuales y prácticos de las instituciones sociales fundamentales del mundo mediterráneo: *polis*, Imperio y pueblo elegido. El artículo aborda tres problemáticas en relación con la teoría agustiniana de la comunidad cristiana construida a la para que el concepto de Iglesia. La primera refiere al concepto de peregrinaje y su relación con los conceptos de visibilidad y ocultamiento. La segunda trata sobre el concepto de catolicidad, concretamente la manera en que el sacramento se torna insuficiente como índice visible de la verdadera cristiandad. Finalmente, a manera de conclusión ofrezco la tesis de que para Agustín la institución del monacato es modelo para determinar el oficio de la Iglesia debido a que en ella hay un índice claro para determinar la verdadera cristiandad, a saber, la lucha en contra de todo intento de privatización del bien común de la gracia divina.

Palabras clave: Agustín de Hipona, autoridad, monacato, teología económica, teología política,

Abstract: When the concept of Church emerge the antique community theories were disrupted at the same time that this concept took shape giving continuity to some conceptual and practical elements from the fundamental social institutions of the Mediterranean world: *polis*, Empire and chosen people. The paper goes on three problematical issues relevant to the Augustinian theory of the Christian community which took place along with the concept of Church. The first is about the concept of pilgrimage and its relation with the concepts of visibility and hiding. The second analyses the con-

cept of catholicity, specifically the way the sacrament becomes insufficient as a visible index of true Christianity. Last, I offer as a conclusion the thesis that for Augustine monasticism is a model to determine true Christianity, because it has a clear index to determine true Christianity, that is, the fight against every attempt to privatize the common good of divine grace.

Keywords: Augustine of Hippo, authority, monasticism, economical theology, political theology

Efectuación (*facere*) de una obra (*opus*). Éste es el significado etimológico de la palabra oficio (*officium*). Preguntarse por el principio de la acción, del operar, es una pregunta filosófica fundamental. Para cualquier grupo humano o comunidad la clave para su existencia es la respuesta siempre tácita y difusa a esa pregunta. Las prácticas de un grupo, junto con los saberes, discursos y costumbres que implica el sostenimiento de esas prácticas, constituyen el centro de la reproducción, el crecimiento y el fortalecimiento de la comunidad. Uno de los momentos fundamentales de la teoría de la comunidad y la reformulación de la pregunta por el oficio, es decir, por la efectuación de obras, se da en el pensamiento de Agustín de Hipona, específicamente con la formación del concepto de Iglesia como modelo de la comunidad y con la indagación sobre el oficio de esta comunidad. Dicha indagación causó una serie de torsiones, cuestionamientos, recortes y reformas a las teorías antiguas (griegas, hebreas y romanas) de la comunidad.

Uno de los ámbitos conceptuales que más evidencian las complicaciones que impuso la teoría agustiniana de la comunidad es el de la visibilidad y la espacialidad. La nueva comunidad tiene una relación particular con la visibilidad y la espacialidad, una relación que difiere a la par que continua conceptos de las filosofías antiguas. La Iglesia de Agustín será una roca firme, visible y claramente ubicada en el espacio, pero no por ello se reducirá a una institución inamovible y fundada sobre nada que sea reductible a la visibilidad y la espacialidad. Más bien, se tratará de una forma distinta de la mirada y de la visibilidad que permitirá la efectuación de una obra, es decir, un oficio que no se arraiga en un espacio, sino que opera peregrino por el mundo en dirección hacia algo invisible y más allá de toda determinación espacial.

En este texto abordaré algunas de las problemáticas que emergen con la teoría agustiniana de la comunidad cristiana. Haré uso fundamen-

talmente del libro I y del libro XX de *La ciudad de Dios*, así como de otros libros de la misma obra y otros textos fundamentales de Agustín para el tema, específicamente la *Carta a los católicos (La unidad de la Iglesia)*, *El trabajo de los monjes* y *Sobre la Trinidad*.

El texto está dividido en tres secciones. En la primera se trata el complicado concepto de peregrinaje, fundamental para comenzar a entender el oficio que define la comunidad cristiana para Agustín. Específicamente abordaré el problema en su relación con los conceptos de visibilidad y ocultamiento. En la segunda sección trataré el concepto de catolicidad, concretamente la manera en que el sacramento se torna insuficiente como índice visible de distinción de la verdadera cristiandad. Finalmente, a manera de conclusión ofrezco la tesis que quiero defender, a saber, que para Agustín la institución del monacato puede ser modelo para determinar el oficio de la Iglesia debido a que en ella hay un índice claro, aunque nunca reducible a la visibilidad ni a la oficialidad, para determinar la verdadera cristiandad, a saber, la lucha en contra de todo intento de privatización del origen del valor, es decir, el bien común de la gracia divina.

1. PEREGRINAJE. ENTRE LA VISIBILIDAD Y EL OCULTAMIENTO

El peregrinaje es el oficio de la Iglesia según Agustín, es la obra que efectúan los miembros de la comunidad de cristianos. Éste se da como una vía de acceder al conocimiento del amor que profesó Dios en el acto de la encarnación. La encarnación, ese acto de *kénosis*, es decir, de anonadamiento por parte de Dios, implica una forma del amor divino por medio de la manifestación a través del dorso, de la espalda, esto es, por medio de enigmas y en la oscuridad:

Pero, mientras peregrinamos lejos de Dios y caminamos por fe y no por visión, vemos las espaldas de Cristo, es decir, su carne, mediante la fe, sólido cimienta, simbolizado en la roca, desde donde le contemplaremos como desde alcázar inexpugnable; esto es, desde el seno de la Iglesia católica, de la cual está escrito: Y sobre esta roca edificaré mi Iglesia. Y con tanta mayor seguridad y anhelo amaremos ver la faz de Cristo cuanto más profundo sea el conocimiento que tengamos del amor que antes nos tuvo el Señor, manifestado en el dorso de su carne. (T II, 17, 28)¹.

¹ Las obras de Agustín serán referidas según las siglas de sus títulos en latín sucedidas del número del libro de la obra en romanos, el número del capítulo y el número del

Mientras aún estemos en este mundo, portando un cuerpo carnal, no espiritual, debemos peregrinar, aún sin descanso ni seguridad, hacia el destino en el que tenemos esperanza. Dicho destino es la visión eterna cara a cara de la divinidad (T I 2,4).

El peregrinaje entre la *res permixta* que es este mundo consiste en que el alma cristiana debe caminar sabiendo que sus enemigos le son ocultos tanto como sus amigos. Por lo tanto, debe padecer la obra de odio de aquellos que son sus enemigos hasta el momento en que se le manifiesten en el Juicio. Los amigos, tanto como los enemigos, “están ocultos en parte y en parte manifiestos” (CD I, 35) ¿Qué es lo que implica esta ambigüedad entre ocultamiento y manifestación? Sin duda, se trata de las implicaciones de la encarnación, de la corporalización o incorporación de Cristo, a partir de la cual se instituye el oficio de la Iglesia.

No obstante, debe haber una clara distinción entre la incorporación de Cristo y la de la Iglesia. Mientras que la de Cristo implica la noción de Imagen como imagen perfecta de Dios, la de la Iglesia implica el peregrinaje como imagen nunca igual, sino siempre a una distancia insalvable de la divinidad. Si la implicación de la *kénosis* en la encarnación de Cristo es la manifestación en enigmas y oscuridad, con mayor razón el oficio de la Iglesia implicará la dialéctica entre ocultamiento y manifestación. Para ese oficio, se debe imitar a Cristo, sabiendo que el camino de la *imitatio Christi* es un peregrinaje que sólo puede llegar a buen término gracias a la obra de la gracia que opera en nosotros la caridad perfecta. Cristo, para la Iglesia, es un ejemplo, sin ser, en cierto sentido, modelo. Es decir, no tenemos, como exige un modelo, un criterio de comparación estructural (analogía) que nos permita evaluar si estamos más o menos lejos de Cristo al realizar esta o aquella obra. Sólo tenemos el ejemplo concreto de una manifestación singularísima del amor divino en la encarnación y crucifixión de Jesús cuya manifestación es para nosotros sólo su dorso. Y no hay certezas cuando se mira sólo el dorso de alguien. No es posible alcanzar la igualdad con Cristo, no obstante, nos sirve como ejemplo para guiar los actos de los cristianos, sus obras. Agustín convoca a su Iglesia:

Esforcémonos, pues, por imitar al que permanece y seguir al que es estable, y caminando por El vayamos hacia El; porque por su humildad se hizo para

parágrafo en arábigos. La edición que he usado de las obras de Agustín es la bilingüe de las *Obras completas* de la Biblioteca de Autores Cristianos.

nosotros ruta en el tiempo (*quia factus est nobis via temporalis per humilitatem*), a fin de ser, en su divinidad, nuestra morada eterna. [...] En su forma divina, igual a Dios, y Dios brinda un ejemplo (*exemplum*)² a los espíritus intelectuales y puros que por su soberbia no fueron precipitados; y para poder ser al hombre postrado, ejemplo (*exemplum*) en su retorno, incapaz, a causa de la inmundicia de sus pecados y de la pena de su mortalidad, de ver a Dios, se abatió a sí mismo, no mudando su divinidad, sino vistiendo nuestra mutabilidad al tomar forma de siervo. (T VII, 3, 5).

Agustín considera el problema de la mediación entre la encarnación histórica del Hijo y su divinidad. La solución a dicho problema se encuentra dada por la encarnación misma. Cristo se encarnó en la *similitudine* que constituye nuestra realidad finita. No obstante, al hacerlo abrió una ruta nueva en el tiempo, efectuó un acto libre radical, propio de la divinidad omnipotente, al sacrificarse y manifestar el amor divino. Ese acto debe servir de ejemplo inimitable para el resto de los hombres.

La vía de la *imitatio* es la vía de la fe. Esa fe, aunque sea en lo invisible y no se manifieste en nosotros mismos ni en los otros en el mismo modo en que lo hacen el resto de las cosas visibles, aun así, tiene una forma de manifestación en lo visible. Aún si sus formas de manifestación no implican la fe plena, sino, quizás, la fe temporal que puede ser finita. (TXIII, 1, 3³). Esto se debe a que

[l]a fe [...] no está fuera de nosotros, sino en lo íntimo de nuestro ser; y nadie la ve en el prójimo, sino en sí mismo. Por fin, su existencia puede ser fingida (*simulatione confingi*) y se la puede imaginar donde no existe. Cada uno ve la fe en sí mismo; en los demás cree que existe, pero no la ve; y lo cree con tanta mayor firmeza, cuanto mejor conoce los frutos que la fe suele, mediante la caridad, producir.” T XIII, 2,5).

² Prefiero modificar la traducción de Luis Arias pues considero que la lógica del *exemplum* no puede reducirse a la del modelo. Un modelo presupone la posibilidad de una analogía estructural que señale las vías de relación directa entre el modelo y aquello para lo que es modelo. El ejemplo, por el contrario, se configura como ejemplo sólo en cuanto que entre él y aquello de lo que es ejemplo se abre un abismo insalvable.

³ Este pasaje, que hemos discutido arriba, nos explica cómo la fe no se manifiesta en la visibilidad en el modo de las imágenes corporales, y, sin embargo, se torna visible. Las conclusiones que podemos sacar sobre la naturaleza de la Iglesia visible son claras. La Iglesia visible, para Agustín, nunca podrá dar certeza de ser manifestación de la única forma de fe que salva, a saber, la fe eterna de los elegidos.

La fe misma puede fingirse. La facultad de la imaginación puede hacernos creer que está en donde no está realmente. Las obras mismas, que son manifestaciones de la fe, bien pueden ser sólo manifestación de una fe fingida. No obstante, eso no implica, una apuesta por la iconoclastia. Si bien las imágenes pueden dar lugar al fingimiento y al engaño con respecto a lo más importante, que es la fe; de la misma manera las imágenes (*similitudines*) son las formas de manifestación del amor de Dios a la creatura:

Por esto, la bondad divina, condescendiente con las necesidades de nuestro destierro, nos envía sus apariciones, como avisándonos que no se encuentra aquí abajo lo que buscamos, sino que por estas cosas hemos de volver al principio de dónde venimos, pues si no tuviéramos allí nuestro centro, no buscaríamos aquí estas cosas.” (T IV, 1, 2)

El poder de la imagen radica en manifestar lo invisible a través del ocultamiento. La manifestación visible de lo invisible no implica hacer valer lo invisible en lo visible como una forma normada de aparición, repartición u ordenamiento de lo sensible, sino la invitación y sostenimiento del amor a lo invisible. Dios mismo al encarnarse hace uso de las *similitudine*, sin condenarlas. Invita a encontrar el sentido invisible al peregrinar entre las manifestaciones visibles de dicho sentido.

2. LA CATOLICIDAD. ENTRE LA NECESIDAD DE LA OFICIALIDAD Y LA INSUFICIENCIA DEL SACRAMENTO

En su lucha contra las herejías Agustín también pugnaba por reconocer, por ‘ver’, en dónde se encontraba la Iglesia verdadera y en dónde no. No tiene otro sentido la lucha por la ortodoxia y el combate de la herejía si no es distinguir en donde sí y en dónde no se encuentra la Iglesia, en dónde sí y en dónde no se está realizando correctamente el oficio de la Iglesia. Se lee en la *Carta a los católicos*:

La cuestión que se debate entre nosotros es ver dónde está la Iglesia, si en nosotros o en ellos. La Iglesia es una solamente, a la que nuestros antepasados llamaron Católica, para demostrar por el solo nombre que está en todas partes; es lo que significa en griego la expresión *katholon*. Pero esta Iglesia es el Cuerpo de Cristo, como dice el Apóstol: En favor de su cuerpo, que es la Iglesia. De donde resulta claro que todo el que no se encuentra entre los miembros de Cristo, no puede tener la salvación de Cristo. Ahora bien, los

miembros de Cristo se unen entre sí mediante la caridad de la unidad y por la misma están vinculados a su Cabeza, que es Cristo Jesús. (EC 2, 2).

Esta obra, la más importante sobre este tema, quizás incluso más que *La ciudad de Dios*, es una carta que dirige Agustín a los católicos sobre la secta donatista y que ha sido llamada “La unidad de la Iglesia”. En ella propone una solución a la ambigüedad de la dialéctica entre manifestación y ocultamiento que signa el oficio del peregrinaje de la Iglesia. En donde sí se ve la Iglesia, en donde se manifiesta visiblemente, y es en lo único en que no cabe ninguna duda, es en la unidad. Por eso la lucha contra las herejías será una lucha contra la división y la discordia. Dicha discordia, como sabemos, se deberá, según Agustín, a una perturbación en el orden del amor, es decir, a un amor desordenado que lleva a querer ventajas temporales en lugar de la única forma de realización de sí que es la esperanza de la vida bienaventurada eterna y la unidad de la comunidad en esa esperanza y fe en lo invisible. Entonces, la catolicidad es la manifestación visible de la Iglesia. La unidad y concordia de la totalidad (*katholon*) de las almas creadas será la manifestación visible del peregrinar de la Iglesia.

Agustín se esfuerza durante todos sus años como obispo por luchar a favor de su idea de la catolicidad y en contra de las herejías. Dicha lucha contra las herejías, fundamentalmente la donatista y la pelagiana, llevará al obispo a crear una crítica de la norma, al menos a una forma de relación con la norma.

Por un lado, en contra de los pelagianos construye una crítica al rigorismo. Los pelagianos niegan la gratuidad de la gracia divina. El motivo fundamental por el que lo hacen es porque consideran que es el esfuerzo de la voluntad, el rigor, el que es premiado con la gracia salvífica.

Por su parte, los donatistas también propugnan por el rigorismo, específicamente con respecto a los oficiantes de los sacramentos que marcan la línea de distinción entre quién sí y quién no está dentro de la Iglesia. El bautismo, por lo tanto, será una de las temáticas fundamentales en torno a la cual tendrá lugar la lucha entre los donatistas y el católico Agustín. La Iglesia africana seguidora de Donato negará el bautismo católico. Cuando el ataque se dirige precisamente contra Agustín, harán uso de las *Confesiones* como fuente irrefutable que demuestra la pecaminosidad del obispo católico de Hipona. Con base en ello y otros testimonios similares, considerarán que la Iglesia católica y los oficiantes de sus

sacramentos son corruptos, por lo que los sacramentos mismos que ellos offician son inválidos.

Agustín se dirigirá en contra de ambas herejías por las consecuencias que tendrán para el concepto de comunidad cristiana. La Iglesia, la comunidad cristiana, debe convocar a la unidad de la totalidad de los hombres. En esa catolicidad es que obtiene su única manifestación indudable como verdadera Iglesia. El rigorismo ascético de los pelagianos conlleva un aristocratismo rayano en la soberbia. Por su parte, el rigorismo oficialista de los donatistas implica un sectarismo nacionalista insostenible. Ambas formas de apego a la norma y a la oficialidad impiden el desarrollo de la catolicidad de la Iglesia según el parecer del católico Agustín.

El peso de la catolicidad está dado por la evidencia con que se muestra ésta como única forma de manifestación indudable del oficio de la Iglesia en las Escrituras. En la discusión Agustín propone evitar los textos sujetos a la interpretación y atenerse a aquellos pasajes de la Escritura que no admitan ambigüedades (EC 6, 11). El pasaje al que alude Agustín a lo largo de toda la carta es 1 Cor 13,2 en donde se dice que Cristo mismo da una clara indicación sobre aquello en lo que consistirá el oficio de la Iglesia, la misión de la misma, a saber, la predicación de la penitencia y el perdón de los pecados *a todos los pueblos comenzando por Jerusalén*. No hay lugar a la duda ni al fingimiento con esa indicación del mismo Jesús. Si bien se puede fingir la fe al fingir la catolicidad, lo que no es posible es que haya fe verdadera sin catolicidad. Además, con base en ese mismo pasaje, Agustín justifica la continuidad de la institución de la Iglesia puesto que el mismo Cristo habrá dejado expresamente señalado que la prédica de la Iglesia debería comenzar en Jerusalén. Por lo tanto, la catolicidad tiene un índice más anclado en la historicidad; además de tener como objetivo la invitación universal y la repartición comunitaria y sin restricciones del bien común de la salvación, la Iglesia debe tener vinculación directa con las primeras comunidades cristianas en Jerusalén.

Los sacramentos no serán nunca causa suficiente para la salvación ni manifestación visible o externa de la fe verdadera: “una y otra cosa son necesarias para alcanzar el reino de Dios, el bautismo y la justicia” (EC 22, 62) El bautismo, y en general la estructura normativa, funcional y de cargos de la Iglesia que administra el sacramento, no es más que una condición necesaria para la realización del oficio de la Iglesia. No obstante, no es nunca una condición suficiente. También en la oficialidad puede haber fingimiento de la fe. La oficialidad de la Iglesia permite que se dé el sacra-

mento. Sin embargo, lo que efectúa el sacramento depende de Dios. Hay una ambigüedad radical en la forma en que la obra de la gracia opera a través del sacramento según el obispo de Hipona:

Así podéis comprender fácilmente que buenos y malos tienen los sacramentos divinos; pero en los primeros para la salvación y en los segundos para su condenación. Y aunque haya tal distancia entre ellos, según se acerquen digna o indignamente, los mismos sacramentos les sirven a aquéllos para el premio y a los otros para el juicio. (EC 21, 57).

De esta manera, la función de la norma y de la oficialidad no será nunca separar, no será nunca distinguir. Creer que ese es el oficio de la Iglesia implica caer en el pecado de soberbia de hacer de la Iglesia la manifestación visible total del inextricable Juicio por el que Dios desde la eternidad ha distinguido de entre los pecaminosos hombres a los que ha de otorgar gratuitamente su gracia. De caer en ese pecado de soberbia, sólo se logrará sembrar discordia. Sin duda tal relación idolátrica con la norma y con la institucionalidad implica un pecado, fundamentalmente porque aleja de la posibilidad de experimentar la obra de la gracia de Dios. Al creer que el Juicio se puede manifestar visiblemente, como en una imagen dispuesta a nuestra posesión, en una norma o en la constitución de un orden de cargos y funciones normado jurídicamente, ya no estaremos a la expectativa de la gratuita gracia que llega como el ladrón en la noche. La idolatría de la norma impide la disposición subjetiva de apertura a lo oculto de la obra de la gracia.

Los elitistas pelagianos y los nacionalistas donatistas son herejes y en el fondo idólatras porque asienten a un error y convocan al cisma con motivo de obtener una ventaja, la posesión del poder carismático que otorgaba la Iglesia en tiempos de la caída del Imperio, no obstante, es una ventaja temporal que terminará revirtiéndose en contra de los mismos herejes y todos los que los sigan. Incluso si lo que buscaran los herejes no fuera propiamente apoderarse del poder de la Iglesia, sino separarse de los malos en lo que dura el peregrinaje para evitar el contagio, incluso entonces, estarían cayendo en un pecado de soberbia y en la idolatría, pues pensarían que una norma o un procedimiento oficial (como el sacramento) podría manifestar visiblemente el Juicio de Dios. Se trataría de un intento de tener una ventaja temporal que negaría la más pura fe en lo invisible. Agustín hace explícito en el capítulo 28 del libro XX de *La ciudad de Dios* que todo intento de obtener algún grado de retribución terre-

nal por el cumplimiento de la ley implica ya un alejamiento de Dios. El temor del contagio es un temor infundado que hace manifiesta una fe fingida, pues:

ninguna mezcla con los malos puede atemorizar a los buenos, de modo que quieran como romper las redes y salirse de la reunión de la unidad para no soportar, en la participación de los sacramentos, a los hombres que no pertenecen al reino de los cielos, ya que, cuando se llegue a la orilla, esto es, al fin del mundo, tendrá lugar la debida separación, obrada no por la temeridad humana, sino por el juicio divino. (EC 14, 36).

La verdadera fe no teme al contagio puesto que el alma que la profesa no se asume como sana (salva), sino que humildemente confiesa su pecaminosidad y su enfermedad, disponiéndose a recibir la gratuita gracia de la salud. El cuerpo de la Iglesia se manifiesta visiblemente como tal, no en la pureza del cumplimiento de la ley, sino en la unidad de la confesión humilde de la enfermedad y la petición de la medicina que cure al cuerpo común en su totalidad. El oficio de la Iglesia que será la lucha peregrina por la ortodoxia y la justicia se opone a la obra de los paganos, de los herejes y de los idólatras y combate las tendencias en los hombres que llevan a los pecados que sostienen toda desviación de la ortodoxia. No obstante, esa ortodoxia no se fija en una norma positiva, es una lucha peregrina. Asimismo, la lucha contra las desviaciones no implica un afán persecutorio, pues la Iglesia busca la concordia y no la discordia, no ama las contiendas (DDQ, III, 1, 1)⁴. Eso no implica que no haga uso de la oficialidad y del poder que otorga la misma para corregir a quien se desvía de la ortodoxia.

⁴ Es difícil comprender en qué sentido entiende Agustín la lucha por la ortodoxia más allá del amor a la contienda si se considera que 30 de sus escritos tienen en el título la palabra “contra”. La lucha por la ortodoxia es una lucha concreta por señalar errores precisos. Por eso, el largo e inacabado tratado sobre las Herejías escrito a Quodvultdeo se dedica en buena medida a enlistar, nombrar y describir herejías específicas. La designación de la herejía busca prevenir profilácticamente la recaída en un error ya señalado. La sanción pretende evitar la recaída. Cuando se dirige la ortodoxia directamente a una herejía, según Agustín, no busca extraer del seno de la Iglesia a los herejes, sino la herejía misma, es decir, el error provocado por el afán de vanagloria. Por supuesto, sobre esto habría mucho que analizar y discutir en otro espacio pertinente para ello. Por los límites de este trabajo destacaríamos sólo que la argumentación de Agustín lleva a asumir que la lucha contra la herejía es más bien la búsqueda de la concordia, la unidad y la universalidad al invitar a volver al seno concorde de la Iglesia católica a los que han caído en herejía. *Toda corrección implica de facto la condición del perdón y la aceptación.*

El uso de cualquier medio para la corrección está justificado por Agustín. Incluso justifica explícitamente la persecución, siempre que se entienda que los que hacen uso de la persecución:

cuando apartan del mal y de lo ilícito son correctores o consejeros; cuando del bien y de lo lícito, no son sino perseguidores y opresores. Se culpa también a los que apartan del mal si la manera de corregir sobrepasa la moderación de la corrección. Y lo mismo han de ser culpados quienes desordenada y anárquicamente se lanzan a corregir a aquellos que no les están subordinados por ley alguna (EC 20, 53).

Finalmente podemos ver el justo lugar que tiene la necesidad de la oficialidad de la Iglesia, a saber, su función como criterio mínimo para la corrección durante el peregrinaje para lograr la perseverancia en la fe de los cristianos. La corrección no implica la aplicación de una norma irrestricta. No obstante, sí hace uso de la ley y de la norma para poder dar algunos criterios para distinguir entre la corrección culpable y la no culpable. El orden de cargos y funciones jurídicas da una guía para no perderse en la tribulación de la corrección, no obstante, si bien es una necesidad para la atribulada vida peregrina de los cristianos, no constituye ninguna seguridad.

La teoría política de Agustín de Hipona, que tiene en el centro el concepto de Iglesia, gira en torno a la tribulación de la corrección. En el texto sobre *La corrección y la gracia* se lee al respecto: “Pues si alguna vez nos abstenemos de corregir por temor a que alguien se pierda, ¿por qué no hemos de corregir por temor a que alguien se pierda?, ¿por qué no hemos de corregir por temor a que alguien no se pervierta más?” (CG, 16) La autoridad, tanto la eclesiástica como la secular, si la ejerce un cristiano, no puede resolver con seguridad cuándo ni cómo debe corregir. Sin embargo, no puede apartarse a la inacción, a la in-operatividad por mor de la pureza y el miedo al contagio. No puede evitar pasar al acto de la corrección, incluso si no tiene claridad sobre los modos correctos para garantizar la efectividad de la corrección. La autoridad que abalada por la norma puede corregir no tiene medio para legitimar de manera incuestionable su obra de corrección. La única guía, insuficiente, pero necesaria, es que al menos se cumpla la ley. No obstante, incluso si se cumple la ley, la corrección puede ser culpable. Por eso, considera Agustín, refiriéndose a la autoridad secular, pero siendo extensible su consejo a toda autoridad, que “el amor que os deben los emperadores cristianos y católicos [es]: castigar vuestros sacrilegios, no según lo merecen, atendiendo a la manse-

dumbre cristiana, y no dejarlos sin castigo alguno teniendo en cuenta la solicitud cristiana.” (EC 20, 55) Sólo así los emperadores, y, en términos generales, todas las figuras de autoridad pueden ser consideradas justas en su peregrinaje (CD V, 24).

3. EL MONACATO CONTRA EL FUNDAMENTO DE LA PROPIEDAD PRIVADA DEL VALOR

La tribulación frente a la indecible ambigüedad a la que confronta a toda autoridad la aplicación de la norma para la corrección se manifiesta en una figura apocalíptica de Pablo⁵. Se trata del *katéchon* (*quid detinet/ qui tenet*), figura harto oscura y discutida a lo largo de toda la historia del cristianismo⁶. Agustín no ofrece una clara explicación de lo que entiende por *katéchon*, esa figura ambigua de 2Ts 2, 7. El *katéchon* es aquello que retiene o frena con fuerza la aparición del Anticristo, pero con ello también el acontecimiento del Juicio. Sobre el complicado pasaje Agustín ofrece algunas pistas en el capítulo 19 del libro XX de *La ciudad de Dios*. Allí Agustín ofrece distintas interpretaciones. La que desacredita es la que interpreta el *katéchon* como el Imperio romano, según la cual la fuerza política y jurídica (la norma) del Imperio (considerada ella misma como positiva, como con Eusebio, o como una fuerza mundana) frena la iniquidad representada por el Anticristo. La interpretación que parece apoyar el obispo es la que asocia al *katéchon* con el misterio de iniquidad (*mysterium... iniquitatis* μυστήριον... τῆς ἀνομίας⁷) y con 1 Jn 2, 28, según el cual el misterio de iniquidad consiste en que de la misma Iglesia saldrán los hombres que formarán el cuerpo de seguidores del

⁵ “Todos aquellos que funjan como autoridad, incluyendo los obispos y los abades, deben evitar las certezas ilusorias sobre el efecto moral de su conducta de poder: nadie, sin importar cuán poderoso sea, puede saber si sus acciones concuerdan con la agencia inescrutable de la gracia de Dios.” LEYSER, Conrad, “Augustine and the Problem of Authority”, *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*, New York: Oxford, 2000, 3-33.

⁶ Para un estudio minucioso de las implicaciones posibles de esa figura, así como una selección de los textos fundamentales de la historia del cristianismo en que ha sido discutida, ver, CACCIARI, Massimo, *El poder que frena. Ensayo de teología política*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2015.

⁷ Sobre las implicaciones de traducir por *iniquitatis* es que Agamben profundiza y toma postura en el pasaje sobre “El misterio de la anomia” de la “Quinta jornada: *Eis evagelion theot*” de G. AGAMBEN, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 108-111. Según el italiano, si bien la asociación entre el anticristo

Anticristo. En ese sentido, sería la Iglesia misma la que retendría, bajo la dialéctica de manifestación y ocultamiento, la manifestación final del Anticristo. La Iglesia, con una cabeza y un cuerpo visible y un cuerpo y una cabeza invisible y espiritual, es la que, con su juego de apariciones y enigmas, frena la visibilización del Anticristo y la consecuente visibilización de la ciudad peregrina invisible, es decir, frena la visibilización del Juicio oculto y eterno de Dios. Incluso más allá de la discusión sobre la versión que podría apoyar Agustín, lo que es más digno de mención es que realmente el obispo no se pronuncia a favor de ninguna de las dos interpretaciones (Estado imperial o Iglesia), sino que reconduce la discusión al problema de la idolatría y de la seducción demoniaca: “Una cosa es cierta e indudable: que San Pablo dice que Cristo no vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos si antes no viniere su enemigo el anticristo a seducir a los muertos en el alma, aunque esta seducción pertenezca al oculto juicio de Dios.” (CD XX, 19, 4) Dicha seducción, entonces, no es sin la voluntad de Dios. Dios envía “el ardid del error” para que los no elegidos caigan en la seducción demoniaca:

Los juzgados serán seducidos por los juicios de Dios, ocultamente justos y justamente ocultos, que no han cesado jamás de juzgar a los hombres desde el primer pecado. Y los seducidos serán condenados en el último juicio, que será público, por Jesucristo, que condenado injustísimamente, condenará con justicia suma.” (CD XX, 19, 4)

Así, Dios juzga y pone en operación en nosotros las condiciones de posibilidad de aquello que ha de ser juzgado: la seducción demoniaca. Por medio de lo oculto y de los prodigios fantasmáticos de los demonios, Dios también pone las condiciones para que los impíos caigan en la más radical idolatría, que es la de seguir al Anticristo. Tanto como opera Dios la

y el hombre de la *anomia* es comúnmente aceptada, esto no implica a su vez una clarificación de la relación entre el misterio de la anomia y el *katéchon* que detiene su manifestación. Traducir *ἀνομίας* por *iniquitatis* implica una cualificación moral del misterio y una consecuente cualificación moral del *katéchon* que Pablo no efectúa. Agamben considera que la traducción de Jerónimo oculta el potencial antinómico (“ánomico”, que hace inoperante la ley: la obra del misterio de anomia consiste en dejar inoperante la ley) del mesianismo de Pablo. El *katéchon* es la potencia mesiánica misma. Podríamos asociar nuestra hipótesis sobre el poder que frena a la de Agamben, destacando la obra de la ocultación del juicio y la consecuente disposición subjetiva. En otros términos: la potencia mesiánica a la que refiere Agamben no es posible pensarla si no es dentro de la lógica del ocultamiento y del olvido.

gracia justificante que permite perseverar en la fe a los elegidos, Dios también pone las condiciones a los no elegidos para que caigan en la seducción satánica que los lleva a la idolatría la cual los atará a la perdición a través del ‘ardid del error’⁸. El Juicio oculto opera, aunque de manera distinta, en la totalidad de los hombres. Se trata de la misma lógica de ambigüedad que se aloja en la base de la operación de la gracia en el sacramento. El sacramento, el mismo sacramento, opera la salud de los salvos y pone las condiciones para la condenación de los soberbios.

Lo que nos interesa destacar es la ambigüedad de lo oculto y el potencial de perdición que puede haber en las figuras de la manifestación temporal y visible del Juicio oculto eterno como serían la misma corrección por parte de la autoridad, los sacramentos o el *katéchon*. La norma, la oficialidad y toda manifestación visible realiza la obra oculta de la predestinación, del Juicio oculto que desde la eternidad distingue a los salvos de entre la totalidad de hombres en el estado de caída. Incluso la catolicidad, que busca atraer a la totalidad de los hombres al camino del peregrinar hacia Dios, tiene su contraparte con la idolatría del Anticristo, que tiene la misma vocación universal de llamar a la totalidad de los hombres a la perdición. Es posible fingir la catolicidad, es esa la obra del Anticristo. No obstante, esta ambigüedad del operar de la predestinación no implica una predestinación doble de los santos y de los réprobos⁹.

Según la lógica de la interpretación histórica que expone Agustín en *La Ciudad de Dios* hay un elemento que enaltece y que comparten Roma y los invasores germanos. Contra la interpretación del *katéchon* de aquellos cristianos que se dirigen contra el Imperio como si fuera el mismo Anticristo, Agustín resalta que Roma fue bendecida por Dios para construir un imperio con aspiraciones universales porque hizo del afán de glo-

⁸ “Los juzgados serán seducidos por los juicios de Dios, ocultamente justos y justamente ocultos, que no han cesado jamás de juzgar a los hombres desde el primer pecado. Y los seducidos serán condenados en el último juicio, que será público, por Jesucristo que, condenado injustísimamente, condenará con justicia suma.” (CD, XX, 19,4)

⁹ Esta problemática es uno de los tópicos perennes que heredó Agustín a Occidente. El llamado renacimiento carolingio emerge como una disputa contra la doctrina de la doble predestinación de Godescalco basada en Agustín. Asimismo, la doble predestinación será una doctrina central del calvinismo y un problema de muchas polémicas durante todo el siglo XVI.

ria una vía para someter los vicios. Con una forma aún impura del amor, Roma convocó a todos los pueblos a abandonar formas más bajas del *amor sui*. Si bien nunca pudo constituirse en *amor Dei*, ese amor por el honor y la gloria logró dar lugar a obras desinteresadas en favor de la comunidad. Es digno de atención para Agustín que “los héroes antiguos de la república civil suelen ser celebrados por la brillante elocuencia de sus literatos por anteponer a sus bienes privados el bien común de los ciudadanos.” (OM 25, 32) Por mor del afán de gloria, los romanos celebraban la renuncia a la propiedad privada en favor del bien común. Con base en ello es que Roma pudo sostenerse y crecer, incluso a pesar de no constituir una sociedad justa en sentido estricto.

Por su parte, los invasores germanos, azote y corrección divina de los romanos (CD I, 1), dan lugar a un nuevo estilo de guerra que manifiesta una forma aún más radical de la comunidad que la de Roma. Ese nuevo estilo, más caritativo, implica “elegir y determinar las espaciosísimas basílicas que había de llenar el público agraciado con el perdón, donde no se matase a nadie ni a nadie se robase” (CD I, 7). Al analizar las consecuencias de ese nuevo estilo de la guerra, Agustín da cuenta de una economía concreta de la gracia y la caridad¹⁰. La caridad implica no robar y no matar. Asimismo, la designación de las amplias basílicas como lugar de lo común y del perdón implica, sin embargo, una nueva relación con la disposición de los espacios y de la economía. No hay nada de sagrado en las basílicas, lo sagrado, lo que las hace lugar de la obra divina de la caridad es la designación de las mismas como dicho espacio. Se trata de un acto de renuncia a la propiedad privada.

¹⁰ Otra interpretación de los mismos tópicos se ofrece en VILLACAÑAS, José Luis, *Teología política y comunidad de salvación cristiana*, Madrid, Trotta, 2017, 581. Allí el republicano Villacañas refiere a las antiguas instituciones de la república romana, en concreto el *asylum*. De esta manera, según su interpretación, no será la experiencia de la propiedad común, sino la posibilidad de la hospitalidad (de lo político y de lo no-político que se encuentran mezclados) la que abrirá la Iglesia. Según mi consideración, Agustín no podría limitarse a recuperar instituciones republicanas antiguas sin más, pues dirige muchos ataques a Roma y al propio Cicerón. No obstante, como referiré más abajo, creo que la crítica de los conceptos, estrategias e instituciones de Roma no implica el rechazo de los mismos, sino su resignificación a partir de la puesta en cuestión de su base. Por eso la institución del asilo en efecto podría ser recuperada por Agustín, pero no sin anteponer una crítica a la *libido dominandi* y al amor al honor y la fama que late bajo los fundamentos de Roma. Sólo sobre la base de una crítica económica y ‘libidinal’ es que Agustín recupera el republicanismo de los romanos.

La guerra y el pillaje, la economía de la propiedad privada¹¹, se ve limitada por la proclamación de ciertos espacios de excepción. Allí, en esos lugares concretos, es que se da la propiedad común y la caridad.

Este índice de la caridad será la forma de manifestación del amor divino que más atraerá a Agustín. Al luchar contra los pelagianos y los donatistas, rescata la catolicidad con base en esta experiencia fundamental. El mal ascetismo de los elitistas pelagianos y los donatistas meritocráticos implica un trabajo en favor de una ventaja privada en lo temporal. Los pelagianos buscan, por medio del rigor en el comportamiento, trabajar en favor de su propia y privada salvación que los excluye del resto, los no salvos que no trabajan por su propia salvación. Por su parte, los donatistas, al exigir el rigor a los oficiantes de los sacramentos, finalmente buscan justificar una ventaja temporal al apropiarse del bien común de la salvación que sólo Dios repartirá a sus elegidos.

La experiencia de la propiedad en común es el índice más importante de la Iglesia, pues en él se conjugan el mandato del amor, la vocación universalista y la relación histórica concreta con las comunidades paleocristianas de Jerusalén¹². Agustín da forma a un pensamiento de la comunidad y por lo tanto de la Iglesia con base en estas referencias y recupera, asimismo, el ascetismo al que eran tan afectas diversas capas de la sociedad tardoantigua a lo largo de todo el Mediterráneo¹³. Para Agustín, el ascetismo será la renuncia a lo privado, la disciplina de la propiedad en común. Esta forma de ascetismo será índice de la ciudadanía celestial, es decir, de la verdadera catolicidad y de la verdadera forma de vivir la Iglesia:

¿qué intenciones debe abrigar el ciudadano de la ciudad eterna, la Jerusalén celeste, para con su propia patria, sino el *tener en común con el hermano los bienes* que ha conseguido con sus propias manos y, si algo faltare, recibirlo de la comunidad? Así podrá repetir con el Apóstol, cuyo precepto y ejemplo siguió, aquello de como quien nada tiene y todo lo posee. (OM 25,32)¹⁴.

¹¹ Este sistema de producción del valor y la riqueza ha sido identificado como la economía del capital imperial militar por Max Weber en *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Stuttgart, 1891.

¹² El texto neotestamentario fundamental es Hechos 4, 32-35.

¹³ LEYSER, "Augustine ...", 3-33.

¹⁴ No podemos evitar encontrar un paralelismo con la famosa consigna de Marx sobre el índice del verdadero comunismo: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades! MARX, Karl "Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero

En este proyecto de crítica de la economía, de recuperación del ascetismo y de búsqueda del índice de la catolicidad, Agustín resignifica el término monje para recuperarlo como ideal del militante cristiano. El soldado de Cristo es el monje. Monje no significa el que vive él sólo retirado, único y sin relación, como los monjes ascéticos tendentes al elitismo, por el contrario:

Monos en griego significa uno, y no uno cualquiera, porque la turba también es uno, ya que, siendo una formada de muchos, también puede llamarse uno; pero no puede llamarse monos, es decir, único o solo. *Monos* significa uno solo. Los que de tal modo viven en unión que constituyen un solo hombre, de suerte que en ellos se cumple lo que se escribió, son un alma y un solo corazón; son muchos cuerpos, pero no muchas almas; son muchos cuerpos, pero no muchos corazones; con razón se denominan monos, es decir, uno solo. (EP 132, 6).

El monacato implica la forma más radical de la comunidad. Leyser nos explica hasta qué punto confiaba el obispo en la comunidad monacal:

¿Perplejo como estaba ante la posibilidad de que la comunidad de propiedad pudiera establecer de hecho la comunidad de corazones sin fisuras, las reivindicaciones genealógicas sobre el movimiento monástico le interesaban mucho menos que la oportunidad inmediata que presentaba el monasterio como un lugar en el que buscar otra vez la *communitas* de los primeros cristianos, como anticipación del estado de los bendecidos en la Jerusalén celeste¹⁵.

En dicha institución depositó Agustín su confianza incluso antes de convertirse definitivamente al catolicismo. A lo largo de las *Confesiones*, podemos ver cómo Agustín buscaba el retiro a la contemplación intelectual con los amigos en Casiciaco. Ese deseo se develará finalmente tendente al elitismo. Una vez llamado Agustín para fungir como obispo, en

Alemán, I”, *Crítica del Programa de Gotha*, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm>. Más que interpretar a Agustín desde los ojos de Marx, lo que se trata aquí es de mostrar una coincidencia en un nivel de abstracción elevado. Sería un error de anacronía injustificable presuponer que ambos autores comparten las mismas tesis sobre lo social. No obstante, sería también un error de ceguera histórica no reconocer la cercanía en ciertos posicionamientos, así como la profunda influencia que el pensamiento de Agustín efectúa en autores clave del desarrollo de la filosofía y la praxis política.

¹⁵ LEYSER, “Augustine...”, 10-11.

contra de su voluntad, según nos lo narra retóricamente en las *Confesiones*, Agustín mantendrá ese deseo y lo ajustará a su realidad concreta y a las transformaciones de sus concepciones teológicas y políticas. Ahora la comunidad de retiro deberá colocarse en el centro mismo de la ciudad, como la comunidad a un costado de las oficinas del obispado en la que vivía Agustín con sus discípulos más allegados. La persistencia en la realización temporal de una vida en comunidad que imita la comunidad de los primeros cristianos de Jerusalén, con especial énfasis en la comunidad de la propiedad, es la estrategia con la que Agustín busca confrontar los desafíos de la estratificación social y la autoridad política¹⁶. Dicha exigencia expresada en su *Regla* y en el texto sobre *El trabajo de los monjes*¹⁷ no implicará una estandarización de la propiedad, sino que considerará cada necesidad particular, al punto que Agustín se ve llevado a elaborar una complicada teoría de las necesidades para guiar la comunitarización de la propiedad¹⁸.

La misma liturgia que se lleva a cabo en las basílicas es sólo un signo visible del único verdadero acto de culto a Dios, que es el sacrificio cotidiano, la ascesis de todos los días, es decir, la disciplina de la vida comunitaria sin propiedad privada. Repartir el pan y el vino es una forma de hacer visible el “verdadero sacrificio [que] es toda obra que se hace con el fin de unirnos a Dios en santa compañía” (CD X,6) El sacramento de la eucaristía, no obstante, no reporta ninguna utilidad a Dios, sino al hombre mismo (CD X, 5), pues le sirve de apoyo para mantenerse perseverante en la fe y en la esperanza de la vida futura en donde habrá una comunidad y caridad infinita.

Es digno de mención que la teoría de la imagen y la crítica a la idolatría no es ajena a la crítica de la economía de la propiedad privada, sino que están estrechamente vinculadas. El desorden en el amor, que causa tanto la idolatría como la herejía, es el que se encuentra en la raíz de la privatización de la propiedad:

¹⁶ LEYSER, “Augustine...”, 16.

¹⁷ El título en latín de esta obra es importante para nuestro objetivo: *De opere monacharum*. Por este título podemos pensar que ese breve escrito contra los monjes inoperantes, es decir, aquellos monjes que buscan retirarse de toda obra y encontrar una forma de privatización del valor máximo constituido por la salvación espiritual, se constituye como una reflexión sobre la efectuaración de las obras de la comunidad de los monjes, sobre el oficio de los monjes, el cual servirá de modelo para el oficio de toda Iglesia.

¹⁸ Leyser, “Augustine...”, 17.

¿Cuando el sentido bestial de la carne excita a la caricia del goce a esta parte inferior de la mente, que se ocupa de las cosas temporales y terrenas con la vivacidad propia de su raciocinio, impulsada por la necesidad misma de su acción, y usa de ellas como de un bien privado y propio y no como público y común, cual es el bien inmutable, entonces es como si la serpiente hablase a la mujer. Consentir en este halago es comer del fruto prohibido.” (T XII, 12, 18).

La relación idolátrica con las imágenes, con la norma, con la oficialidad y con cualquier manifestación visible o temporal implica la negación de la propiedad común, que es el único bien que logra saciar la sed de fundamento que tiene el alma. La tentación fundamental yace en querer sacar ventaja privada de la manifestación visible del invisible bien público que mantiene unida a la comunidad.

Un acontecimiento importante, el nombramiento de Antonino, uno de los miembros jóvenes del monasterio citadino de Agustín, como obispo de Fussala, confrontó a Agustín con la realidad ambigua de la misma comunidad monacal. Antonino, un niño pobre que ingresó a la comunidad de Agustín desde temprana edad y que creció en ella muy cerca de Agustín, parece que no vio nunca el ingreso a esa comunidad como el acceso a una forma distinta de experimentar la vida en común, sino como una oportunidad para ascender en la complicada escala social de la Antigüedad tardía en la que la Iglesia tomaba las riendas de la organización y jerarquización de las funciones y los cargos después de la decadencia del Imperio. Una vez que accedió Antonino a una posición de poder y autoridad, hizo uso de la misma para obtener una ventaja temporal, justificando el pillaje y el despojo de las comunidades a su cargo a favor de sí y de sus allegados. Antonino, criado durante toda su vida en la comunidad monacal y muy cerca de Agustín, nunca había tenido realmente una experiencia de la verdadera comunidad.

Ese acontecimiento, junto con otras desavenencias y su avanzada edad, llevaron a Agustín a renunciar a su cargo de obispo y a dedicar mayor atención a la conducción de la comunidad en la que tanta fe había depositado. Agustín valora la obra de la autoridad dirigida a la configuración de la comunidad monacal al menos tanto como su oficio de obispo¹⁹. Considera que la obra en esencia es la misma, a saber, la supervisión de

¹⁹ Leyser, “Augustine...”, 22.

todos los miembros de la comunidad de modo que pueda darse la economía de la propiedad común en los diversos niveles posibles. Una vez que hubo aparejado su actividad de obispo, de escritor, de predicador y de líder de la comunidad monacal, comienza a tomar decisiones para fortalecer su actividad de autoridad y vigilancia de la comunidad monacal para evitar los errores en torno a la laxitud sobre la comunidad de la propiedad. La rigurosidad de la comunidad de la propiedad no se limita, sin embargo, a un régimen ascético de vigilancia en una comunidad retirada. Más bien, se trata de la rigurosidad de la experiencia del ocultamiento del juicio y la consecuente sanción del pecado de soberbia para todo aquel que privatice la fuente de la salvación, la cual, en este mundo, depende del ocultamiento del juicio justo. Privatizar aquí significará pretender visibilizar el Juicio justamente oculto. La potente labor de Agustín, especialmente aquella que desempeña como teólogo y como príncipe de la retórica cristiana, tiene por objeto luchar contra ese enemigo.

Magdala: un enclave galileo del comercio entre Roma y Oriente

SANTIAGO GUIJARRO

RESUMEN: Las recientes excavaciones en la antigua ciudad de Magdala, en Galilea, han puesto de manifiesto su importancia en la región durante la época helenística y romana. El presente estudio parte de algunos de estos descubrimientos, que revelan una intensa actividad comercial, y se pregunta cuál fue el papel de Magdala en el comercio entre Roma y el Lejano Oriente que se intensificó notablemente a partir del reinado de Augusto. Para responder a esta pregunta es necesario situar estos hallazgos arqueológicos en el contexto de la política expansiva de los gobernantes asmoneos y herodianos, y tener presente la proliferación de nuevas rutas comerciales. La implicación de la ciudad de Magdala en esta red de comercio internacional invita a repensar lo que conocemos acerca de Galilea en tiempos de Jesús¹.

PALABRAS CLAVE: Galilea, Alejandro Janeo, Herodes el Grande, puertos comerciales, comercio de tránsito.

ABSTRACT: Recent excavations in the ancient city of Magdala, in Galilee, have revealed its importance in the region during the Hellenistic and Roman periods. Taking into consideration some of these discoveries, which reveal an intense commercial activity, this study seeks to find out what was the role of

¹ El presente trabajo es una versión revisada y actualizada de un estudio publicado en inglés: S. Guijarro, "Magdala and Trade", en BAUCKHAM, R. (ed.), *Magdala of Galilee. A Jewish City in the Hellenistic a Roman Period*, Baylor University Press, Waco 2018, 161-183. Las fotografías y mapas son del autor. El gráfico de la grúa portuaria tomado de DE LA PEÑA OLIVAS se reproduce con permiso del autor.

Magdala in the trade between Rome and the Far East that intensified markedly from the reign of Augustus. To answer this question, it is necessary to place these archaeological finds in the context of the expansion policy of the Hasmonean and Herodian rulers, and to keep in mind the proliferation of new trade routes. The involvement of the city of Magdala in this international trade network invites to rethink what we know about Galilee in the time of Jesus.

KEYWORDS: Galilee, Alexander Janeus, Herod the Great, Comercial Harbours, Transit Trade.

En la antigua sociedad mediterránea, basada en el honor y en el prestigio social, las clases altas evitaban que se las relacionara con los negocios y el comercio². La obra que resume oficialmente los principales logros de Augusto (*Res Gestae*) menciona como una de sus grandes hazañas el hecho de haber recibido varias embajadas de los reyes de la India, subrayando que esto no había sucedido antes con ningún gobernante romano³. Sin embargo, la verdadera motivación de estas embajadas y de la relación de Roma con el lejano Oriente era el comercio. De hecho, sabemos que Augusto tuvo un enorme interés en promover este comercio y que para ello limpió de piratas el Mar Rojo facilitando así el acceso a los puertos egipcios, desde donde las mercancías se podían trasladar fácilmente hasta el puerto de Alejandría⁴. Las verdaderas dimensiones del comercio con Oriente en la época imperial son mucho más visibles en el *Peryplum Maris Erithraei*, una especie de *vademecum* para comerciantes escrito por un navegante que, libre de las constricciones sociales de la clase aristocrática,

² Cicerón resume bien la valoración social del comercio entre las élites romanas: “El comercio (*mercatura*), si es a pequeña escala debe considerarse una actividad vulgar (*sordida*); pero si es a gran escala y abundante, es decir, si importa grandes cantidades de bienes de todas partes del mundo y las distribuye a muchos sin un lucro excesivo, no merece ser censurado en exceso (*non est admodum vituperanda*)” (CICERO, *De Officiis* 1, 151).

³ La breve noticia de las embajadas indias recibidas por Augusto evita, sin embargo, toda referencia al comercio: “Me fueron enviadas con frecuencia embajadas de los reyes de India (*ex India regum legationes*). Nunca antes de aquel tiempo habían sido vistas ante un general romano” (AUGUSTUS, *Res Gestae* 31,1).

⁴ FITZPATRICK, M. P., “Provincializing Rome: The Indian Ocean Trade Network and the Roman Imperialism”, en *Journal of World History* 22 (2011) 27-54, pp. 36-37.

narra los pormenores de la ruta comercial entre el imperio romano y la India⁵.

Los textos antiguos, escritos en su mayoría por miembros de las clases altas, tampoco hablan mucho del comercio⁶. Sin embargo, los descubrimientos arqueológicos nos abren a veces pequeñas ventanas a través de las cuales podemos observar el agitado mundo en el que tenían lugar los intercambios de mercancías y los encuentros entre personas de diversas procedencias. Las excavaciones realizadas recientemente en la ciudad de Magdala han puesto al descubierto algunos indicios que podrían abrirnos una ventana de este tipo.

1. LOS DATOS ARQUEOLÓGICOS

Las excavaciones llevadas a cabo por Stefano De Luca y su equipo en los años 2007-2008, y por Marcela Zapata-Meza y su equipo en 2010-2012, en dos parcelas contiguas de una reducida pero importante sección de la antigua Magdala, han dado como resultado una serie de hallazgos que pueden ser relacionados con actividades económicas y revelan la implicación de dicha ciudad en el comercio de la zona. En esta breve enumeración me referiré básicamente a algunos de los hallazgos mencionados en el informe preliminar de las estas campañas, todos ellos pertenecientes el primer periodo de ocupación de la ciudad, es decir, a la época asmonea (periodo helenístico tardío: 167-63 a. C.) o herodiana (periodo romano temprano: 63 a. C.-70 d. C.)⁷.

⁵ CASSON, L., *The Periplus Maris Erythraei: Text With Introduction, Translation, and Commentary*. University Press, Princeton 1989, 5-10.

⁶ En el siglo I d. C. varios autores, entre ellos TÁCITO (*Ann.* 3,53), SÉNECA (*Benef.* 7,9) y PLINIO EL VIEJO (*Hist. Nat.* 6,35) hacen referencia a lo que le costaban a Roma los lujosos productos de Oriente. Este último nos da, incluso, una estimación aproximada: “Según el cálculo más bajo, India, China y la Península Arábiga obtienen de nuestro imperio cien millones de sextercios al año” (*Hist. Nat.* 12,41).

⁷ Existe un informe amplio de la primera excavación: DE LUCA, S., “La città ellenistico-romana di Magdala Taricheae. Gli scavi del Magdala Project 2007 e 2008: relazione preliminare e prospettive di indagine”, en *Studium Biblicum Franciscanum. Liber Annuus* 49 (2009) 343-562; y un informe preliminar de la segunda: ZAPATA MEZA, M. ET AL., “The Magdala Archaeological Project (2010-2012). A Preliminary Report of the Excavations at Migdal”, en *Atiqot* 90 (2018) 83-125. Datos más actualizados pueden encontrarse en: BAUCKHAM, R. (ed.), *Magdala of Galilee*.

El hallazgo más relevante para el tema de este estudio en la zona excavada por De Luca es, sin duda, una serie de estructuras que, según todos los indicios, formaban parte de un impresionante complejo portuario sin parangón en el entorno del lago. Aunque estas estructuras fueron identificadas desde el principio como un puerto, los arqueólogos han ido precisando cada vez más lo que pertenece a las diversas fases de construcción del mismo⁸.

El complejo portuario tuvo dos fases constructivas. La primera puede datarse a mediados del siglo II y comienzos del I a. C., mientras que la segunda, en la que el complejo fue transformado y ampliado, puede datarse a mediados del siglo I d. C. En la primera fase, el complejo constaba de un puerto con torre y de una plaza porticada de forma cuadrangular (*quadriporticus*) de 33 m. de lado, cuya parte este y sur daba directamente sobre el lago. La estructura de este complejo, así como su sólida construcción sugieren que este puerto, además de su natural función comercial, tuvo una finalidad defensiva. En la segunda fase, este complejo y las estructuras adyacentes a la plaza porticada fueron notablemente modificados y ampliados manteniendo su trazado básico. En esta fase, los antiguos baños helénicos (*balaneia*) fueron transformados en unos baños termales de estilo romano (*thermae*) en la parte norte de la plaza porticada, y se construyó una platea que ampliaba el muelle original en la parte este.

Las excavaciones llevadas a cabo por Zapata-Meza en la propiedad situada inmediatamente al norte de la parcela excavada por De Luca han revelado que estas estructuras se prolongaban en esa dirección siguiendo la orilla del lago⁹. Esto significa que la parte del complejo vinculado a la plaza porticada era el extremo sur de un sistema portuario mucho más extenso. Tanto el muro de atraque como los almacenes y las demás estruc-

⁸ DE LUCA, “La città ellenistico-romana di Magdala, 417-435. Véase también DE LUCA, S., “Scoperte archeologiche recenti attorno al Lago di Galilea: contributo allo studio dell’ambiente del Nuovo Testamento e del Gesù storico”, en G. PAXIMADI – M. FIDANZIO (a cura di), *Terra Sancta: archeologia ed esegesi. Atti dei convegni 2008-2010* (ISCAB Serie Archeologica 1), Eupress-FTL, Lugano 2013, 16-111, y ROSSI V. ET AL., “New Insights into the Palaeoenvironmental Evolution of Magdala Ancient Harbour (Sea of Galilee, Israel) from Ostracod Assemblages, Geochemistry and Sedimentology”, en *Journal of Archaeological Science* (2014), <http://dx.doi.org/10.1016/j.jas.2014.05.010> [consultado 14 mayo 2019], 6-8.

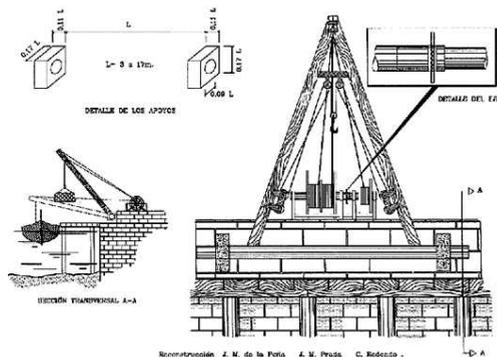
⁹ ZAPATA-MEZA, M., “Domestic and Mercantile Areas”, en BAUCKHAM, R. (ed.), *Magdala of Galilee*, 89-108, pp. 102-103.

turas suponen un conocimiento de las técnicas constructivas de la época, lo cual resulta llamativo teniendo en cuenta que muchas ciudades costeras del Mediterráneo no disponían de un puerto y que, consecuentemente, la carga y descarga de las mercancías se realizaba en las playas¹⁰.

En este complejo, tanto en las estructuras de época asmonea como en las de época herodiana, se han encontrado una serie de piedras que sobresalen del muro de atraque. Dichas piedras poseen un agujero circular y están dispuestas a intervalos regulares. Este tipo de piedras de atraque, que se han hallado también en otros puertos, podrían ser los soportes de las cadenas a las que se amarraban los barcos, como sugiere De Luca¹¹. Sin embargo, la forma regular de los orificios (que no están más desgastados por el lado del atraque), así como la superficie lisa de los mismos, sugiere que pudieron haber servido para anclar en ellos unas grúas de madera que permitían trasladar más fácil y rápidamente las mercancías desde las barcas al malecón. Una estructura de este tipo, que facilitaba enormemente la carga y descarga, ha sido descrita por José Manuel de la Peña Oliva como parte del equipamiento de otros puertos similares. Este tipo de infraestructura hace pensar en un intenso tráfico comercial¹².



Detalle del muelle de atraque del puerto.



Reconstrucción de grúa portuaria.

¹⁰ HOUSTON, G. W., "Ports in Perspective: Some Comparative Materials in Roman Merchant Ships and Ports", en *American Journal of Archaeology* 92 (1988) 553-564, pp. 560-564.

¹¹ DE LUCA, "La città ellenistico-romana di Magdala, 435.

¹² En la ilustración se puede ver una fotografía de las piedras de atraque y una reconstrucción de este tipo de grúa que había propuesto años antes José Manuel de la Peña Olivas. Véase: DE LA PEÑA OLIVAS, J. M. "Tecnología portuaria romana", en *Revista OP Ingeniería y Territorio* 56 (2001) 16-23.

En segundo lugar, es importante señalar la estrecha relación que existe entre el complejo portuario, por un lado, y la plaza porticada (*quadriporticus*) y los edificios vinculados a ella, por otro. Estas estructuras no solo están vinculadas entre sí arquitectónicamente, sino que están también relacionadas históricamente, pues la construcción y remodelación de dicha plaza y de los edificios vinculados a ella, sobre todo de los baños situados en el lado norte, se realizó en paralelo a la construcción y remodelación del puerto¹³.

En el informe preliminar de las excavaciones se sugiere la posible relación entre estas estructuras. Sin embargo, en un estudio posterior, De Luca y Lena han avanzado la hipótesis de que la plaza porticada pudo haber servido, al principio, como *palaestra* de los baños, interpretando el conjunto hipotéticamente como un *gymnasium*¹⁴. Esta



Quadriportico

interpretación subraya la vinculación entre la plaza porticada y los baños, pero no explica la relación entre ambas estructuras y el complejo portuario.

En mi opinión, para determinar la relación que existe entre la plaza porticada y las estructuras vinculadas a ella, incluido el complejo portuario, hay que tener en

¹³ DE LUCA. S. - LENA, A., "The Mosaic of the Thermal Bath Complex of Magdala Reconsidered: Archaeological Context, Epigraphy and Iconography", en G. C. BOTTINI ET AL. (a cura di), *Knowledge and Wisdom. Archaeological and Historical Essays in Honour of Leah Di Segni*, Studium Biblicum Franciscanum: Jerusalem 2014, 1-33, p. 1, sugieren que en una primera fase dichos baños pudieron haber tenido una estructura similar a la de otros de época helenística encontrados en Palestina, y que luego, paulatinamente, fueron adquiriendo la forma de unas verdaderas termas.

¹⁴ DE LUCA, "La città ellenistico-romana di Magdala, 436; DE LUCA. S. - LENA, A., "The Mosaic of the Thermal Bath Complex, 5 afirman: "Desde un punto de vista tipológico, dado el trazado helenístico tardío del baño, el uso de agua fría y el posible uso del quadriportico F como una palaestra de peristilo cuadrado, todo el complejo podría considerarse hipotéticamente como un gimnasio".

cuenta que por el lado oeste de la plaza discurre un tramo de calzada con una anchura considerable. Esta calzada tiene una gran importancia estructural, pues es, al mismo tiempo, el *cardo* en torno al cual se organiza el trazado ortogonal de la ciudad y un tramo de la *Via Maris*, que discurría por la parte oriental del lago, entre Cafarnaún y Tiberias¹⁵.

A pesar de su diversidad, todos estos elementos podrían estar relacionados entre sí, pues todos ellos guardan alguna relación con las actividades características de una zona portuaria. La vinculación entre el puerto y la calzada es evidente, pues ambas estructuras tienen como principal finalidad el transporte de mercancías y personas. Por su parte, la vinculación de ambas con los baños, que está atestiguada en otros lugares, se explica por la necesidad que tenían los viajeros de aseo y descanso después de un largo viaje¹⁶. Todo indica, por tanto, que las diversas estructuras desenterradas en torno a la plaza porticada pudieron haber formado parte de un complejo destinado a actividades comerciales.

Esta conjetura encuentra una importante confirmación en el elevado número de monedas que han sido halladas en la zona. De Luca estima que en el área excavada por él se encontraron unas 1500 monedas, de las cuales un 60%, es decir, unas 900, son de época asmonea o herodiana¹⁷. Esto sería suficiente para afirmar que en esta zona tuvo lugar un intenso intercambio comercial durante el primer periodo de ocupación de la ciudad. Sin embargo, a este número ya significativo de monedas hay que añadir otras 300 encontradas en ulteriores campañas, más las 188 encontradas en los restos de un naufragio y las casi 1000 encontradas por Corbo y Loffeda en campañas anteriores¹⁸. El total de monedas encontradas en la zona

¹⁵ LEIBNER, U., *Settlement and History in Hellenistic, Roman, and Byzantine Galilee. An Archaeological Survey of the Eastern Galilee*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 17.

¹⁶ Termas con una función similar se han hallado en lugares muy distintos del imperio, como, por ejemplo, los de Zaragoza en España, o Cattigara en India. Véase, p. e. el reciente descubrimiento de unas termas en el suburbio marítimo de *Baelo Claudia*: BERNAL D. ET AL., “Las termas y el *suburbium* marítimo de Baelo Claudia. Avance de un reciente descubrimiento” en *Onoba* 1 (2013) 115-152.

¹⁷ DE LUCA, “La città ellenistico-romana di Magdala, 445.

¹⁸ MESHORER, Y., “A Hoard of Coins from Migdal”, en *‘Atiqot* 11 (1976) 54-71; CORBO, V. C., “La città romana di Magdala: Rapporto preliminare la IV campagna di scavo: 1 ottobre - 8 dicembre 1975”, en E. TESTA ET AL. (eds.), *Studia Hierosolymitana in onore di P. Bellarmino Bagatti. I: Studi archeologici* (SBF Coll. Maior 22), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1976, 355-378.

asciende así a casi 3000, a las que habría que añadir las 500 que fueron halladas en las excavaciones de la zona excavada por Zapata-Meza¹⁹.

El catálogo de las monedas encontradas en Magdala aún no ha sido publicado y, por tanto, de estos datos apenas pueden extraerse conclusiones sobre la procedencia de las mismas y sobre las relaciones comerciales que podrían revelar, pero el número de las mismas es muy elevado, sobre todo si se tiene en cuenta que todas ellas han sido halladas en un área bastante reducida. En Gamla se han encontrado casi 6000 monedas, pero este número extraordinario se debe sin duda al hecho de que la ciudad no fue habitada después de su destrucción durante la guerra judía²⁰. De hecho, en la ciudad de Hippos, que se encuentra al otro lado del lago, y con la que probablemente Magdala tuvo estrechas relaciones comerciales, en once campañas (2000-2010) se encontraron tan solo 30 monedas de época asmonea y herodiana²¹.

En cualquier caso, el gran número de monedas del periodo asmoneo y herodiano encontradas en Magdala corrobora la temprana monetización de la zona, que ya había puesto de manifiesto estudios anteriores. Como es sabido, con la llegada de los asmoneos se produjo un cambio significativo en el uso y circulación de monedas en la región, hasta el punto de que las acuñadas en este periodo fueron las más usadas también durante el periodo herodiano. Todos los gobernantes herodianos acuñaron sus propias monedas en varias ocasiones, pero las más usadas siguieron siendo las de la época asmonea, como testimonian los hallazgos de Gamla²².

¹⁹ Los datos sobre el número de monedas encontradas en las excavaciones de esta zona varían según las publicaciones. En una publicación divulgativa, su número se estima en 1963 piezas: GARZA DÍAZ BARRIGA, A. "Las cuatro monedas. El dinero que circuló en Galilea; las monedas que conocieron en Magdala y Gamla", en M. Zapata Meza – R. Sanz Rincón (eds.), *El proyecto arqueológico Magdala. Primeras interpretaciones preliminares bajo una perspectiva interdisciplinar* (El Pensador monográficos 1/5), Ciudad de México 2013, 76-83, p. 79. Sin embargo, en el informe preliminar de las monedas encontradas, elaborado por Dany Syon, el número se reduce a 500: ZAPATA MEZA ET AL., "The Magdala Archaeological Project, 117-119.

²⁰ JENSEN, M. H. *Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 212.

²¹ El catálogo de las monedas halladas en Hippos puede verse en SEGAL A. ET AL., *Hippos-Sussita. Eleventh Season of Excavations. July 2010*, University of Haifa, Haifa 2010, 161-169. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que aún quedan zonas por excavar en las que seguramente se encontrarán más monedas.

²² De las 5895 monedas identificadas en Gamla el 62,8% eran de época asmonea y el 4,8%, de época herodiana (JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, 212). El porcentaje del 60% asignado por De Luca a las monedas asmoneas y herodianas de Magdala no está muy lejos de estos números.

Solo después del año 70 se produjo otro cambio significativo en la circulación de monedas en Galilea. En esta época, en efecto, aumentó significativamente su número, lo cual es, probablemente, un indicador del auge del comercio en la zona²³.

Resulta tentador establecer una relación entre estos cambios significativos en la distribución y circulación de las monedas, por un lado, y las dos fases de construcción del complejo portuario de Magdala²⁴. En todo caso, la cantidad de monedas encontradas en Magdala revela que las transacciones comerciales en la región aumentaron de forma significativa a partir de la ocupación asmonea de Galilea y se mantuvieron durante la época herodiana. Un indicio que corrobora este auge del comercio durante el citado periodo de tiempo es el hallazgo de dos pesos ponderales. El primero de ellos es un peso fenicio del siglo II-I a. C., que representa a la divinidad fenicia de Tanit de Arados²⁵. El segundo posee una inscripción fechada en tiempos de Agripa II, en la que se menciona a dos personajes que ejercían el oficio de *agoranomoi*²⁶.

2. EL CONTEXTO HISTÓRICO

Como acabamos de ver, los restos arqueológicos de la zona del *quadruparticus* excavada en Magdala permiten identificar dos fases en la construcción del complejo portuario: una de época asmonea, que puede datar-

²³ JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, 212-214.

²⁴ Ciertamente, puede establecerse una relación entre la remodelación llevada a cabo en tiempos de Agripa II y las monedas acuñadas por él. Agripa, en efecto, no solo acuñó más de cincuenta tipos distintos de moneda, sino que en sus monedas imitó los prototipos romanos, lo cual sin duda favorecía su amplia distribución; véase: KROPP, A. J. M., *Images and Monuments of Near Eastern Dynasts, 100 BC - AD 100*, Oxford University Press, Oxford 2013, 252.

²⁵ DE LUCA, “La città ellenistico-romana di Magdala, 371-372; CALLEGHER, B., “Note su un peso fenicio in piombo da Magdala”, en *Quaderni Ticinesi di Numismatica e Antichità Classiche* 37 (2008) 321-329.

²⁶ DE LUCA, “La città ellenistico-romana di Magdala, 447; QEDAR, S., “Two Lead Weights of Herod Antipas and Agrippa II and the Early History of Tiberias”, en *Israel Numismatic Journal* 9 (1986-7) 29-35. El peso fue encontrado en el área de Magdala, pero no en el curso de una excavación y, por tanto, el hallazgo no está bien documentado. El *agoranomos*, como su mismo nombre indica, era un funcionario (imperial, o tal vez local), cuya principal tarea era supervisar las transacciones que se realizaban en el mercado (*agora*); a ellos les correspondía, por ejemplo, fijar los precios, certificar los pesos y las escalas de medida o controlar los cambios de moneda.

se en el paso del siglo II al I a. C., y otra de época herodiana, que los arqueólogos sitúan en la segunda mitad del siglo I d. C. Ahora bien, el hecho de que este complejo necesitara ser ampliado revela que fue utilizado durante todo este tiempo, como atestiguan las monedas encontradas en la zona. Por eso, si queremos entender la función de este complejo, debemos situarlo, en primer lugar, en el contexto de la política de los últimos reyes asmoneos y de los gobernantes herodianos.

El siglo I a. C. está dominado por dos grandes reinados: el de Alejandro Janeo (103-76 a. C.) y el de Herodes el Grande (37-4 a. C.). Ambos gobernantes llevaron a cabo una política expansionista, anexionando nuevos territorios. Esta política tenía unos objetivos precisos que a primera vista podrían parecer poco coherentes, pues intentaba controlar, al mismo tiempo, las ciudades costeras del Mediterráneo y las principales localidades del otro lado del Jordán. La clave para entender este interés por territorios aparentemente tan dispares es que por las ciudades de Transjordania pasaba una importante ruta comercial controlada por los nabateos, mientras que las ciudades costeras del Mediterráneo, punto de llegada de esta y otras rutas, eran la puerta para el comercio con el Imperio romano. El Mar Muerto y el Lago Genesaret, situados entre la ruta comercial que transcurría por la “calzada real” y los puertos mediterráneos, ofrecían una magnífica infraestructura para el trasvase de mercancías²⁷. El interés de Alejandro Janeo y de Herodes el Grande por estas ciudades se explica así fácilmente: ambos querían controlar este importante segmento comercial que les reportaba importantes ganancias²⁸.

Cuando Alejandro Janeo subió al poder, hacía muy poco que Galilea había sido anexionada a Judea por su hermano Aristóbulo²⁹. Alejandro

²⁷ En realidad, tanto Alejandro como Herodes, no hicieron sino reforzar la posición estratégica de Palestina, cuya situación geográfica estaba naturalmente vinculada a las rutas comerciales, como afirma PASTOR, J., “Trade, Commerce, and Consumption”, en C. HEZSER (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, University Press, Oxford 2010, 297-307: “Los mercados y el comercio están estrechamente ligados a la ubicación geográfica de Palestina, situada en la intersección de las rutas terrestres y marítimas entre los continentes. Las ciudades costeras y las ciudades caravaneras, así como la vinculación terrestre entre ellas, crearon una intersección de rutas comerciales y mercados que pusieron a Palestina en el mapa comercial mucho antes de la conquista romana.” (299).

²⁸ APPELBAUM, S., “Economic Life in Palestine”, en S. Safrai et al. (eds.), *The Jewish People in the First Century*, Fortress Press, Philadelphia 1987, vol. II, 631-700, pp. 667-669.

²⁹ La conquista de Galilea por parte de los asmoneos y, sobre todo, las motivaciones que les llevaron a ampliar su territorio todavía son objeto de discusión. Parece ser que

conocía bien las enormes ventajas de tener un paso navegable desde la ruta nabatea hasta la costa, porque hacía tiempo que el Mar Muerto era utilizado con este propósito. De hecho, las instalaciones portuarias del tiempo de Alejandro que han sido excavadas en las orillas del Mar Muerto son muy similares a las estructuras correspondientes a la primera fase de construcción del complejo portuario de Magdala³⁰, y las monedas acuñadas por él exhiben con frecuencia el emblema de un ancla, que proclamaba la vocación marinera y mercantil de su reinado³¹.

Por eso, al mismo tiempo que construía el complejo portuario de Magdala, Alejandro Janeo trató de apoderarse de los principales enclaves comerciales al norte del país. En su primera campaña, nada más acceder al poder, puso cerco a Tolemaida, que era el puerto fenicio más cercano a Galilea. A continuación asedió Gadara, y más tarde conquistó Gaza, que era uno de los destinos tradicionales de las caravanas nabateas³². Al final de su reinado, Alejandro dominaba toda la costa mediterránea (excepto Ascalón) y los territorios al este del Jordán, incluyendo las ciudades de Gadara y Hippos, situadas frente a Magdala, al otro lado del lago Genesaret³³.

Los sucesores de Alejandro perdieron el control del comercio en la zona. En el año 63 a. C. Pompeyo devolvió este control a las ciudades costeras, y también a las del otro lado del Jordán. Estas últimas formaron entonces una peculiar confederación, la Decápolis, que se benefició enormemente de su estratégica posición³⁴. Las monedas de esta época encontradas en Magdala y en Hippos son menos numerosas, pero testimonian

la ocupación fue progresiva y que fue motivada por intereses religiosos, demográficos y comerciales; véase: REGEV, E., *The Hasmoneans: Ideology, Archaeology, Identity*. Mohr Siebeck, Göttingen 2013, 271-272.

³⁰ Sobre dichos puertos y su conexión con los diversos caminos terrestres, véase: HIRSCHFELD, Y. "The Archaeology of the Dead Sea Valley in the Late Hellenistic and Early Roman Periods", en Y. ENZEL ET AL. (eds.), *New Frontiers in Dead Sea Environmental Research*. Geological Society of America, Boulder, Co. 2006, 215-229.

³¹ HIRSCHFELD, "The Archaeology of the Dead Sea Valley, 218, observa que a la entrada del palacio asmoneo de Masada se ha encontrado una representación de un barco de época helenística tardía.

³² *Ant.* 13, 324-334. 356-364.

³³ SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1985, 300-301.

³⁴ BALL, W., *Rome in the East: The Transformation of an Empire*, Routledge, London and New York 2000, 181-182.

que el complejo portuario de la primera seguía activo también en esta nueva situación política.

Dicha situación cambió radicalmente durante el gobierno de Herodes el Grande, que fue tan dilatado como el de Alejandro (37-4 a. C.). Herodes comenzó su carrera política como gobernador de Galilea, cuyo territorio conocía muy bien. Sin embargo, al cabo de pocos años se hizo con el control de toda Palestina y, apoyado en su buena relación con Roma, llevó a cabo una política expansionista más ambiciosa incluso que la de Alejandro. Uno de los objetivos de dicha política fue, sin duda, controlar las rutas comerciales de la zona.

Esta política expansiva de Herodes no habría sido posible sin el apoyo de Augusto. Aunque inicialmente Herodes había apoyado a Marco Antonio, tras la derrota de este, supo ganarse la amistad de Augusto, que ya en su primer encuentro (30 a. C.) le otorgó algunas ciudades situadas en la ruta nabatea: Jericó, Gadara y Hippos; y en la costa mediterránea: Gaza, Antedón, Jafa y la Torre de Estratón³⁵. La amistad y colaboración entre Augusto y Herodes duró treinta años, a lo largo de los cuales las relaciones entre la casa imperial y la familia herodiana se fueron reforzando³⁶. Uno de los factores que estimularon esta colaboración fue, sin duda, el interés por controlar el tráfico comercial de la región, que a ambos les proporcionaba importantes beneficios.

El interés de Augusto por controlar las rutas a través de las cuales se canalizaba el comercio con el lejano Oriente es bien conocido³⁷. Punto neurálgico de dicho comercio era el Mar Rojo, que el emperador se apresuró a limpiar de piratas, asegurando al mismo tiempo la ruta que iba, a través del Nilo, desde los puertos egipcios de Berenice y Myos Hormos

³⁵ *Ant.* 15, 183-197; *Bell.* 1, 386-393.

³⁶ Herodes hizo varios viajes a Roma y no perdió ocasión de encontrarse con Augusto cuando este estuvo cerca de sus dominios; pero, sobre todo, envió a sus propios hijos a la urbe para que fueran educados en la casa del emperador; RICHARDSON, P., *Herod. King of the Jews and Friend of the Romans*, Fortress Press, Minneapolis 1996, 226-234.

³⁷ THORLEY, J., "The Development of Trade between the Roman Empire and the East under Augustus", en *Greece and Rome* 16 (1969) 209-223; SIDEBOTHAM, S. E., *Roman Economic Policy in the Erythra Thalassa: 30 B.C.-A.D. 217*, Brill, Leiden 1986, 116-135; GURUKKAL, R., "Classical Indo-Roman Trade" en *Indian Historical Review* 40 (2013) 181-206: "Con la conquista de Egipto por parte de Augusto, el comercio indo-romano se convirtió en algo muy diferente de lo que había sido en las épocas anteriores, especialmente a nivel organizativo, donde mostraba características de un comercio programado bajo el patrocinio imperial." (183).

hasta el gran puerto de Alejandría³⁸. Augusto también trató de controlar la ruta de las caravanas que subían desde la *Arabia Felix* hacia el norte a lo largo de la península arábiga. Envió para ello el año 26 a. C. una expedición liderada por Elio Galo, a la que Herodes contribuyó con quinientos soldados. Las intrigas de Sileo, el ministro del rey nabateo Obodas, hicieron que esta expedición fracasara, pero las noticias que dan sobre ella Estrabón y Flavio Josefo nos permiten conocer algo más sobre esta importante ruta comercial y sobre el interés de Augusto y Herodes en controlarla³⁹.

Poco después de esta fracasada operación, en el año 22 a. C., Augusto le otorgó a Herodes el dominio sobre las regiones de Traconítide y Batanea. Esta nueva concesión tenía un gran valor estratégico, no solo porque las caravanas nabateas tenían que pasar por estas regiones en su camino hacia Damasco, sino porque el control de estos territorios facilitaba los contactos con Babilonia⁴⁰. Tal vez no sea casual que aquel mismo año Herodes comenzara la construcción de Cesarea, cuyo puerto estaba llamado a convertirse en uno de los más importantes del Mediterráneo⁴¹. La construcción del puerto de Cesarea revela mejor que ningún otro hecho el desarrollo que experimentó en Palestina el tráfico comercial con el lejano Oriente durante la época herodiana, pero sobre

³⁸ SIDEBOTHAM, *Roman Economic Policy*, 48-71; MCLAUGHLIN, R., *Rome and the Distant East: Trade Routes to the Ancient Lands of Arabia, India and China*, Continuum, London and New York 2010, 26-33.

³⁹ La descripción de Estrabón es la más extensa y detallada (*Geogr.* 16,4,22-24), pero también Josefo da noticias sobre ella (*Ant.* 15,317); véase: MCLAUGHLIN, R., *Rome and the Distant East*, 71-72, y el comentario del texto de Estrabón en BIFFI, N., *Il Medio Oriente di Strabone. Libro XVI della Geografia: introduzione, traduzione e commento*, Edipuglia, Bari 2012, 307-313. Es especialmente interesante la noticia de que los comerciantes (*kamelémporoi*) recorrían en gran número y con toda seguridad el camino entre Leuke Kome y Petra (*Geogr.* 16,4,23).

⁴⁰ UDOH, F. E., *To Caesar what is Caesar's. Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine 63 BCE – 70 CE*, Brown Judaic Studies 342, Providence 2005: "Al ampliar más tarde el reino de Herodes, incluyendo la Auranítide, la Batanea y la Traconítide, Augusto le proporcionó el control de la ruta comercial que iba hacia el norte y llegaba hasta Damasco a través de Transjordania" (175).

⁴¹ *Ant.* 15,331-341; SIDEBOTHAM, *Roman Economic Policy*, 71-76 observa que la arquitectura de este puerto es típicamente romana, pues sigue las pautas que da Vitrubio para la construcción de este tipo de infraestructuras. Dada la escasez y la precariedad de los puertos en la costa mediterránea de Palestina, el de Cesarea se convirtió en uno de los más importantes del imperio.

todo revela el interés de Herodes por canalizar y controlar dicho comercio⁴².

Las obras del puerto de Cesarea concluyeron doce años después (10 a. C.). Su finalización coincide con una serie de acontecimientos que ponen de manifiesto los intereses de Herodes. El primero de ellos son las hostilidades emprendidas contra los nabateos (12-9 a. C.) por haber dado cobijo a los rebeldes que habían huido de la Traconítide⁴³. El segundo es la campaña llevada a cabo por Herodes contra Zenodoro, el cual lideraba un grupo de bandidos que impedía la libre y segura circulación de los mercaderes que iban hacia Damasco⁴⁴. Por último, en el mismo año de la finalización de las obras de Cesarea y de la campaña contra Zenodoro, Herodes fundó en la región de Batanea la ciudad de Batira, acogiendo en ella a un grupo numeroso de judíos procedentes de Babilonia, a los que liberó de toda carga y tributo. La intención de Herodes, según Josefo, fue que los peregrinos judíos que venían de Babilonia a Jerusalén no fueran acosados por los bandidos de Traconítide⁴⁵. Estas dos últimas acciones muestran el gran interés que tuvo Herodes en librar estos territorios de todo lo que dificultara el comercio y la circulación de personas, pero también revelan la posición estratégica de Traconítide y Batanea respecto a dos grandes rutas comerciales: la nabatea, que venía del sur; y la babilónica que venía de Oriente. No es casual que el interés por controlar dichas regiones coincida con la finalización del puerto de Cesarea, pues ambas iniciativas facilitaban enormemente la transferencia de las mercancías desde estas rutas comerciales hasta el Mediterráneo.

La política expansionista de Herodes, lo mismo que su intensa actividad constructora, están relacionadas con la importancia creciente que

⁴² OAKMAN, D. "Execrating? Or, Execrable Peasants", en D. A. FIENSY – R. K. HAWKINS, *The Galilean Economy in the Time of Jesus*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2013, 138-164, p. 155.

⁴³ *Ant.* 16,271-285. Un episodio similar se produjo, como veremos en seguida, en tiempos de Antipas (*Ant.* 18, 114).

⁴⁴ Flavio Josefo ofrece un informe detallado de la campaña de Herodes (*Ant.* 16, 271-285; *Bell.* 1, 398-400). Pero es Estrabón quien da noticias más precisas sobre el comercio en la zona y el interés del emperador en asegurarlo: "En realidad, los bárbaros roban sobre todo a los comerciantes (*empóroi*) que vienen de la *Arabia Felix*. Esto ocurre menos (ahora), pues los bandidos guiados por Zenodoro han sido expulsados gracias al buen gobierno de los romanos y a la seguridad que garantizan los soldados estacionados en Siria" (*Geogr.* 16,2,20); véase el comentario de BIFFI, *Il Medio Oriente di Strabone*, 204-205.

⁴⁵ *Ant.* 17,23-29.

adquirió en esta época el comercio entre Roma y Oriente. Al quedar incorporados a los dominios de Herodes, todos estos territorios entraron a formar parte, de algún modo, del mundo romano por el que las mercancías podían circular con mayor seguridad y entraban directamente al gran mercado del imperio⁴⁶. De hecho, Herodes complementó estas facilidades para la circulación de bienes en sus territorios con otra serie de acciones encaminadas a favorecer las relaciones comerciales con otras ciudades del imperio. Esto explica algunas de las acciones benéficas (*euergesíai*) realizadas en ciudades relativamente distantes de su reino, como la construcción de salas, pórticos y mercados en Tiro y en Berito, la construcción de la primera calle porticada con tiendas en Antioquía y en Quíos, o el apoyo a la industria naval de Rodas. Estas acciones tenían, sin duda el objetivo de favorecer las relaciones con dichas ciudades, facilitando así el comercio con ellas⁴⁷.

La política expansionista llevada a cabo por Alejandro Janeo y por Herodes el Grande revela el interés de ambos gobernantes por aprovechar las ventajas de los flujos comerciales que atravesaban sus territorios. La construcción del puerto de Magdala en tiempos del primero, y del puerto de Cesarea Marítima en tiempos del segundo, ponen de manifiesto este interés. Ambas iniciativas reforzaron la posición estratégica de Palestina, que ya de por sí facilitaba el trasvase de mercancías entre las rutas comerciales terrestres que venían de Oriente y los puertos del Mediterráneo.

A su muerte, Herodes legó Galilea y Perea a su hijo Antipas, que gobernó la región durante más de cuarenta años (4 a. C. – 39 d. C.). Antipas trató de aprovechar la situación heredada de su padre e implementó una política encaminada a favorecer el comercio en la medida de sus posibilidades. Su matrimonio con la hija del rey nabateo Aretas IV sirvió inicialmente para estrechar las relaciones con quien controlaba las

⁴⁶ Este fue el principal efecto del dominio romano, directo o a través de los *reges socii* herodianos, de Palestina, como afirma PASTOR, J., “Trade, Commerce, and Consumption: “La conquista romana, al incorporar a Palestina dentro del Imperio Romano, afectó al comercio de Palestina, no solo porque aumentó la seguridad y la facilidad de este dentro de los límites del mundo romano, sino también porque creó un mercado final mucho más grande que el que había existido en el período helenístico” (300).

⁴⁷ Tiro y Berito (*Bell.* 1,422); Antioquía (*Bell.* 1,425); Quíos y Rodas (*Bell.* 1,424). La lista de las construcciones y otros beneficios de Herodes a diversas ciudades del imperio es impresionante, y no se puede descartar que la mayoría de ellas tuvieran relación con su política comercial, como ya sugirió APPELBAUM, “Economic Life in Palestine, 669.

rutas comerciales procedentes de la península arábica⁴⁸. Su interés por favorecer el comercio se percibe también en la política urbanística que llevó a cabo. Dicha política dio como resultado la construcción o reconstrucción de tres ciudades: Séforis, Betharamphtha y Tiberias⁴⁹. Los estudios sobre el reinado de Antipas suelen subrayar la importancia de la primera y la última, pues ambas fueron, sucesivamente, capitales de su reino⁵⁰. Sin embargo, es importante tener presentes las tres para captar su valor estratégico en relación con el comercio: Séforis estaba situada en el camino entre el lago y la costa y controlaba esta ruta; Betharamphtha, situada en la Perea, controlaba las conexiones con la ruta nabatea; finalmente, Tiberias, situada en la orilla del lago, aseguraba la conexión entre ambas⁵¹. En coherencia con este interés comercial, Antipas, al igual que su padre, cultivó las relaciones con ciudades importantes del imperio, como atestiguan las inscripciones dedicadas a él que se han encontrado en Delos y en Cos⁵².

La fundación de Tiberias es, en este contexto, especialmente relevante para averiguar cuál fue el papel de Magdala en el comercio de la época. Tiberias, como se sabe, se encuentra a cinco kilómetros de Magdala, y es inevitable preguntarse por qué Antipas decidió construir su nueva capital tan cerca de una ciudad que ya tenía un puerto y que reunía todas las condiciones para serlo. No es fácil responder a esta intrigante cuestión. Tal vez la tendencia antirromana de Magdala, que se puso de manifiesto en la

⁴⁸ *Ant.* 18, 109. Más tarde, los devaneos amorosos de Antipas con Herodías provocarían una guerra de nefastas consecuencias para la región (*Ant.* 18, 113-115. 120-125). Flavio Josefo cuenta cómo algunos fugitivos de la tetrarquía de Filipo se pusieron de parte de Aretas y propiciaron la derrota de Antipas (*Ant.* 18, 114). Este episodio revela indirectamente que en esta guerra estaba en juego el control de la ruta nabatea.

⁴⁹ *Bell.* 2, 168; *Ant.* 18, 27. 36-38.

⁵⁰ Véase, por ejemplo, JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, 135-162.

⁵¹ Tal vez no sea casual que Antipas dedicara estas tres ciudades a la familia imperial renombrando las dos que ya existían: Séforis (*Autocrátoris*) y Betharamphtha (*Livias*), y dando a la tercera el nombre del emperador reinante: Tiberias. Desde el punto de vista de los mercaderes que venían de oriente y del sur, llegar a estas ciudades era llegar al imperio. BERNETT, M., *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern. Untersuchungen zur politisch und religiösen Geschichte Judäas von 30 v. bis 66 n. Chr.*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 217-235, insiste en este dato, señalando con razón que la intención de Agripa fue congraciarse con el emperador. Sin embargo, no se puede descartar que también este hecho tuviera la finalidad de facilitar el comercio.

⁵² JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, 209-211.

guerra judía, explique en parte la opción de Antipas⁵³. En todo caso, parece evidente que su control sobre Magdala era reducido, lo cual podría ser un indicio de que la ciudad estaba en manos de una élite con buenos contactos adquiridos gracias al comercio. La construcción de Tiberias pudo haber tenido, en parte, la finalidad de controlar parte de ese comercio⁵⁴.

Tras el breve reinado de Agripa I (41-44 d. C.), a quien Calígula entregó la tetarquía de Antipas y los demás territorios del reino de Herodes, la situación política de la región dio un giro importante. En lo que se refiere a Magdala, el dato más notable de la nueva situación es que quedó vinculada al reino creado por Claudio para su amigo Agripa II (53-93?). Este nuevo reino incluía las regiones de Batanea, Traconitide, Gaulanítide y Abilene⁵⁵, un amplio territorio de gran importancia estratégica para el control de las rutas comerciales, que tres años más tarde Nerón completó añadiendo las ciudades de Betharamphta (*Livias*), Magdala y Tiberias⁵⁶. Después de la guerra judía, Agripa II volverá a recuperar estos territorios, que administró hasta el final de su reinado.

La ampliación del reino de Agripa II en tiempos de Nerón tenía una clara finalidad comercial. Agripa controlaba ya un tramo importante de las rutas comerciales de oriente, pero necesitaba un acceso a los puertos del Mediterráneo, y el control de Tiberias y Magdala le facilitaba este acceso. Fue en esta época cuando la ciudad de Magdala experimentó una transformación importante, como han revelado las excavaciones arqueológicas de la zona del complejo portuario⁵⁷.

Así pues, la política territorial de los últimos reyes asmoneos y de los gobernantes herodianos revela un claro interés por controlar el comercio en la zona. Durante este amplio periodo de tiempo que abarca el siglo I a. C. y el siglo I d. C. Magdala desempeñó un papel importante en los intercambios comerciales de la región. Ahora bien, para conocer el alcance de este comercio, es necesario precisar un poco más la relación de la ciudad con las rutas comerciales de Oriente.

⁵³ El relato de Flavio Josefo muestra que las tensiones entre Magdala y Tiberias se revelaron claramente en la guerra contra los romanos: JENSEN, M. H., "Magdala/Taricheae and the Jewish Revolt", en BAUCKHAM, R. (ed.), *Magdala of Galilee*, 269-286, pp. 279-280.

⁵⁴ JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, 235 observa que las monedas acuñadas por Antipas con motivo de la construcción de Tiberias proclamaban su prosperidad.

⁵⁵ *Bell. 2*, 247; *Ant. 20*, 238.

⁵⁶ *Bell. 2*, 252; *Ant. 20*, 159.

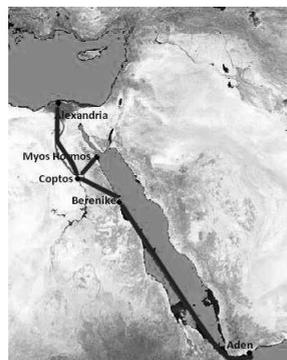
⁵⁷ ROSSI ET AL., "New Insights into the Palaeoenvironmental Evolution of Magdala, 6.

3. LAS RUTAS DEL COMERCIO CON ORIENTE

Tradicionalmente, el comercio entre Roma y Oriente seguía dos rutas: la ruta marítima, que conectaba las costas del Mar Rojo con las del Golfo Pérsico y las de la India; y la terrestre, que, a través de Persia, llegaba hasta China. Ahora bien, con el descubrimiento de los vientos monzones, que soplan alternativamente en dirección este y oeste una vez al año, la ruta por mar se convirtió en la más frecuentada⁵⁸. Esta hegemonía de la ruta marítima no supuso, sin embargo, la total desaparición de la terrestre.

En el siglo I a. C., ambas rutas tenían ramificaciones que llegaban hasta las regiones situadas al este de Galilea (Decápolis y Traconítide) y desde allí se dirigían hacia los puertos del Mediterráneo.

La *ruta marítima* tenía como eje la travesía entre las costas de la India y la península arábiga⁵⁹. Al llegar al golfo de Adén, se podían seguir tres caminos para alcanzar las costas mediterráneas. El más común en tiempos de Augusto, una vez que el Mar Rojo quedó libre de piratas, consistía en dirigirse hacia las costas egipcias para llegar al puerto de Berenike, o al de Myos Hormos, desde los cuales se alcanzaba por tierra el puerto fluvial del Coptos, donde las mercancías se embarcaban hacia Alejandría. Esta ruta estaba protegida por el ejército imperial,



Ruta marítima
occidental (egipcia)

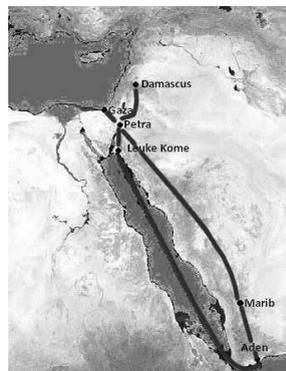
⁵⁸ La fecha exacta del descubrimiento de los monzones es una cuestión discutida, pero parece que ya los navegantes de la época ptolemaica lo conocían y que su uso se generalizó a lo largo del siglo I a. C. (SIDEBOTHAM, S. E., *Roman Economic Policy*, 8-9; WARMINGTON, E. H., *The Commerce between the Roman Empire and India*, Curzon, London 1974, 35-83; McLAUGHLIN, *Rome and the Distant East*, 40-42). El *Peryplus Maris Eritraei*, que data de mediados del siglo I d. C., ofrece ya una detallada descripción que presupone el aprovechamiento de los monzones (CASSON, *The Periplus Maris Erythraei*).

⁵⁹ Una descripción detallada de estas rutas puede encontrarse en WARMINGTON, E. H., *The Commerce between the Roman Empire and India*, 6-18; REY-COQUAIS, J.-P., "L'Arabie dans les routes de commerce entre le monde méditerranéen et les côtes indiennes," en T. FAHD (ed.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel : actes du Colloque de Strasbourg, 24-27 juin 1987*, Brill, Leiden 1989, 225-240; SIDEBOTHAM, S. E., *Roman Economic Policy*, 48-77; McLAUGHLIN, *Rome and the Distant East*, 23-81.

pero los mercaderes debían pagar un elevado impuesto que solía corresponder a una cuarta parte del valor de la mercancía transportada.

La segunda posibilidad consistía en dirigirse hacia el puerto de Leuke Kome, desde el que se accedía fácilmente a la ruta nabatea que llevaba hasta Petra. También en el puerto de Leuke Kome Augusto había emplazado oficinas de impuestos, aunque estos no eran tan gravosos como los de la ruta egipcia.

Una variante de esta ruta, la tercera alternativa de la ruta marítima, consistía en descargar las mercancías en el puerto de Adén, en las costas de *Arabia Felix* y, desde allí, continuar por tierra hacia el norte, atravesando la península arábiga hasta Petra. Esta ruta, controlada por los nabateos, es la que Augusto quiso explorar sin éxito con la expedición de Elio Galo⁶⁰.



Ruta marítima
oriental (arábigo-nabatea)

La ruta que pasaba por el puerto de Leuke Kome, y la que subía desde Adén recorriendo toda la península arábiga, y añadiendo a los productos del lejano Oriente (especias, seda, gemas, etc) otros locales (incienso, bálsamo, etc), llegaban hasta Petra, capital del reino nabateo, que en tiempos de Augusto se convirtió en un importante agente comercial⁶¹. Desde Petra, las caravanas podían seguir dos rutas. Una de ellas, la más tradicional, llevaba hasta el puerto de Gaza⁶². La otra se dirigía hacia Damasco, atravesando los territorios al este del Jordán, entre los que se encontraban los de las ciudades de la Decápolis y las regiones de Batanea y de Traconítide al este del lago Genesaret⁶³.

⁶⁰ MILLAR, F., "Caravan Cities: The Roman Near East and Long Distance Trade by Land", en M. AUSTIN ET AL. (eds.), *Modus Operandi: Essays in Honour of Geoffrey Rickman*, University of London, London 1998, 119-137, 123-126;

⁶¹ REY-COQUAIS, "L'Arabie dans les routes de commerce, 229-232, sugiere que con el auge de la ruta alejandrina los nabateos se orientaron hacia el norte, y que en esta época cobró especial relevancia el eje Petra-Damasco. Esto explica que el periodo más floreciente del reino nabateo fueran los siglos I a. C. y I d. C. (BALL, *Rome in the East*, 60-67)

⁶² COHEN, R., "New Light on the Petra-Gaza Road", en *Biblical Archaeology* 45 (1982) 240-247.

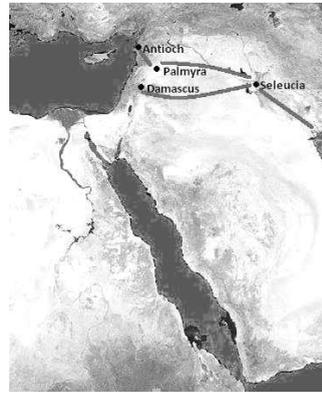
⁶³ ROLL, I., "Imperial Roads and Trade Routes beyond the Roman Provinces of Judaea-Palaestina and Arabia. The State of Research", en *Tel-Aviv* 32 (2005) 107-118.

Al describir estas regiones cercanas a Damasco, el geógrafo Estrabón nos proporciona un testimonio valiosísimo que confirma el paso de las caravanas comerciales por ellas. Refiriéndose a las correrías de los bandidos liderados por Zenodoro, que ya hemos mencionado al hablar de la política de Herodes, afirma que “los bárbaros roban sobre todo a los mercaderes (*empóroi*) que vienen de la Arabia Feliz”⁶⁴. Esta breve alusión revela que el origen de los mercaderes, independientemente de la ruta que hubieran seguido, era el golfo de Adén, punto neurálgico que conectaba estas rutas con las que surcaban el mar hacia el lejano Oriente.

La *ruta terrestre* llegaba a las costas mediterráneas desde China y la India atravesando Persia⁶⁵. En la época de Augusto, esta ruta era menos transitada por las dificultades que encontraban los comerciantes para atravesar los territorios del imperio parto.

Sin embargo, los contactos comerciales con Mesopotamia eran frecuentes. A esta región llegaban también por mar productos del lejano Oriente a través de los ríos Tigris y Éufrates. Las caravanas partían de Seleucia y, a través de Palmira y Damasco, llegaban a los puertos mediterráneos⁶⁶. La vinculación tradicional de los judíos con Babilonia desde la época del exilio favoreció mucho esta ruta comercial que Herodes quiso sin duda fortalecer al fundar la ciudad de Batira y emplazar en ella un grupo de judíos bien armados. Aunque al narrar este acontecimiento, Flavio Josefo señala que la intención de Herodes fue proteger a los judíos que peregrinaban desde Babilonia a Jerusalén, sabemos que esta era también una ruta comercial⁶⁷.

La ruta marítima, como ya hemos dicho, se convirtió en la más transitada debido al descubrimiento de los monzones y a las dificultades que



Ruta terrestre desde Mesopotamia

⁶⁴ *Geogr.* 16,2,20.

⁶⁵ WARMINGTON, *The Commerce between the Roman Empire and India*, 18-34; McLAUGHLIN, R., *Rome and the Distant East*, 83-109.

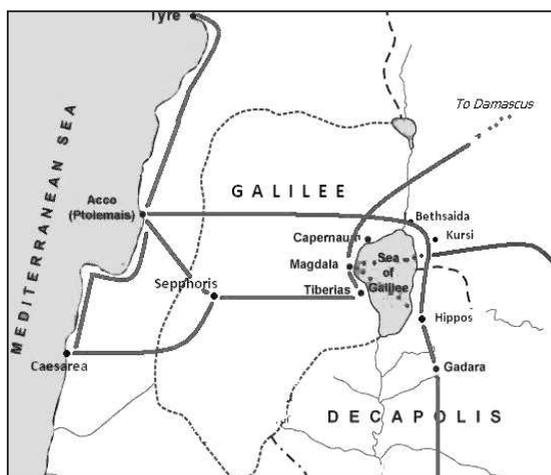
⁶⁶ BALL, *Rome in the East*, 123-133

⁶⁷ MILLAR, “Caravan Cities, 129-130; McLAUGHLIN, R., *Rome and the Distant East*, 92-95.

tenían las caravanas para transitar por el imperio parto. Sin embargo, la ruta terrestre no dejó de utilizarse a causa de la estacionalidad de dichos vientos. Los vientos monzones, en efecto, soplan en dirección suroeste desde Mayo hasta Septiembre, y en dirección noreste desde Noviembre hasta Abril, lo cual limitaba la navegación en uno y otro sentido a un viaje anual. La consecuencia de este carácter estacional de los monzones era que ciertos productos escaseaban en los mercados algunos meses del año. Sin embargo, la ruta terrestre, aunque era más larga y, por tanto, la más costosa, podía ofrecer estos productos a lo largo de todo el año⁶⁸.

La complementariedad de estas dos rutas comerciales, que confluían en Damasco, explica la importancia estratégica de las regiones situadas al este de Galilea, y la atención que les prestaron tanto Alejandro Janeo como Herodes el Grande. Magdala se encontraba en una posición privilegiada, a medio camino entre estas rutas comerciales de Transjordania y los

puertos del Mediterráneo⁶⁹. A ella llegaban, a través de lago, los productos de la ruta nabatea que pasaba cerca de las ciudades de Gadara y Hippos. Aunque ninguna de estas dos ciudades se encuentra en la orilla del lago, ambas tenían un puerto en la orilla del lago⁷⁰. La ciudad de Gadara tenía una posición privilegiada que facilitaba este tránsito comercial, pues



Rutas comerciales relacionadas con Magdala

⁶⁸ SELAND, E. H., "The Persian Gulf or the Red Sea? Two Axes in Ancient Indian Ocean Trade, Where to Go and Why" en *World Archaeology* 43 (2011) 398-409.

⁶⁹ Las conexiones reflejadas en el mapa siguen la propuesta de ILAN, Z., "Eastern Galilee, Survey of Roman Roads", en *Excavations and Surveys in Israel* 9 (1989-90) 14-16, p. 15.

⁷⁰ DE LUCA, S., "Il contesto storico-archeologico della missione di Gesù attorno al Lago di Galilea", en J. M. GARCIA – D. MASSARA (ed.), *Con gli occhi degli apostoli: Una presenza che travolge la vita*, Piccola casa editrice, Milano 2011, 14-16 observa: "Tanto los Hippos como Gadara lograron un acceso directo al lago con los puertos de Sussita y Tell a

en ella confluían la ruta nabatea del sur y la que venía del este a través de Batanea. Gracias a su fácil acceso al lago, los bienes que llegaban a través de estas rutas podían fácilmente transferirse a la otra orilla, es decir, al puerto de Magdala, desde donde se transportaban por tierra, a través de la calzada que bordeaba el lago, hacia los puertos fenicios de Tiro y Tolemaida,⁷¹ y más tarde al puerto de Cesarea. El tráfico comercial, como es lógico, fluía en ambos sentidos, como demuestra la presencia de cerámica galilea en Gadara⁷².

Aunque no sabemos con precisión cuál era el trazado de estas rutas en el siglo I a. C., pues el sistema de calzadas que conocemos data del siglo II d. C., en la mayoría de los casos el trazado de las mismas depende de las condiciones del terreno y, por tanto, se puede suponer que la red de comunicaciones en el siglo I a. C. no era sustancialmente distinta⁷³.

4. EL COMPLEJO PORTUARIO DE MAGDALA Y EL COMERCIO DE LA ÉPOCA

Los restos arqueológicos encontrados en las excavaciones de Magdala cobran sentido cuando los situamos en el contexto del intenso flujo comercial de la región. El interés de los gobernantes de la zona por controlar los territorios y ciudades por las que circulaba dicho flujo comercial apoya también esta contextualización.

La plaza porticada, como ya he señalado, conecta arquitectónicamente tres estructuras que pueden relacionarse directamente con la actividad comercial. En primer lugar, el segmento del complejo portuario situado en los lados este y sur de la plaza, cuyas extraordinarias dimensiones y características hacen pensar en una intensa circulación

través de los cuales, además de los bienes comerciados, transitaban las modas, las expresiones artísticas y las ideas ... El aumento demográfico registrado en la región desde el siglo primero d.C. debió verse favorecido, sin duda, por el floreciente comercio de artículos de lujo (especies, seda, piedras preciosas, bálsamo) en tránsito hacia el oeste." (15).

⁷¹ Las monedas y la cerámica de la época prerromana encontradas en Magdala confirman esta relación con Fenicia: DE LUCA, "La città ellenistico-romana di Magdala, 446.

⁷² Sobre la posición estratégica de Gadara y el tráfico comercial en los dos sentidos, véase WEBER, TH. M., "Gadara and the Galilee", en J. ZANGENBERG ET AL. (eds.), *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee*, Tübingen 2007, 449-477, pp. 450-464.

⁷³ AVI-YONAH, M., "The Development of the Roman Road System in Palestine", en *Israel Exploration Journal* 1 (1950-51) 54-60, pp. 100-101; GRAF D. F. ET AL., "Roman Roads", en D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, vol 5, 782-787, pp. 783-784; ROLL, "Imperial Roads and Trade Routes.

de mercancías. En segundo lugar, las termas del lado norte, ampliadas en la segunda fase de construcción, en las que los mercaderes podían descansar y encontrarse. Y en tercer lugar, la calzada situada en el lado occidental, cuya amplitud facilitaría el tránsito de las mercancías por tierra.

De estos tres elementos, los dos más directamente relacionados con la actividad comercial son el puerto y la calzada. El puerto de Magdala facilitaba los intercambios con los otros puertos del lago, principalmente con los de Hippos y Gadara, que estaban conectados a las rutas comerciales del Oriente. Por su parte, la calzada que discurría al otro lado de la plaza formaba parte del camino que bordeaba la orilla occidental del lago y continuaba después hacia los puertos del Mediterráneo, pasando por Séforis⁷⁴.

Otros restos arqueológicos encontrados en la reducida superficie del complejo portuario confirman que este espacio urbano constituía un importante enclave de intercambio comercial. En primer lugar, la variedad de las monedas encontradas revela un comercio floreciente con los puertos de Fenicia y con las ciudades de Transjordania (Hippos, Gadara, e incluso Bostra)⁷⁵. En segundo lugar, la cerámica, que procede en su gran mayoría de Kefar Hanania⁷⁶, pero también de Chipre, Rodas y Asia Menor⁷⁷, así como los restos de mármol, que parecen tener orígenes muy diversos (Iasos, Mar de Mármara, Frigia) ponen de manifiesto importantes conexiones internacionales. En tercer lugar, la gran cantidad de ungüentarios encontrados en las piscinas de las termas confirma la implicación de Magdala en el comercio del bálsamo procedente de Arabia⁷⁸. Finalmente, las pequeñas vasijas de vidrio, alguna de ellas de origen romano⁷⁹, así como los instrumentos de aseo y de adorno personal reflejan un

⁷⁴ LEIBNER, *Settlement and History in Hellenistic, Roman, and Byzantine Galilee*, 17.

⁷⁵ DE LUCA, "La città ellenistico-romana di Magdala, 446.

⁷⁶ Un cargamento de esta cerámica, en tránsito hacia la otra orilla, se encontró en el puerto de Magdala hace años; véase: FRITSCH C. T. –BEN-DOR, I., "The 'Link' Expedition to Israel" en *The Biblical Archaeologist* 23 (1960) 50-59, pp. 57-59.

⁷⁷ DE LUCA, S. – LENA, A., "The Harbor of the City of Magdala/Tarichaeae on the Shores of the Sea of Galilee, from the Hellenistic to the Byzantine Times. New Discoveries and Preliminary Results", en S. LADSTÄTTER ET AL. (eds.), *Harbours and Harbour Cities in the Eastern Mediterranean, BYZAS* 19, Istanbul 2015, 113-163, p. 10.

⁷⁸ DE LUCA, "La città ellenistico-romana di Magdala, 375-377. 540-544.

⁷⁹ DE LUCA, "La città ellenistico-romana di Magdala, 423.

gusto por el lujo que está vinculado tradicionalmente al comercio con Oriente⁸⁰.

La variada procedencia de las monedas, la cerámica y los demás productos y utensilios muestra que el complejo portuario era un lugar de intercambio, y que por las rutas que confluían en él las mercancías circulaban en ambos sentidos: desde las rutas de Transjordania hacia los puertos del Mediterráneo, y desde estos hacia aquellas. Magdala participaba plenamente de la posición estratégica de Palestina como lugar de tránsito entre el imperio romano y Oriente.

En este sentido, es interesante observar que la mayoría de estos restos arqueológicos están relacionados con un tipo de comercio particular. Según Jack Pastor, la localización geográfica de Palestina, así como el sistema de calzadas y el proceso de urbanización llevado a cabo en la región, crearon las condiciones necesarias para la existencia paralela de diversos tipos de mercado. Había, en primer lugar, un comercio *local* dedicado a la compraventa de productos del lugar que canalizaba la mayor parte de la actividad comercial. Había también un comercio *regional* que afectaba a un área geográfica más amplia e implicaba el intercambio de productos dentro de la misma región. En tercer lugar, existía un comercio *interregional* que incorporaba productos importados y un comercio internacional a través del cual se exportaban a otros países productos locales⁸¹. Y había, finalmente, un comercio *de tránsito* a través del cual circulaban productos que tenían su origen y destino en otras regiones⁸².

Esta tipología encaja bien con los hallazgos de Magdala, pues además del complejo portuario sobre el que trata este estudio, las excavaciones

⁸⁰ PARKER, G., “*Ex Oriente Luxuria: Indian Commodities and Roman Experience*”, en *Journal of Economic and Social History of the Orient* 45 (2002) 40–95; EL-NOWIEMMY, M., “The Red Sea and the Luxury of the Roman Women A Literary Study”, en H. MORAD (ed.), *Festschrift in Honour of Prof. Dr. El-Sayed Felefel*, Institute of Research and African Studies, Cairo 2013, 64-75.

⁸¹ Un ejemplo de ello son los vasos y la cristalería encontrados en Cafarnaún: MATTILA, S. L. “Revisiting Jesus’ Capernaum: A Village of Only Subsistence Level Fisher and Farmers?”, en D. A. FIENSY AND F. K. HAWKINS, *The Galilean Economy in the Time of Jesus*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2013, 75-138, pp. 90-95).

⁸² PASTOR, “Trade, Commerce, and Consumption, incluye en este último tipo: “El comercio de perfumes y especias traídos de Oriente por los nabateos a los puertos mediterráneos de Palestina, y luego enviados a Roma” (201).

realizadas un poco más al norte siguiendo el malecón del puerto han desenterrado los restos de unas instalaciones que han sido identificadas por Zapata-Meza como un mercado⁸³. Tendríamos así, en el mismo complejo portuario, dos zonas en las que funcionaban dos mercados paralelos, uno situado al norte, que según la tipología de Pastor podría incluirse entre los de carácter internacional, pues desde él se exportaban conservas de pescado⁸⁴; y otro situado al sur dedicado al comercio de los productos de Oriente, que según la tipología de Pastor correspondería al tipo de mercado de tránsito. A ellos habría que añadir las transacciones de carácter regional, atestiguadas por la procedencia de las monedas y de la mayoría de la cerámica, y, como es obvio, un mercado local, en el que habría que incluir el comercio urbano y el que la ciudad mantenía con las localidades cercanas, entre ellas, muy probablemente Cafarnaún⁸⁵.

Las relaciones entre estos diversos mercados eran complejas. No se regían por los criterios que gobiernan el mercado capitalista, sino por los valores de la cultura mediterránea tradicional. El sistema comercial del imperio romano era opaco, volátil y fragmentario⁸⁶. No había un sistema de pesas y medidas unificado ni existían leyes de carácter general que regularan las transacciones comerciales. Debido a ello, los mercados eran poco transparentes y muy imprevisibles, lo cual, a su vez, fomentaba la búsqueda de apoyos en las redes clientelares y de parentesco. En este tipo de mercados, era fundamental conocer las prácticas regionales y cultivar las relaciones personales.

⁸³ ZAPATA-MEZA, M., "Domestic and Mercantile Areas, 102-103.

⁸⁴ Estrabón, *Geogr.* 16, 2, 45. Una reconstrucción del proceso implicado en la industria de la pesca y de las conservas de pescado puede verse en HANSON, K. C., "The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition", *Biblical Theology Bulletin* 27 (1997) 99-111, p. 106.

⁸⁵ Estos mercados estaban, en algunos casos, interconectados. El de la salazón de pescado, por ejemplo, dependía de las capturas realizadas al norte del lago (Cafarnaún, Betsaida), ya que la pesca era más abundante en esta zona, pues era allí, en las aguas templadas por las fuentes termales, donde se congregaban los peces en los meses de invierno: NUN, M., *El mar de Galilea y sus Pescadores en el Nuevo Testamento*, Kinneret Sailing Company, Kibbutz Ein Gev 1990, 6-7; véase también: DE LUCA, S., "Capernaum", in D. M. MASTER (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology*, Oxford 2013, vol. I, 168-180, p. 172.

⁸⁶ Esta es la caracterización que hace de él Peter F. Bang en su magnífico estudio sobre el comercio y los mercados en el imperio romano: véase: BANG, P. F., *The Roman Bazaar. A Comparative Study of Trade and Markets in a Tributary Empire*, University Press, Cambridge 2008, 131-201.

En las sociedades preindustriales, los beneficios comerciales, como todos los demás bienes, se distribuían de forma bastante desigual. Los gobernantes, a los que una concepción patrimonialista del estado otorgaba el derecho de cobrar impuestos, eran, sin duda, quienes mayor provecho sacaban del comercio. De hecho, sus necesidades crecientes hicieron que los impuestos al comercio se incrementaran progresivamente⁸⁷, sobre todo aquellos que gravaban el comercio de tránsito, que era el que les proporcionaba mayores ingresos y el que más fácilmente podían controlar. De hecho, una parte muy significativa de los impuestos extraídos por Augusto procedía del comercio con el lejano Oriente, del mismo modo que los ingresos obtenidos por Herodes provenían de los impuestos extraídos del comercio de larga distancia⁸⁸. El interés de Augusto por controlar el comercio en el Mar Rojo se debe a que con muy poca inversión (apenas unas cohortes de soldados y algunos puestos aduaneros), podía cobrar sustanciosas tasas en puertos y aduanas⁸⁹. Siguiendo la misma política, Herodes y sus sucesores trataron de controlar los principales nudos comerciales, imponiendo tasas a todos los bienes que transitaban por su territorio, pues estos impuestos suponían una de sus principales fuentes de ingresos⁹⁰.

⁸⁷ Según BANG, *The Roman Bazaar*. “Las necesidades para satisfacer las demandas de ingresos tanto del estado imperial central, como de los reinos gobernados por la aristocracia local, contribuyeron probablemente a aumentar la carga total de las aduanas y otros impuestos sobre el comercio.” (233).

⁸⁸ OAKMAN, D. “Execrating? Or, Execrable Peasants, 158, recuerda que este comercio de larga distancia era gestionado por las élites y sus agentes.

⁸⁹ McLAUGHLIN, *Rome and the Distant East*, 164-167; BANG, *The Roman Bazaar*, 229-238.

⁹⁰ UDOH, F., “Taxation and other Sources of Government Income in the Galilee of Herod and Antipas”, en D. FIENSY AND J. R. STRANGE (eds.), *Galilee in the Second Temple and Mishnaic Periods. Volume 1: Life, Culture and Society*, Fortress Press: Minneapolis 2014, 366-387, afirma: “El territorio ampliado... le dio acceso a los peajes y aranceles pagados por el comercio interno y por los bienes que transitaban por las ciudades. Mucho más ingresos provenían del control que Herodes ejercía sobre los puertos marítimos y las rutas comerciales terrestres de larga distancia que atravesaban su vasto reino.” (377). En contra de lo que suele pensarse, durante el reinado de Herodes el Grande, Judea no pagaba impuestos a Roma, sino que todos los ingresos revertían sobre el erario del rey. Ello explica, entre otras cosas, la impresionante actividad constructora llevada a cabo durante este periodo de tiempo y los actos de beneficencia que Herodes realizó en otras ciudades del imperio. Véase GABBA, E., “The Social, Economic and Political History of Palestine 63 BCE-CE 70”, en W. HORBURY ET AL. (eds.), *The Cambridge History of Judaism. Vol 3: The Early Roman Period*, University Press, Cambridge 1999, 94-167, pp. 118-125.

Los restos encontrados en Magdala parecen confirmar la existencia de diversos mercados, lo cual explica al mismo tiempo la peculiaridad de las instalaciones vinculadas a la plaza porticada. Una de las cosas que han llamado la atención a los arqueólogos es la ausencia de almacenes en esta parte de la ciudad⁹¹. Este hecho, que aparentemente cuestionaría la función comercial del complejo, no es, sin embargo, relevante, si las instalaciones estaban destinadas a un intercambio comercial de tránsito. La estrecha conexión arquitectónica que existe entre el puerto y la calzada son, en este sentido, datos mucho más relevantes⁹².

En el contexto de la política comercial del imperio, que Herodes y sus sucesores reprodujeron en sus territorios, se entiende fácilmente que en Magdala hubiera funcionarios que regulaban el comercio y cobraban los impuestos sobre el tránsito de mercancías, y se explica también que hubiera un puerto especialmente dedicado a este comercio de tránsito. Este puerto no necesitaba grandes almacenes, sino un aspecto que impresionara a los comerciantes que venían de una larga travesía por el desierto. Para estos comerciantes, las ciudades de la Decápolis y Magdala eran la puerta de entrada del imperio. Hay que tener en cuenta que en el mundo antiguo, el comercio, lo mismo que otras actividades económicas, estaban determinadas por una cultura basada en el honor y en las manifestaciones públicas que lo reforzaban.

Los mercados eran una parte importante de las ciudades. De hecho, en casi todas las ciudades de Palestina se han encontrado instalaciones

⁹¹ En una comunicación personal, Stefano de Luca me precisó este dato: “A diferencia de la fase helenística, en la fase romana del *quadriportico* no hay elementos que sugieran una función industrial y comercial clara porque no hay instalaciones de almacenamiento o plantas de procesamiento. Sin embargo, la cantidad de recipientes para el transporte, como las ánforas de la excavación del puerto, y algunas áreas al oeste de la calle pavimentada V1-V2, que tienen las características de las tiendas, dejan abierta la cuestión. Debe tenerse en cuenta que estaban en funcionamiento muchos otros puntos de atraque, como el que se encuentra inmediatamente al norte del *quadriportico*, que reveló una estructura defensiva imponente, con una cuenca interna (al sur de la carretera V3) y los dos posibles puntos de atraque que aparecieron de las excavaciones hacia el norte (IAA Área A y Mex. Área D). Además, la cuenca al sur del *quadriportico* terminaba hacia el oeste precisamente donde parece comenzar la sección pavimentada de la calle V2, creando un enlace directo entre el atraque costero y las rutas de comunicación terrestres.”

⁹² BAUCKHAM, R. AND DE LUCA, S., “Magdala as We Now Know It”, en *Early Christianity* 6 (2015) 91-118, pp. 100-106, ofrecen argumentos para identificar el *quadriportico* con la *palaestra* de los baños, sobre todo después de la renovación de mediados del siglo I d.C.

dedicadas a este propósito. La mayor parte de ellos seguía el modelo de los mercados griegos, que consistían en una plaza rectangular (*agora*) rodeada por una columnata (*stoa*)⁹³. Esta es, precisamente, la estructura de la plaza porticada de Magdala, aunque en este caso, la magnificencia de la construcción quedaba resaltada por el hecho de flanquear la orilla del lago.

Así pues, los argumentos expuestos avalan la hipótesis de que la zona excavada por De Luca y su equipo contiene los restos de un complejo portuario dedicado especialmente a facilitar el trasvase de mercancías entre las rutas comerciales de Oriente y los puertos mediterráneos. Este tipo de comercio, que Jack Pastor ha definido como mercado de tránsito, era especialmente controlado por los gobernantes del país, lo cual explica la intensa actividad desarrollada en este complejo portuario durante los reinados de Alejandro Janeo y de Herodes el Grande, una actividad de la que tenemos constancia por la gran cantidad de monedas encontradas en la zona. Cuál pudo haber sido el impacto social y económico de este comercio en la zona, y en qué medida este impacto se refleja en la predicción de Jesús de Nazaret, son cuestiones que merecerían ser exploradas en ulteriores estudios⁹⁴.

⁹³ PASTOR, J., "Trade, Commerce, and Consumption, 302.

⁹⁴ Agradezco a STEFANO DE LUCA sus informaciones puntuales y precisas sobre las excavaciones de Magdala, así como su disponibilidad para discutir muchos de los argumentos de este estudio.

Volviendo a los orígenes: el cristianismo como acontecimiento emocional

MERCEDES ARBAIZA¹

Universidad del País Vasco UPV-EHU

RESUMEN: A propósito de la crítica al libro colectivo recién publicado y editado por Rafael Aguirre, *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, se reflexiona sobre las condiciones históricas que hicieron posible la novedad del cristianismo. Desde la atalaya que ofrece la historia como disciplina el desafío es pensar la irrupción de una experiencia extraordinaria, disruptiva, en el devenir histórico. La tesis es que el cristianismo como movimiento religioso nace, a modo de pliegue, como expresión de un subjetivismo intenso, ajeno en su origen a una supuesta preocupación por la universalidad de la experiencia de Dios. Se propone una comprensión del mismo como un acontecimiento emocional. La idea de acontecimiento apunta hacia la radical historicidad de la constitución de una nueva subjetividad, la de los seguidores de Jesús, el Cristo, como instante de originalidad y de autorreflexividad irrepitable, de emergencia de una nueva forma de estar y de habitar la relación con Dios y

¹ El presente trabajo se inscribe dentro del Grupo de Investigación del Sistema Universitario Vasco “La experiencia de la sociedad moderna en España”, código IT1312-19 y del proyecto código: HAR2016-78223-C2-1-P, financiado por MINECO y FEDER.

Quiero agradecer los comentarios de mis compañeros de grupo de investigación José Javier Díaz Freire, Nerea Aresti y Miren Llona. Así mismo el texto se ha enriquecido por el diálogo fructífero con Rafael Aguirre, Carmen Bernabé, Carlos Gil, Loli Asúa, Demetrio Velasco, Javier Vitoria y José Antonio Zamora. Ello no significa que compartan en absoluto las conclusiones que aquí se vierten.

con el mundo. El carácter emocional del acontecimiento desplaza el campo en el que se produce el significado y la conciencia social y religiosa. El giro afectivo como forma cognitiva apunta hacia la apertura a la indeterminación de lo que va a acontecer, a las formas de desbordamiento de lo que todavía no ha sido escrito ni señalado por la escritura o por los significados ya cristalizados de la cultura.

PALABRAS CLAVE: experiencia, orígenes del cristianismo, acontecimiento, historia de las emociones, subjetividad.

Abstract: In connection with the recently published book, *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, a collection of critical articles edited by Rafael Aguirre, this essay reflects on the historical conditions that enabled the novelty of Christian origins. From the watchtower that offers history as a discipline, the challenge is to think about the emergence of an extraordinary, disruptive experience in the historical becoming. The thesis is that Christianity as a religious movement is born as an expression of an intense subjectivism, alien in its origin to a supposed concern for the universality of God's experience. An understanding of it may amount to an emotional event. The idea of the event points to the radical historicity of the constitution of a new subjectivity, constructed by the followers of Jesus, the Christ, as an instant of originality and unrepeatable self-reflexivity, of the emergence of a new way of living and of inhabiting the relationship with God and with the world. The emotional nature of the event displaces the field in which the meaning and the social and religious consciousness are produced. The affective turn as a cognitive form points towards openness to the indeterminacy of what is going to happen, to the modalities of overflow of what has not yet been written or indicated by writing or by the already crystallized meanings of culture.

Keywords: Experience, origins of Christianity, event, history of emotions, subjectivity.

1. La novedad de la experiencia cristiana

Vivimos un tiempo de pliegue o, si se prefiere, un tiempo barroco², evocando la estética voluptuosa que adquiere el arte del s.XVII en forma de onda sinuosa que se tuerce sobre sí misma. Barroco también por la

² Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989, cap.4. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995. Seguimos la propuesta que hace José Javier Díaz Freire "La experiencia de la modernidad como una experiencia barroca", *Historia Crítica*, No.36, Bogotá. Abril-Junio 2015, pp. 137-160.

exaltación de la forma y de la estética sobre el fondo, un rasgo propio de la literatura del s.XVII. Hay quienes prefieren utilizar como imagen la torsión de la metafísica³, o, incluso, un tiempo de fisura en el que se debilita el orden de lo ya representado. Son metáforas que expresan una forma de habitar el presente propia de la postmodernidad, un carácter de época, que se gira sobre la modernidad y que se distingue por su “mirada inquisidora”, como afirma Díaz Freire. Mirada crítica hacia toda forma de verdad que aparezca como certeza forjada dentro del paradigma científico, en el que el mundo aparece como autoevidente. Asistimos a una desconfianza hacia la verdad metafísica que heredamos de la Modernidad definida de forma heideggeriana como aquella en la cual la apariencia de lo real se corresponde con el ser mismo, ocluyendo todas las posibilidades de experimentar el mundo fuera de la misma representación.

El tiempo postmetafísico descansa sobre una posición de rechazo a toda forma de autoridad propia de la episteme cartesiana, una relación vertical basada en el *logos* como forma prioritaria de verdad interpretada por “el que sabe”, una relación jerárquica basada en la autoridad del experto, quién dicta “lo que es” y “lo que no es”. Esta sensación de pérdida de unidad de sentido da lugar a la emergencia de un subjetivismo intenso que se expresa con un giro al cuerpo como espacio epistémico de acceso al mundo, otra forma de conocimiento que confiere menos autoridad al *logos* (a la verdad científica) y más al *ethos* (al estado moral de lo que es bueno y es malo). Son fenómenos que aparecen como solidarios, de la misma forma que la emoción (el subjetivismo y el giro sobre uno mismo), y la horizontalidad (nos reconocemos todos iguales porque somos seres sintientes) aparecen como procesos simultáneos⁴.

En el campo de lo social este ambiente cultural tiene su expresión en una revitalización de los movimientos sociales en forma de oleadas de protestas populares que, desde aquella Primavera de los Pueblos de 2010, se revelan contra la política dominante basada en las descripciones sobre “lo necesario” que aluden a la razón de Estado y/o a la razón de utilidad propia de la economía de mercado, como “hechos inevitables”. Asistimos

³ Gianni Vattimo y Santiago Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Barcelona, Herder, 2012, p. 15.

⁴ Mercedes Arbaiza, “*Dones en Transició*. El feminismo como acontecimiento emocional”, en M. Teresa Ortega et al (eds.), *Mujeres, Dones, Mulleres, Emakumeak. Estudios sobre la historia de las mujeres y del género*, Cátedra, Madrid, 2019, pp. 267-286.

a una revuelta generalizada contra la política de lo posible cuya verdad no coincide precisamente con la justicia.

La teología como forma de conocimiento sobre Dios transita por estos mismos caminos. Está sometida al escrutinio propio de la postmodernidad que desconfía de las grandes certezas así como de cualquier afirmación autoevidente sobre lo sagrado, sobre el misterio de las cosas, o sobre cómo vivir la incertidumbre, experiencias espirituales que apuntan hacia un sentido de la trascendencia. El relato teologizado del cristianismo corre la misma suerte que otros grandes relatos que prometieron la salvación al ser humano, la promesa de plenitud a la que aspira la humanidad. Porque la crisis de sentido que padecen las propuestas modernas con vocación universal afecta también a nuestra relación con Dios y con el mundo, como no podía ser de otra forma. Está inscrita en la memoria colectiva cierta violencia de la verdad sobre la que descansaron aquellos proyectos utópicos que aspiraron a representar a la totalidad de la humanidad.

La propuesta que hoy nos trae el grupo de investigación dirigido por Rafael Aguirre, y sobre la que me propongo hacer una reflexión, “*Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*” (ed. Verbo Divino, 2017)⁵ hace una nueva parada teológica. Es un gesto que tiene pleno sentido en el momento de cultura en el que hoy vivimos. Esta obra, de autoría colectiva (Rafael Aguirre, David Álvarez, Carmen Bernabé, Carlos Gil, Santiago Guijarro, Esther Miquel, Fernando Rivas, Leif E. Vaage), pretende interpretar cuál fue la novedad de la experiencia religiosa de los primeros cristianos haciendo un recorrido de carácter histórico sobre los dos primeros siglos de las comunidades cristianas. Así, lo definen como un proceso creativo, novedoso en la forma de relación con Dios, con la historia y entre los seres humanos. Fue un movimiento religioso constituido desde lo local y singular hacia lo global y universal, hasta llegar a formar la *ekklesia*. Es una narración sobre cómo se pudo constituir una experiencia extraordinaria entre personas que se reconocieron iguales a partir de la diferencia. En un lenguaje actual diríamos que el cristianismo fue un hecho disruptivo y la

⁵ En el libro han participado ocho investigadores, biblistas y teólogos, expertos en Historia Antigua, de diversas universidades españolas e internacionales. Todos forman parte del Grupo de Investigación “Orígenes del Cristianismo” (GISOC).

cuestión que se dilucida, desde la perspectiva de la racionalidad crítica de las ciencias sociales, es cómo fue posible una dislocación dentro de la cultura judía y grecorromana que generara un nuevo movimiento de carácter religioso.

Estamos ante una propuesta de interpretación de una radical historicidad. Ofrece una respuesta audaz y atinada en el actual ambiente poscristiano que pide a gritos volver a fundamentar la inteligibilidad del sistema de creencias y valores teológicos sobre el que descansa la propuesta cristiana. En este sentido se aprecia una preocupación que hunde sus raíces en la pérdida de la hegemonía cultural y religiosa del cristianismo en Occidente, una autoconciencia de regresión y diálogo con otras espiritualidades y otras ofertas religiosas, de tú a tú. Vivimos tiempos babilónicos. Y los autores son conscientes de este desafío. La teología no puede ser un manto que se echa encima de la historia (p. 11), para utilizarla de forma interesada, conociendo de antemano el resultado de la misma. El libro combate la exacerbación ideológica del cristianismo desmontando una explicación muy intelectualizada de mismo. Es una advertencia sobre el peligro de que las certezas teológicas recubran la historia del tal forma que ahoguen el potencial de novedad que significa la irrupción de un tiempo nuevo que contiene el cristianismo desde su origen, el advenimiento (*ad venire*), la novedad que esperamos que llegue. Retomando la imagen del pliegue podríamos afirmar que con este libro la teología como marco de interpretación de la experiencia de Dios también se gira sobre sí misma.

La tesis del libro es que el cristianismo fue un proceso creativo derivado de una experiencia primera y fundante, una “experiencia extraordinaria”, utilizando la expresión de los autores, **la muerte trágica de quien era un líder de masas, Jesús, en quien habían confiado profundamente y por el que esperaban impacientemente la llegada de un tiempo nuevo. El origen del movimiento descansa en una experiencia de shock, hoy diríamos un trauma, originado por una muerte atroz y cruel, un trato vejatorio hacia el líder. El impacto de la muerte de Jesús es central en la experiencia cristiana de los primeros seguidores. Fue un hecho desconcertante e inesperado. Sacudió a los suyos (“El velo del templo se rasgó en dos de arriba abajo”, Mc 15, 38). Se quebraron todas las esperanzas que habían depositado en él. El ajusticiamiento en la cruz se vivió como fracaso que echó un manto de estigma sobre quienes le seguían, lo que les sumió en la más profunda de las crisis, una crisis de miedo y desconfianza hacia todo**

lo que habían vivido. La experiencia de fracaso socavó una incongruencia, una “disonancia religiosa” según los autores, (p. 76), que alteró la percepción de la realidad y su propia identidad. Y aquí radica la novedad histórica de la experiencia cristiana que es la búsqueda de sentido a una dolorosa experiencia de gran vulnerabilidad a partir de la marginalidad y el sufrimiento que produjo la muerte en la cruz como germen de una nueva experiencia religiosa.

De esta forma, utilizando la metodología y categorías de las ciencias sociales, se pretende explicar cómo se pudo producir una interrupción dentro de la cultura judía, sobre la que surgió un nuevo movimiento religioso entre aquellos primeros seguidores de Jesús, gente sencilla y torpe en sus habilidades, gentiles, judíos de los extrarradios, mujeres, esclavos, gentes poco ilustradas y no precisamente seguidoras de la Ley. Los autores no dan por supuesto el credo sobre el que históricamente se ha partido en la explicación de los orígenes del cristianismo. No es este el punto de partida sino que es el punto de llegada. Es por ello por lo que el enfoque utilizado, sobre el que volveré más adelante, es la antítesis de una visión clásica teologizada sobre la experiencia de Dios. **No se comienza abordando la novedad teológica, sino que se va a invertir en su estructura el orden temporal del argumento de cara a explicar la novedad del primer cristianismo. Y esta es una de las originalidades del trabajo.**

Se deshecha el más mínimo atisbo de explicación sobrenatural o mágica de algo tan central para el cristianismo como es la resurrección de Jesús entre los muertos, o, enunciado de forma teológica, cómo Jesús trascendió su condición humana hasta ser proclamado el Hijo de Dios. Se va a ir transitando de lo particular hacia lo universal, a través de la misma experiencia humana de aquellos primeros testigos seguidores de Jesús, de origen territorial disperso y plurales culturalmente, hasta consolidar una comunidad cada vez más amplia, anónima en sus relaciones sociales y fuertemente cohesionada en torno a una identidad común. Una identidad construida por sus ritos de pertenencia –como el bautismo o la comida eucarística–, por las prácticas de fraternidad –como la inclusión de personas diferentes–, así como por las prácticas ascéticas, entendiendo el cuerpo como espacio que anuncia un tiempo nuevo. Es en la última parte cuando los autores analizan las creencias religiosas (el signifiante) con las que se nombra la nueva relación con Dios a partir de una reinterpretación de Jesús, hasta constituirse en la primera *ekklesia*, ya institucionalizada. En este sentido se problematiza la relación

entre el texto teologizado (conjunto de creencias que configuran la experiencia religiosa) y el significado o la subjetividad entendida como experiencia o formas de aprehensión del mundo.

El libro se enfrenta a una cuestión recurrente y compleja en el mundo de preocupaciones de las ciencias sociales y que comparto como historiadora: es la pregunta por las condiciones históricas que hicieron posible la irrupción de un nuevo movimiento social. La propuesta de interpretación sobre la novedad de un movimiento religioso como el cristiano es una atalaya privilegiada desde donde teorizar sobre la formación de la conciencia social y las condiciones de aparición de una nueva subjetividad en la historia el objeto de análisis sobre el que me voy a centrar en estas páginas que siguen. ¿Cómo fue posible aquella experiencia?

Este sería el pliegue, el giro barroco en el que se inscribe esta reflexión, abordar el misterio de lo que todavía no ha sido capturado por los conceptos ni por los significados ya cristalizados de la cultura, la apertura a la indeterminación de lo que va a acontecer, de lo que no está escrito ni señalado de antemano. Es la historia de la singularidad en la historia, de cada singularidad entendida como irrupción de lo nuevo que reordena todo el tiempo anterior. La tesis sobre la que quiero reflexionar es que el desafío de pensar los orígenes de la experiencia, en esta ocasión la cristiana, nos sitúa en el misterio mismo de la experiencia humana concebida como una radical apertura a una relación con el otro y, por lo tanto, a la expectativa de un tiempo nuevo, como origen de una explicación cabal sobre Dios mismo. Foucault proponía “pensar desde el afuera” como un pensamiento creativo, a modo de intuición no conceptual, desde lo no pensado, que surge de la experiencia y rompe los moldes que asfixian y encarcelan el pensar. Una suerte de trascendencia, diría yo. Es por ello que la pregunta por la novedad en cuanto proceso creativo, como afirman los autores, en la medida que se aborda como la cuestión de la irrupción de un significado nuevo en el devenir histórico, es la pregunta por el misterio mismo.

2. Volver a los orígenes. La historia es el espacio de la experiencia

Porque ¿qué significa volver a los orígenes? ¿Acaso volver a un tiempo primigenio, un paraíso originario, que simboliza la verdad auténtica? ¿Es quizás volver al mito original que debe ser desplegado en la historia? No. Volver a los orígenes es todo lo contrario a blandir el mito fundante.

Es un gesto teológico que desnuda del manto de dogmas que recubre aquella experiencia original y rescata su sentido singular. Es transitar de nuevo con quienes la vivieron. Significa recuperar la experiencia humana en sí misma, el palpito de las sensaciones y decisiones tomadas poniéndonos en situación de quién no sabe de antemano el resultado o las consecuencias de las mismas.

Entiendo la experiencia (cristiana) como una forma de subjetivación en la historia (dentro de las coordenadas de espacio y tiempo), un instante de originalidad y autorreflexividad irrepetible, de emergencia de una nueva forma de estar y habitar, que produce una nueva relación con Dios y con el mundo. La tomo como un acto o acontecimiento, y no como una forma de conciencia de un sujeto ya constituido. En este sentido la historia como espacio de experiencia y de singularidad, como tiempo de emergencia de nuevas subjetividades, es esencial al cristianismo. Volver a los orígenes es llevar a cabo una narración de lo singular, *res gestarum*, que dio lugar a un acontecimiento que inició un tiempo nuevo. Volver a los orígenes es hacer la historia de dónde/cuándo aconteció aquella nueva relación con Dios.

Comparto plenamente la preocupación que late en esta obra, desde esta posición postmetafísica, y es la pregunta sobre cómo pudo suceder aquello, y no el por qué. ¿Cómo se pudo producir esa sensación de certeza y de seguridad entre los primeros seguidores de que Jesús era el Hijo de Dios y que había resucitado de entre los muertos? ¿Cómo y cuando la novedad teológica cristiana aparece como autoevidente, clara y transparente? ¿Qué condiciones históricas posibilitaron que las creencias contengan un carácter performativo, creando la diferenciación social y la identidad cristiana? Efectivamente en la obra *Así vivían los primeros cristianos* no se atiende al mundo de preocupaciones teístas, sobre por qué Dios se manifestó a la Humanidad, o sobre las razones del ser de Dios. Tampoco sobre las causas que condujeran a aquellos testigos a creer en Aquel que se hizo llamar Hijo de Dios. Porque, a mi juicio, está implícita la consideración teórica de que la fortaleza de las creencias no descansa en los rasgos o propiedades de las mismas, ni tampoco en la coherencia de sus enunciados, ni en su estructura formal, sino en la recepción y aprehensión de una comunidad previamente conformada emocionalmente.

En el método de investigación adoptado (la herramienta heurística) está la respuesta a la pregunta sobre el *cómo* pudo acontecer aquello. En la forma de ordenar los temas, en su estructura y metodología esta obra

adopta un enfoque, y esta es otra de las originalidades del libro, que toma prestada de las aportaciones de la neurobiología una perspectiva novedosa sobre la capacidad humana para el cambio, a través del modo de funcionamiento de la conciencia, de alteraciones drásticas del sentido de la agencia y de la percepción de la propia identidad (Capítulo I, p.28) que estimula la formación de nuevas interpretaciones y creencias. Cabe inscribir el libro dentro del paradigma epistémico denominado como el *giro emocional* o *afectivo*⁶, que afirma el carácter prelingüístico de la aprehensión de la realidad y según el cual el conocimiento se asienta sobre un vínculo o relación emocional expresado, de forma resumida, como “cogmoción” o, si se prefiere, “razón sentida”. La estructura del libro es coherente con esta interpretación. Se muestra a través de la forma –en el orden de los temas y en el método– una propuesta de contenido, que hemos calificado como barroca por lo que contiene de giro al cuerpo. En la medida que las fuentes lo permiten, los autores orientan el objeto de análisis hacia la alteración sensorial de los primeros testigos y a las formas de expresión de un sentimentalismo intenso para abordar, a continuación, la interpretación de estas certezas emocionales sobre las que se afirma la “evidencia” de las creencias cristianas.

La narrativa del libro nos conduce en su primera parte (Capítulos I y II, “Experiencias extraordinarias en los orígenes”) a través de la superación del trauma sufrido por los seguidores de Jesús, una historia sobre cómo se pudo transitar del miedo y desconfianza a la esperanza que aporta la experiencia de que había “resucitado” entre los muertos, la certeza de que Jesús es el Hijo de Dios. Haciendo una parada en la intensa sensorialidad del relato de la pasión, el punto de partida en el nacimiento del movimiento de seguidores de Jesús está en los testimonios de resurrección que aluden al encuentro con él, experiencias *ekstáticas* de carácter revelatorio, en forma de visiones, audiciones, sueños y éxtasis que apuntan hacia el sentido trascendente de aquel aparente fracaso postpascual.

En la segunda parte (Capítulos III y IV, “Los Ritos”) se aplican algunas de las premisas propias de la antropología en relación a los dos ritos originarios de los primeros cristianos, el bautismo o rito de entrada a la comunidad y al de la mesa compartida. Se volvieron a vivir aquellas expe-

⁶ Patricia Ticineto Clough and Jean Halley, *The Affective Turn*, Durham and London, Duke University Press, 2007, pp. 2-28.

riencias revelatorias de carácter extraordinario, hasta configurar un proceso de diferenciación social en relación al judaísmo primero y a la cultura grecorromana después. Fueron espacios de construcción de unas nuevas relaciones sociales de fraternidad en torno a las que se acabará institucionalizando la eucaristía, primero y la *ekklesia*, después.

En una tercera parte (Capítulos V y VI, “Las prácticas de la vida”) se lleva a cabo un análisis sobre una serie de prácticas sociales que producen una nueva corporalidad, la cristiana, entendida como la materialización de aquellos hábitos sociales y formas de vida que definen la nueva comunidad. Se conforma una disposición corporal hacia unas relaciones sociales de ayuda horizontales definidas por una sensibilidad hacia la integración de aquellos grupos socialmente más débiles y vulnerables, como las mujeres viudas, los niños, las personas esclavas, los extranjeros y prisioneros. Abiertamente diferentes a las relaciones verticales y menos compasivas de la cultura grecorromana. La práctica de la caridad hacia el que sufre, propia de la cultura judía, se intensificó en el movimiento de Jesús al romper el gentilicio y las barreras étnicas. Es muy interesante el enfoque que se propone sobre la práctica del ascetismo ya desde el primer cristianismo, no integrándolo como parte de una cultura sacrificial ni martirial, como tradicionalmente se he entendido, sino proponiendo el cuerpo como un espacio de resistencia social que, a mi juicio, tiene una gran actualidad. Las prácticas ascéticas relacionadas con la comida, el dinero o la vida sexual, son el primer gesto democrático que anuncia que otro mundo es posible y que toda persona puede llevar a cabo⁷. En todo caso, me interesa señalar, que son formas de expresión corporal que apuntan desde muy temprano hacia una materialización de la experiencia cristiana muy alejada de cualquier forma de espiritualización posterior.

En la cuarta parte, (Capítulos VII y VIII, “Las creencias”) se analizan las creencias de los dos primeros siglos del cristianismo, marcadas por una tensión entre la pluralidad y la imprecisión propia de los inicios de todo movimiento social. Al situarlas después de las experiencias extraordinarias, de los ritos y de las prácticas de una vida alternativa, se afirman dos cuestiones importantes. Una primera es que el credo no es la primera fuente de inspiración de la experiencia religiosa, cuestionando así el para-

⁷ Véase en la actualidad el veganismo como estilo de vida caracterizado por la abstención en el consumo de productos animales o el movimiento por la desaceleración y el decrecimiento como resistencia al consumismo y al despilfarro de recursos naturales.

digma moderno ilustrado (p. 307). Los autores así lo explican: las creencias no son anteriores al rito porque la experiencia religiosa no está subordinada al sistema teológico. Y, en segundo lugar, la fe en un Dios verdadero, un monoteísmo excluyente a partir del siglo II, no se produjo en la forma de un acercamiento intelectual a una verdad superior a la que contenía la ley judía y el texto del Antiguo Testamento. Los autores muestran cómo solo algunas de las convicciones emocionalmente incorporadas acerca de Jesús y su misión, acerca de Dios y su proyecto salvador, y acerca del ser humano y su destino, se convirtieron en creencias centrales del movimiento cristiano. La tesis que se desprende de su análisis, y en la que profundizaré en las próximas líneas, es que las creencias solo tendrán éxito si responden a convicciones o certezas constituidas por procesos cognitivos de carácter sensorial o emocional.

En este sentido, y esta es otra de las aportaciones, se problematiza la relación entre el texto teologizado o la ley (conjunto de normas y creencias que configuran la experiencia religiosa) y el significado que apunta hacia la subjetividad misma entendida como experiencia o formas de aprehensión del mundo. El libro nos advierte, con acierto, su intención de situarse dentro de la heurística no estrictamente teológica. Es una decisión metodológica que contiene implícitamente una opción teórica de fondo, eludir los riesgos de un relato sobre el cristianismo muy intelectualizado tendente a ocultar aquellas posibilidades de futuro que se abrieron en el pasado, en cada pasado, a través de la misma narración positiva de lo que sucedió. Hay que reconocer que la historia como disciplina también ha caído, al igual que la teología, en la tentación de afirmar la necesidad de lo sucedido en el pasado, es decir, interpretar el devenir de los hechos una vez conocido el resultado, de forma que se seleccionan aquellos acontecimientos ya sancionados por la memoria de los vencedores. Pues bien, el método histórico utilizado tiene la virtualidad de atender a un proceso que, a mi juicio, tiene tanta actualidad, en la medida que va conduciendo la subjetividad y el movimiento social desde lo particular hacia lo universal. Una historia genuinamente abierta al tiempo de vida, a un tiempo de incertidumbre propio de toda experiencia humana, de quien espera pero no sabe lo que va a suceder y por ello siente el tiempo como expectativa de plenitud, como la materialización del deseo de plenitud. Esta es una forma de hacer historia en la que el *tempus* mismo es central en el significado que va cobrando Dios en la vida de la Humanidad.

Solo una mirada barroca, no causalista, una posición epistémica que renuncie a la verticalidad que subyace en la pregunta por el porqué de la manifestación de Dios a la Humanidad, y que gire sobre la experiencia misma de Dios, supera cualquier tentación del Dios de la metafísica, es decir, evita la presunción, muy arraigada, de identificar a Dios con una estructura formal, ya sea el SER, el AMOR o la ARMONÍA, que actúa desde el exterior a la misma historia, de forma mágica o sobrenatural⁸. Como si la presencia e intervención de Dios estuviera en el origen creador y fuera anterior a las mismas posibilidades de la experiencia humana, fuera del espacio de la historia. Por eso afirmo que en la forma de la narración se despliega el fondo. Y esta es una opción profundamente teológica, como afirman los autores en su introducción, ya que solo desde la prudencia teórica, rebajando el peso del conjunto de categorías que encierran de antemano aquella experiencia en un marco de interpretación ya definido, se puede abordar una radical encarnación de Dios en Jesús. Es en la historia entendida como la intersección espacio/tiempo donde esta identificación es tal que el poder de Dios se debilita al máximo hasta fundirse en la misma experiencia de cada persona, o de cada grupo social o de cada pueblo.

Voy a interpretar los orígenes del cristianismo como un acontecimiento emocional. No busco la evidencia de la verdad del ser, la presencia o voluntad de Dios en la palabra en cuanto que revelada, sino en cuanto que expresión misma de la experiencia de Dios, como única forma o camino de acercarnos a la verosimilitud del misterio de lo sagrado. El acontecimiento por su misma naturaleza emocional materializa la experiencia de Dios, la corporiza, de tal forma que no parte de una presencia de Dios anterior al ser humano o exterior al mismo. Me alinee con una fundamentación de la inteligibilidad de Dios única y exclusivamente a través de las formas históricas de su experiencia como única expresión de lo

⁸ Algunas propuestas agrupadas bajo el epígrafe de “nuevas espiritualidades” que se presentan como una alternativa al Dios de la Biblia debido al carácter metafísico del mismo, incurren precisamente en el mismo error que cuestionan debido al carácter idealista y platónico de las propuestas que hacen, dando por supuestas algunas categorías sobre un SER, una estructura formal ahistórica, que opera anterior a la misma experiencia humana. Esta forma de relación con Dios que ha aportado tanta seguridad a la Humanidad se ha desvanecido con la emergencia de la cultura moderna occidental.

trascendente y lo voy a utilizar como sinónimo del misterio de lo sagrado.

3. El cristianismo de los orígenes como un acontecimiento emocional

La interpretación como experiencia extraordinaria del primer cristianismo alude a un proceso creativo que se inscribe dentro de lo que he denominado como un acontecimiento emocional. La idea de *acontecimiento* apunta hacia la historicidad radical de la constitución de una nueva subjetividad, la cristiana, una forma particular de conciencia de lo social⁹. El cristianismo como movimiento religioso nace de una suerte de particularismo, un subjetivismo intenso ajeno en su origen a una supuesta preocupación por la universalidad de Dios. Precisamente porque irrumpe de una forma extravagante y extraña, tiene ese carácter creativo propio de todo acontecimiento definido, siguiendo a S. Žizek, como “algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido”¹⁰.

La cultura cristiana asume con cierta familiaridad la propuesta de acontecimiento en la medida en que entiende que Dios irrumpe en la Historia y cambia el rumbo de la misma. Quiero distanciarme sin embargo de un significado determinado de acontecimiento, el que alude a la historia entendida como un evento o hecho, *res gestae*, algo inesperado por cuanto responde a una acción externa a la lógica inmanente del curso de la historia. La intervención de Dios tendría según este supuesto un carácter sobrenatural y nos remite a una imagen de Dios todopoderoso que, llevando a cabo su voluntad, interviene en el mundo y en la historia alteran-

⁹ La teoría del acontecimiento ha sido uno de los temas principales de Gilles Deleuze en 1995 en su obra *Conversaciones*, a quien seguimos. Desde la crítica con lo instaurado, responde a la pregunta por las singularidades y los procesos de subjetivación. Propone una ontología del devenir, una ontología inmanente que anuncia siempre el desplazamiento. En el concepto de acontecimiento deleuziano se desplaza la lógica aristotélica del sujeto o individuo ya constituido, con atributos y cualidades ontológicas, compuesto por materia y forma acorde al régimen de lo empírico, hacia una comprensión del individuo como genuinamente relacional y radicalmente abierto al mundo y, por lo tanto, inestable en su expresión histórica y en su percepción del entorno. La individuación se adquiere por singularización que es intensiva, móvil y se produce por diferenciación.

¹⁰ Slavoj Žizek, *Acontecimiento*, Ensayo Sexto Piso, México D.F., 2014, p.16.

do el curso de las cosas. Es por ello que, siguiendo este contenido semántico de acontecimiento, se suspenderían las leyes de la causalidad, lo que nos remitiría a una afirmación del Dios de la metafísica, un Dios que ya murió en los tiempos de la Modernidad¹¹.

Mi propuesta del cristianismo como acontecimiento histórico se inscribe en una concepción de la historia como *res gestarum*, o historia como experiencia de lo sucedido. La propuesta semántica de acontecimiento no la tomo como la alteración de la realidad en sí misma, en su surgimiento y despliegue, sino en la forma que se nos presenta la realidad, en las condiciones que deben darse para que percibamos algo como realmente existente. En este sentido, el carácter extraordinario del cristianismo no se refiere tanto al ajusticiamiento en la cruz de Jesús, un hecho positivo que ocurrió en aquel tiempo, sino a la interpretación o hermenéutica que llevara a cabo los testigos pospascuales, a la forma de percibir aquello que sucedió y a las nuevas relaciones sociales y religiosas a las que dio lugar. La certidumbre de que “Jesús vivía de otra forma” entre ellos, algo que todavía no se había formulado doctrinalmente y que llamaron más tarde resurrección, es el punto de inflexión en los orígenes del cristianismo, y se caracteriza, como afirman los autores del libro, “por un cambio en la percepción de la realidad y de su propia identidad” (p. 66).

Efectivamente, la propuesta de interpretación que se lleva a cabo en el libro sobre los orígenes del cristianismo como una experiencia religiosa extraordinaria, explica el germen de la innovación religiosa por “descentramiento” entendido como “la capacidad de las experiencias profundas de generar cambios profundos que conforman la propia identidad en momentos de crisis, *cuando las referencias han perdido relevancia y ya no sirven para explicar la percepción de la realidad*” (p. 77), (el subrayado es mío). La novedad creativa por descentramiento incluye, siguiendo a los

¹¹ Zizek toma la teoría del *Big Bang* como ejemplo de esta noción de acontecimiento, una explicación sobre el principio y el fin del universo secuestrada, según él, por las ciencias de la naturaleza y la física cuántica así como las ciencias cognitivas y el evolucionismo, en la que se apunta hacia un acontecimiento primordial a partir del cual surgió el universo entero, un punto o región espacio temporal singular en el que las leyes de la física se suspenden. El filósofo explica cómo es aquí donde algunos católicos abren una puerta a la intervención de Dios fuera del tiempo y del espacio, “la suspensión de las leyes de la naturaleza en el punto de la singularidad significa que este acontecimiento no es natural; indica la intervención sobrenatural directa, y singularidad es, por lo tanto, el nombre científico para el momento de la creación”. Slavoj Zizek, *Acontecimiento*, Op.Cit., p. 54.

autores (p.30), dinámicas neurológicas, cognitivas, emocionales y socioculturales y son estructuradas en un esquema procesual de tres fases: en primer lugar la aparición impactante de algo nuevo, en segundo lugar la desestructuración parcial o total del orden y funcionamiento de lo previamente dado, para acabar con un reajuste entre elementos nuevos y antiguos del que surge una organización y funcionamiento diferente. Se inscribe en la propuesta de Michael Winkleman sobre el concepto de experiencia religiosa como proceso de alteración de la conciencia de carácter cognitivo que acude a formas prerracionales de aprendizaje y favorece la integración de la novedad (p. 31).

La idea de descentramiento como forma creativa de novedad cuenta con una larga trayectoria entre los expertos en formas de subjetivación y relaciones de poder¹². Porque el desafío epistémico de los procesos de subjetivación se convierte en un desafío político y radica en la capacidad que tienen de producir la diferencia social. La propuesta de descentramiento se correspondería con la de inadecuación que lleva a cabo el antropólogo Pierre Bourdieu, y a la que se refiere, de forma análoga, como la sensación de extrañeza que se produce cuando aquello que se experimenta en la práctica social no se reviste de expresión discursiva¹³. Bourdieu desplaza el poder de las normas hacia el poder de los hábitos orientando la relación con el mundo desde la mente (el lenguaje) hacia el cuerpo mismo como agente cognoscente. Según el sociólogo los cambios en las relaciones sociales y de poder no se producen como respuesta a la pregunta sobre una verdad de carácter universal (¿Quién es el ser humano? o ¿Existe Dios?), ni tampoco cuando se habla en nombre de una identidad supuestamente alienada o reprimida. La diferencia social aparece como resultado del sufrimiento o malestar que produce la propia experiencia que es intrerpretada en términos políticos¹⁴. La filósofa feminista Judith Butler¹⁵, por su parte, en su reivindicación del cuerpo como parte constitutiva de la

¹² Desde la tradición feminista este ha sido un tema muy recurrente y bien analizado desde posiciones postestructuralistas, Lucía Gómez, “Subjetivación y Feminismo. Análisis de un manifiesto político”, *Athenea Digital*, núm.5, primavera 2004, pp.12-18.

¹³ Pierre Bourdieu, *Dominación masculina*, Barcelona, Anagrama 1999, pp. 49-58.

¹⁴ *Ibidem*, p. 54.

¹⁵ Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p.28. La autora afirma es “la imagen del cuerpo la que le da al sujeto la primera forma que le permite localizar lo que pertenece al yo y lo que no le pertenece. Es en la relación identificatoria con la imagen cuando se establece el yo” p. 119

conformación de la subjetividad, influida por Lacan, denomina a este mismo fenómeno como un proceso de des-identificación del cuerpo con las normas reguladoras.

Como desbordar lo ya pensado o representado según el orden de las instituciones religiosas precisa de una interpretación o aprehensión de la relación con Dios que debilite necesariamente la ortodoxia, el canon, heredado de la ley judía, de la verdad revelada en el Antiguo Testamento. Pues bien, la naturaleza acontecimental de aquella novedad cristiana radica en que el carácter inesperado o insospechado del evento es el resultado de una fisura en el esquema de percepción y valoración del orden establecido. Porque el acontecimiento no tiene tanto que ver con los procesos que se desarrollan en la realidad sino que designa, siguiendo a Heidegger, “una nueva revelación de gran trascendencia del Ser, el surgimiento de un nuevo mundo, un nuevo horizonte de significado en el que aparecen todas las entidades”¹⁶.

Quiero explicar la segunda parte de mi propuesta de los orígenes del cristianismo, el carácter *emocional* del acontecimiento. Decía que la interpretación de la experiencia cristiana en los orígenes problematiza la relación entre texto teologizado (significante) y la subjetividad, entendida como experiencia o forma de relación del mundo. Y esto es así debido precisamente al carácter emocional del acontecimiento. El relato sobre los testimonios de los primeros cristianos abre un espacio al principio de la indeterminación que acontece debido al carácter *ekstático* o liminal de su experiencia. La novedad, la dimensión disruptiva en su forma de descenramiento es, a mi juicio, el resultado de una hermenéutica emocional. Poner las emociones en el centro de la investigación desplaza el campo en el que se produce el significado y, por lo tanto, la experiencia misma del ser humano¹⁷ complejizando la relación que media entre los signos y su signi-

p.119. Véase una reflexión sobre las diferentes propuestas teóricas en relación al papel del cuerpo en la constitución de la subjetividad en Mercedes Arbaiza, “Sentir el Cuerpo”, subjetividad y política en la sociedad de masas en España (1890-1931)” *Política y Sociedad*, 55 (1), 2018, pp. 74-81.

¹⁶ Slavoj Žizek, Op. Cit, p.33.

¹⁷ José Javier Díaz Freire, “Cuerpo a cuerpo con el giro lingüístico”, *Arenal*, 14 (1), pp. 5-29. Alí Lara y Giazú Enciso, “El giro afectivo”, *Athena Digital*, 13 (3), pp.101-119, 2013. Sigo en las siguientes reflexiones mi propuesta en Mercedes Arbaiza, “Sentir el Cuerpo”: subjetividad y política en la sociedad de masas en España (1890-1931)”, Op.Cit, p.79 y ss.

ficado, o sea, entre el lenguaje (y su capacidad performativa o materializadora) y la subjetividad. Esta relación signo/subjetividad no es directa sino que estaría mediada por la afección o emoción, que voy a utilizar de forma sinónima, a través de la cual los objetos, los otros y la vida social se incorporan y pasan a formar parte del sujeto. El giro afectivo rematerializa a la vez la experiencia (subjetividad) y el mundo de los objetos, que cobran vida no por las propiedades intrínsecas, tal y como propondría una interpretación idealista metafísica, ni tampoco por las propiedades del lenguaje que las nombra o alumbra, propio de una interpretación constructivista de la realidad, sino porque están emocionalmente vinculados a las personas¹⁸.

La episteme afectiva propone un proceso cognitivo que nos interesa por cuanto dota a la experiencia de un significado corpóreo que performa la interpretación social, que la desborda y escapa al confinamiento lingüístico. He tenido la oportunidad de hacer una interpretación de la irrupción de algunos movimientos sociales¹⁹ en la historia tomando las emociones como vector de alteración social, mostrando cómo la diferencia social (la emergencia de nueva subjetividad colectiva) se conforma emocionalmente a través de una modificación en las formas de sentir así como en la misma expresión emocional de un grupo. Las emociones, que me interesan por su carácter cognitivo como formas de aprehensión del mundo, operan socialmente como marcadores somáticos sobre el sufrimiento/malestar o sobre el deseo/bienestar de los grupos sociales que evalúan el medio de una forma sincera. Son los cambios en las formas de sentir el cuerpo y no los lenguajes los que modifican la subjetividad, el yo. Eso sí, la expresión del afecto se produce dentro de un sistema de creencias y valores socialmente aprendido²⁰. Este paradigma cognitivo se nutre de la evidencia de las neurociencias de que la emoción es el vínculo que actúa a modo *link* o canal de conocimiento y de percepción entre el sujeto y los objetos que habitan el mundo. Las emociones son dispositivos relaciona-

¹⁸ José Javier Díaz Freire, “Miguel de Unamuno y Bilbao: la experiencia melancólica de la modernidad”, *Ayer* 98/2015 (2), pp.27-29.

¹⁹ Mercedes Arbaiza, “Cuerpo, emoción y política en los orígenes de la clase obrera en España (1884-1890)”, *Ayer*, 98/2015(2): 45-70; Mercedes Arbaiza, “*Dones en Transición*. El feminismo como acontecimiento emocional”, Op.Cit, pp. 267-286.

²⁰ En el debate sobre la naturaleza de las emociones seguimos la propuesta de Damasio sobre el carácter construido o cultural de la expresión de la emoción. Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Nueva York, Harper Perennial, 1995.

les, no ontológicos²¹ que tienen la singularidad de atribuir a un objeto externo, a personas o a grupos que están fuera del control del sujeto, una gran relevancia. Se suele afirmar que la emoción es “un acto de conciencia”, no “un estado de conciencia”. En este sentido, lo importante de la episteme afectiva es que la emoción se desencadena de forma autónoma al sistema de diferenciación que rige las reglas del lenguaje. Se caracteriza por mostrar la vulnerabilidad del yo, la espontaneidad y, sobre todo, el grado de sinceridad en la valoración del mundo y de las relaciones sociales en las que se integran.

Lo que me interesa señalar del giro emocional o también llamado *giro afectivo*, de cara a una concepción productiva del contenido acontecimental de la experiencia, es que el carácter cognitivo de la emoción es el *efecto* y no la *causa* de una percepción de carácter sensorial, prenarrativa o antepredicativa, que no irracional²². Atendiendo a la estructura cognitiva emocional, el cambio en el cuerpo se produce antes de la percepción del mismo, de forma que la alteración ante cualquier estímulo proveniente tanto del exterior como del interior, a través del recuerdo y la memoria, es una respuesta automática del organismo y constituye la parte prerreflexiva de la recepción sensorial, anterior a la misma explicación de lo acontecido (o estado propiamente cognitivo). En un segundo momento se percibe lo sucedido de forma todavía muy intuitiva. En el caso de los testigos postpascuales “sentirse alterado” o “sentirse poseído”, así como los sueños o las apariciones visuales bajo la manifestación de encuentros personales con el crucificado, se corresponde con el reconocimiento o la lectura de lo que el cuerpo ha experimentado como evento liminal. En los procesos de subjetivación esta sería la fase en la que el “yo” se funde con el mundo, y tiene un carácter *ekstático*²³ o, de otra forma enunciado, el momento de la experiencia en el que se funde o se reúnen el sujeto con el objeto²⁴. En este sentido la emoción es una forma de relación o vínculo que circula entre ambos, el sujeto y objeto. No es una propiedad del sujeto, es decir, no ontologizamos

²¹ Seguimos el concepto de emoción y cuerpo propuesto por Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, México, UNAM, 2015, edición en español, capítulo 1.

²² Véase José Javier Díaz Freire, *Cuerpo a cuerpo con el giro lingüístico*, Op. Cit., p. 28.

²³ La forma de subjetivación que propone Lacan, reproducida por Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Op.Cit, p. 121.

²⁴ José Javier Díaz Freire, “Miguel de Unamuno y Bilbao: la experiencia melancólica de la modernidad”, Op.Cit, p.29.

la emoción alejándonos de cualquier interpretación idealista de un sujeto ya constituido²⁵.

En un tercer momento, en esta temporalidad analítica que propongo sobre la cognición emocional, el yo (el nosotros) se gira sobre sí mismo y establece una interpretación de lo ocurrido en forma de juicio. “Estar poseído por el Espíritu de Jesús”, en el caso de las experiencias revelatorias. Es cuando se asigna un significante a lo significado. Se busca una nueva adecuación entre las nuevas prácticas expresadas en forma de deseo o de malestar y los discursos o categorías. En esta fase intervienen los materiales del pensamiento tales como recuerdos incorporados –ya que es el cuerpo el que tiene memoria y no la mente²⁶–, la historia personal y social así como el conjunto de creencias y valores que dotan de sentido a la afección. Se produce además un proceso de separación del objeto deseado, de individuación o diferenciación. Se objetiva lo producido buscando, entonces sí, las causas y estableciendo así un nuevo tiempo de experiencia, ya que se reordena todo el tiempo pasado en relación a lo acontecido²⁷. Actúa entonces la “memoria semántica”, como afirman los autores, tomando la narrativa judía sobre la existencia de un único Dios verdadero como marco de interpretación que provee de categorías²⁸, eso sí, profundamente transformadas o resignificadas por las convicciones propias de los creyentes de Jesús, la nueva certeza de Dios. Y así, lo que es un encuentro contingente aparece, entonces sí, como necesario; de “no estar escrito” a “no dejar de escribirse”²⁹. Esta estructura cognitiva que opera en los procesos de subjetivación personal es extensible a los procesos colectivos.

²⁵ Mercedes Arbaiza, ““Sentir el cuerpo”. Subjetividad y política en la sociedad de masas en España (1890-1936), Op.Cit, pp-74-81. Sarah Ahmed, *La política cultural de las emociones*, Op.Cit., capítulo 1.

²⁶ Miren Llona, *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, Bilbao, UPV/EHU 2012, p. 20.

²⁷ Slavoj Zizek, Op. Cit, p. 126. El autor afirma en relación a la experiencia cristiana “Este es quizás el significado definitivo de la singularidad de la encarnación de Cristo. Es un acto que cambia radicalmente nuestro destino. (...) su sacrificio cambia nuestros pasado virtual y por consiguiente nos libera”.

²⁸ Roberto Casas, *Dios pasó por el Salvador. La relevancia teológica de las tradiciones narrativas de los mártires salvadoreños*, Desclée de Brouwer, Bilbao, reivindica la teología narrativa como marco teórico desde donde explicar la experiencia cristiana. Casas Andrés, “La narración, espacio de la fe y la teología”, *Iglesia Viva*, núm.220, 2004, pp.41-54.

²⁹ Slavoj Zizek, Op. Cit, p. 127.

La estructura temática del libro confirma la premisa de que toda emoción religiosa tiene una dimensión corporal y, por lo tanto, material, y otra dimensión cognitiva o interpretativa, la experiencia subjetiva de esta emoción. Me interesa la primera por las consecuencias importantes que tiene en la formulación de la experiencia: la determinación de la sensorialidad en la producción del significado³⁰. Toda emoción esta atravesada por un tránsito, un estado de liminalidad, de apertura a algo nuevo e inédito. En este sentido la intuición de que el crucificado vivía de otra forma entre ellos fue primero una experiencia sensorial que, según los autores, alteró la forma de conciencia y que, en mi propuesta, activó la potencialidad del cuerpo como instancia de percepción que es afectada y afecta al entorno³¹ lo que hacía humanamente plausible la expresión de “estar tomado por el Espíritu”, de sentir llamadas fuertes. Una liminalidad que se expresaba en forma de balbuceo gozoso, interpretado como un hablar en lenguas desconocidas (p.50) y caracterizada por su carácter episódico y dramático, debido a una suspensión temporal del control de la propia voluntad y de la intención (agencia) (p. 77). Un fenómeno que desbordaba todos los límites de lo pensable hasta entonces. Este conjunto de sucesos sensoriales fueron atribuidos a la acción de un Espíritu divino sobre el creyente. La “experiencia revelatoria” en cuanto que emocional o afectiva apunta hacia un grado de indeterminación, tiene un enorme componente de virtualidad y de novedad, de desbordamiento de lo ya interpretado³².

³⁰ En el debate sobre el contenido de emoción como forma de percepción sigo la teoría de William James, *What is an emotion*, (1898) según el cual el cambio en el cuerpo se produce antes que la percepción del mismo.

³¹ Prefiero tomar el cuerpo como instancia de conocimiento que la conciencia por lo que tiene de reminiscencia exclusivamente mental. No concibo el cuerpo como signo o representación ni tampoco como objeto sobre el que se ejerce el poder, sino en su sentido spinozista, como un conjunto de emociones. Entiendo el cuerpo como espacio afectado, lugar en el que las emociones se materializan moldeando la superficie del mismo y, a la vez, como espacio que afecta, que tiene un papel activo en la producción de significado. El cuerpo actúa sobre el mundo a través de la misma expresión corporal. Sigo la propuesta de Sarah Ahmed, *La política cultural de las emociones*, Op.Cit, capítulo 1.

³² La emoción guarda una característica que es su no transparencia, es decir, el efecto sensorial se produce antes y de forma espontánea al lenguaje y, además, la interpretación de la percepción no coincide del todo con la afección inscrita en el cuerpo debido a la opacidad que le caracteriza. De forma que la liminalidad, una vez inscrita en el cuerpo, escapa siempre al confinamiento de la propia expresión emocional y de las categorías sociales con las que se pretende interpretar. Willian Reddy, *The navigation of feeling. A framework for the history*. Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 2001.

¿No estamos ante la fisura en el orden de lo ya representado a modo de pliegue de lo ya significado?³³ ¿No estamos hablando de la torsión de la metafísica que debilita al máximo la revelación del Dios judío, el del Antiguo Testamento? ¿No estamos ante un debilitamiento de la epistemología de quienes entonces detentaban el poder, o la filosofía de los vencedores que aspiran a conservar el orden social? Es en este sentido en el que el cristianismo de los orígenes tiene un carácter acontecimental, en la medida en que el efecto de lo ocurrido parecía exceder a sus causas. Afirmar el carácter emocional de este origen significa situar los cambios en las formas de sentir o en las disposiciones de los cuerpos como los síntomas del “milagro”, de la irrupción de un acontecimiento entendido como emergencia de una nueva subjetividad o nuevo significado en las formas de relación con el mundo y con Dios. El cuerpo entendido en su sentido spinozista como un conjunto de emociones que es afectado y afecta al mundo guarda una enorme potencialidad de experiencia. Es el juego de relaciones de poder, afectar y ser afectado; son los juegos del acontecer, procesos de subjetivación en cambio constante en el tiempo. Los acontecimientos irrumpen así en los bordes del poder establecido. Suceden cuando todavía no han sido categorizadas estas alteraciones sensoriales ni tampoco comunicadas socialmente las nuevas prácticas de los grupos sociales que las viven. Esta propuesta de interpretación, ya validada en otros movimientos sociales, invita a recabar en los intersticios donde se difuminan los poderes instituidos. Tomamos así la propuesta de Žizek de que “el espacio de un acontecimiento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas”³⁴. El filósofo se permite afirmar que hay algo de “milagroso” en un acontecimiento, utilizado de forma metafórica para connotar una característica fundamental del acontecimiento y es la aparición inesperada de algo nuevo que debilita cualquier diseño estable.

³³ Desde la perspectiva deleuziana, el acontecimiento actúa en la historia, es una singularidad intensiva que se encarna en ella, pero siempre hay algo en el acontecimiento que se escapa de su efectuación, que se sustrae a toda encarnación, que no puede ser atrapado por la historia en su lineal sucesión de presentes. Los acontecimientos se efectúan en la historia pero reservan para sí ese cúmulo intensivo que solo se da en su actualización.

³⁴ Slavoj Žizek, *Op. Cit.*, p.17.

4. La autoridad epistemológica de los débiles: el carácter femenino del primer cristianismo

¿Cómo se conforma emocionalmente la conciencia de la diferencia social, en este caso la identidad cristiana en los dos primeros siglos? La propuesta de descentramiento contiene una estructura temporal de carácter analítico en la emergencia de una nueva subjetividad colectiva que consiste, en primer lugar, en la ruptura del código emocional socialmente compartido en el que se insertan las personas. Un segundo momento que permite identificar cuándo y cómo la nueva estructura de sentir, en esta ocasión en torno a las “experiencias revelatorias”, se pudo expresar colectivamente y obtuvo una cierta legitimidad social. Es decir, las nuevas prácticas sociales dejaron de ser experiencias privadas y ganaron un reconocimiento social, de forma que la expresión de las mismas ya no fue estigmatizada sino reconocida como una nueva forma de acceso a lo trascendente. Se sanciona entonces como un conocimiento “verdadero”. En este sentido, los ritos de incorporación a la comunidad como la eucaristía y el bautismo, crearon un tiempo/espacio de dramatización afectiva, como bien se explica en la segunda parte del libro (Capítulos III y IV), con gran carga cognitiva debido a la expresión colectiva de una intensa emoción religiosa. Son ritos en los que se llevó a cabo el proceso de identificación con una nueva comunidad emocional a través de nuevas formas de expresión emocional grupales. Se crearon entonces los bordes del grupo.

El rito del bautismo que busca la conversión de los testigos cristianos es un ritual de transición de un estado a otro que consistía, primero, en la separación del entorno social mediante prácticas corporales como el ayuno, la pérdida de sueño y el sometimiento a lo desconocido; y, después, en la incorporación a la comunidad a través de acciones de expresión alocutiva muy intensas como la confesión pública de los pecados, el arrepentimiento como ritual con fuerte carga moral, o la purificación con la inmersión en el agua (Capítulo III). Producían una enorme certidumbre colectiva. Eran acciones corporales con fuerte valor performativo debido precisamente al carácter interpelativo que contiene la expresión misma de la emoción, transformando la disposición de los cuerpos, esta vez del miedo hacia la confianza, ejerciendo un fuerte impulso hacia el exterior, en este caso hacia la comunidad en la que se anuncia la fe en Jesús resucitado por Dios.

El rito de la mesa compartida entre los primeros cristianos, una resignificación del banquete grecorromano, generó un espacio de reconocimiento mutuo en el que se practicó como forma de relación novedosa una fraternidad que difuminaba las diferencias étnicas, sociales y de género de los participantes. Cada encuentro, cada cena, era única e irrepetible. Se reforzaron los lazos de igualdad y amistad entre los comensales a través de una experiencia de horizontalidad en el uso de la palabra en las comidas fraternales. También por el conjunto de prácticas de integración y protección hacia los grupos más débiles y vulnerables, independientemente del origen étnico o familiar (Capítulo IV). Se creó una definitiva comunidad emocional en la que se disolvían los vínculos verticales, que jerarquizaban hasta entonces a los creyentes según el grado de pureza étnica.

Todas estas prácticas y ritos se llevan a cabo en un ambiente que hemos identificado como “refugios emocionales”, definidos como círculos reducidos de personas que se guían por un nuevo código de normas emocionales expresadas como las más puras y elevadas³⁵. Son espacios de libertad emocional en los que cada acto está justificado como un sentimiento verdadero, y se experimenta la superioridad moral que delinea las fronteras de lo que significa, en este caso, “ser seguidor de Jesús, el Cristo”. En estos refugios emocionales se fue modificando la estructura del sentir de aquellos testigos y seguidores de los orígenes.

En esta atmósfera postpascual el contenido que se le atribuía a esta sensación de estar poseído, de sobrepasar los límites corporales del yo, estuvo muy vinculado al recuerdo sobre la memoria de la vida y la muerte de Jesús, que irrumpe en gestos y acciones con fuerte carga de sensorialidad y un mínimo componente doctrinal (Capítulo III, pp.120 y 149). Tanto los testimonios de posesión como las prácticas celebrativas de carácter bautismal y eucarísticas de los orígenes estuvieron muy apegados al recuerdo de la pasión y la muerte de Jesús, que fue revivida de forma apocalíptica y mesiánica, en el sentido que Reyes Mate propone³⁶. Una experiencia que “desvela” una realidad trascendente y que es a la vez temporal, una revelación al ser humano de algo que, teniendo que ver con la

³⁵ Jan Pampler, “The History of Emotions. An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwine and Peter Stearns”, *History and Theory*, 49, 2010, p.244.

³⁶ Reyes Mate, *El tiempo, tribunal de la historia*. Ed. Trota, Madrid, 2018, pp.37-38. F. Javier Vitoria, “Interrumpir el tiempo para alumbrar lo nuevo”, *Iglesia Viva*, núm.277, enero-marzo 2019, pp.43-64. El teólogo Javier Vitoria establece una relación entre una concepción del tiempo mesiánica como condición para la experiencia cristiana.

vida misma, supera las apariencias. El carácter de esta experiencia revelatoria de algo nuevo, que se realiza en el tiempo y en el espacio que se habita pero trasciende su manifestación, tiene que ver con que “esa revelación acaba en el tiempo en el sentido de que lo consuma, es decir, lleva a la historia humana a su plenitud acabándola, poniéndole un fin en este espacio y tiempo” (p. 37). El carácter mesiánico de cada rito de paso o cada encuentro pospascual del primer cristianismo, la convicción de que la salvación definitiva había comenzado ya, urgió a un estilo de vida y a una sensibilidad moral radicalmente fraternal (Capítulo IV). La sensación de alteración ekstática produce la novedad que desencadena la irrupción de una temporalidad, capaz de reconfigurar todo el tiempo pasado, reordenándolo de otra forma³⁷. Este sería otro de los rasgos propio de todo acontecimiento, la singularidad del mismo se reconoce por la emergencia de la experiencia de nueva temporalidad³⁸.

A mi juicio, es a través de las expresiones emocionales, gestos y acciones de los ritos de paso como se desplegaron prácticas de movimiento y agenciamiento. La autoconciencia de la diferencia social nace dentro de un nuevo código emocional que rompía con el régimen emocional dominante. Surge así una comunidad que, como se afirma, “era de perfiles difusos, aún en trance de formación” (Capítulo IV p. 158) y que incorporó a los gentiles al movimiento de seguidores de Jesús, una de las grandes innovaciones religiosas de los grupos cristianos. La teología paulina, sintetizada en su carta a los Corintios “porque uno solo es el pan, aún siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un mismo pan” (1 Cor 10,17) hacía inteligible la novedad de aquellas relaciones sociales entorno a prácticas de fraternidad sociales.

Dos conclusiones de carácter epistemológico se pueden extraer de todo lo expuesto hasta ahora. Una primera, solo se puede explicar la novedad religiosa de la experiencia de aquellos primeros cristianos desplazando el significado que teológicamente se le ha dotado al texto revelado (como significante) hacia la recepción del mismo, ya que se asienta

³⁷ La necesidad de la emergencia de una nueva temporalidad como condición para la emergencia de un nuevo movimiento social es la tesis del artículo del historiador José Javier Díaz Freire, “Tiempo al tiempo. Modernidad, experiencia y tiempo”, en *Iglesia Viva*, núm.277, enero-marzo 2019, pp. 25-42.

³⁸ Roberto Casas Andrés, “La irrupción litúrgica del tiempo”, *Iglesia Viva*, núm.277, enero-marzo, 2019, pp. 99-106.

sobre un cuerpo afectado por un conjunto de emociones que lo han modificado y que hace inteligibles los nuevos relatos teológicos. Digamos que la hermenéutica cobra mayor importancia que la exégesis en la comprensión de la experiencia de Dios³⁹. De hecho, en el proceso de los orígenes del cristianismo, el nuevo código emocional entorno al cual se constituye una nueva conciencia de Dios y del mundo, no coincide en el tiempo con la formulación de las nuevas interpretaciones teológicas. La innovación teológica de la Cruz, a través de Pablo de Tarso y los primeros intérpretes de lo sucedido, atribuyó un significante nuevo a una experiencia de carácter emocional que ya había acontecido, y que consistía en la memoria del trauma del ajusticiamiento en la cruz, primero, y la vivificación de la vulnerabilidad y de la fragilidad humana de aquella muerte violenta como forma de desprendimiento de lo más querido para Dios y, por lo tanto, una acción que incluye a toda la humanidad, (Capítulo II).

Los relatos teológicos de los dos primeros siglos del cristianismo, analizados sobre todo en la cuarta y última parte del libro (Capítulos VII y VIII), elevan a categoría de *logos* la afección (*ethos*) de las cuatro primeras generaciones de seguidores de Jesús. Los autores lo explican con gran acierto: en una etapa todavía balbuceante del movimiento, solo algunas de las certezas compartidas y articuladas en una memoria común sobre los orígenes, se convirtieron en creencias centrales del naciente movimiento cristiano⁴⁰. Se objetiva así la experiencia revelada, que es sentida como “verdad” incuestionable por la sensación de certeza que provoca la materialidad corporal de aquella experiencia, asignando un nuevo significante a lo acontecido. Desde la perspectiva de la teología cristiana sería el paso del acontecimiento al Gran Acontecimiento según el cual Jesús no fue un

³⁹ Es oportuno recordar al respecto la propuesta de una hermenéutica de diálogo frente a una hermenéutica de aplicación que propone Halvor Moxnes, reivindicando así la propuesta que hizo, ya en 1985, Rafael Aguirre. Halvor Moxnes, “Interpretación socio-científica del Nuevo Testamento y hermenéutica del diálogo”, en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2008, pp.93-96.

⁴⁰ Según los autores para que una creencia sea central debía de producirse tres circunstancias. La primera que tenga un influjo real en la formación del grupo y respondiera a sus necesidades señalando los límites del mismo y proporcionando información importante acerca de él. Una segunda que los miembros le presten especial atención por ser inconfundible y por su carácter sobresaliente. Una tercera que las autoridades epistémicas las consideren centrales y las apoyen. (Cuarta parte, “Las Creencias”, p. 308-309).

profeta más en la historia de la humanidad, sino que eleva su condición humana a la de Mesías, Hijo de Dios. Se asienta un nuevo sentir de Dios verdadero, que ya no se corresponde con el Dios de la historia de Israel sino con el Dios que ha resucitado a Jesús y le ha exaltado a los cielos, manifestando así su estrecha relación con él (Capítulo VII, p. 319).

En el caso del cristianismo el éxito del credo desplegado por la autoridad de los intérpretes descansa en la capacidad que tuvieron de hacer inteligible una estructura de sentir, un cuerpo emocionalmente ya constituido. Porque es el cambio en la disposición corporal el que produce el efecto de certeza que se experimenta al leer el texto o escuchar comunitariamente a la autoridad experta que parece que “desvela”, que dice “lo que es”, como si la verdad fuera transparente. Quiero subrayar, como se expone en el capítulo 1 (p.66), que la prueba extraordinaria de que Dios esta con la comunidad no es la intervención sobre el enemigo, sino la experiencia colectiva de posesión espiritual que les da la fuerza, la seguridad y la convicción de poseer la autoridad divina necesaria para predicar. El texto es, por lo tanto, recibido y decodificado por un cuerpo entendido como instancia de aprehensión que es afectado por el entorno y que, además, actúa sobre el mundo en su misma expresión emocional. Así lo que parece un acto de conocimiento se convierte en un acto de reconocimiento que hace inteligible la nueva subjetividad corporizada.

Podríamos afirmar, por lo tanto, que las creencias teológicas no produjeron por sí mismas la innovación de la fe cristiana. La subjetividad cristiana no se construye por el hecho de nombrarla (revelarla en el texto evangélico) ni tampoco por normativizarla en un conjunto de ritos y prácticas organizativas de carácter eclesial. En este sentido cuestionamos las tesis constructivistas tan en boga que apelan a la idea de la invención de la religión como explicación del hecho religioso a lo largo de la historia. Cabe cuestionar la visión de las religiones como relatos inventados o ficciones culturales resultado de un contexto histórico. Porque, insisto, en contra de lo que propugna el constructivismo, el significado no está alojado en el texto o en el lenguaje sino en las formas de aprehensión del mismo. El constructivismo propone una dinámica al cambio social guiada por el principio de diferenciación entre lenguajes, aceptando que el lenguaje posee todas las propiedades y que, por lo tanto, produciría el significado que adquiere el mundo y las relaciones sociales. Según esta posición, todo nuevo relato o forma de expresión religiosa respondería a cambios en la interpretación teológica de la experiencia de Dios. Sin

abandonar el campo de la postmetafísica, y sin caer en la tentación de la ontologización de la experiencia humana, afirmamos que es la comunidad emocional corporalmente marcada por la experiencia de la muerte y la vida de Jesús –la experiencia revelatoria–, la que se apropia de las nuevas certezas sobre Dios, experimentadas como una nueva verdad. Porque el texto (las creencias y afirmaciones sobre Dios) necesita un cuerpo en el que encarnarse. Es imprescindible conformar emocionalmente la conciencia de la diferencia a través de cambios en las formas de sentir así como en la misma expresión emocional de los grupos. O, si se quiere, la producción de la diferencia social es el resultado de una experiencia emocional anterior a la misma narrativa que contiene dos movimientos simultáneos y relacionados entre sí: una alteración en el sistema de percepción del yo (que es corporal) y en el sistema de percepción de los otros (relacional) y, por lo tanto, de la relación con Dios.

Quiero acabar esta reflexión subrayando una segunda conclusión y es la dimensión política que recorre este paradigma epistémico y que de forma transversal aparece en todos los capítulos del libro. Me refiero al lugar hermenéutico de quien elabora lo sucedido y, especialmente, la posición cognitiva privilegiada de los grupos marginados, exteriores al orden social judío. La lectura del Dios de la cruz como manifestación trascendente de la debilidad, del estigma y de la impureza, fue comprendida, sobre todo por grupos excluidos del orden social vigente, que entendieron con el cuerpo (sintieron) una nueva relación con Dios. Porque la experiencia religiosa extraordinaria rebaja la importancia del conocimiento de la Ley para la innovación teológica. Personas situadas en los márgenes del sistema religioso, no precisamente garantes del cumplimiento de la Ley, iniciaron un camino propio de interpretación de la resurrección. Crearon la innovación teológica de la Cruz, atribuyéndole al crucificado un significado trascendente y convirtiendo la experiencia de fracaso en una promesa de liberación y emancipación. Fue un rasgo genuino del movimiento de Pablo romper con el gentilicio e incorporar a los extranjeros y extraños a un movimiento que hundía sus raíces en la cultura judía. Se rebajaron las fronteras de las identidades étnicas y, también las de género. Hay que resaltar, en este sentido, la autoridad epistémica de las mujeres en las revelaciones y en la experiencia de la resurrección (Capítulo I y II). El relato evangélico de Lucas es clarividente al narrar la resurrección de Jesús: “Ellas recordaron sus palabras, se volvieron del sepulcro y se lo

contaron todo a los apóstoles. Pero ellos tomaron el relato por un delirio y no les creyeron” (Lc 24,8-9 y 11). Ciertamente la emergencia de una nueva identidad cristiana en la historia fue un fenómeno que hoy calificaríamos como genuinamente femenino.

Me explico. El cristianismo fue en sus orígenes la expresión religiosa de un nuevo sentimentalismo, entendido como un momento de exaltación de la verdad de la emoción en cuanto que marcador del sufrimiento y del deseo y que opera como criterio de acción política. Los testimonios de los primeros seguidores así como los primeros intérpretes de lo acontecido adoptan un estilo de expresión narrativa con un gran fuerza sensorial, en primera persona, de relación intersubjetiva con quien percibían que “se les aparecía”, a través de un lenguaje alocutivo de carácter sentimental, aflorando la experiencia misma, en los ritos de incorporación a la comunidad, en la mesa compartida y el bautismo. La experiencia de la trascendencia surgió como una expresión de carácter sentimental, una forma de estar en el mundo femenina que considero como condición fundante de toda nueva forma de conciencia política⁴¹. Es también, si se quiere, un momento “romántico”⁴², tomando este adjetivo como metáfora de una relación con el mundo en la que prevalece la pasión, la emoción y la sensibilidad como criterio de acción política. Es a mi juicio una forma de conocimiento del mundo que está en la raíz de toda nueva subjetividad política⁴³. Constituye una fase de autoconciencia muy intensa, una exalta-

⁴¹ Mercedes Arbaiza, “Cuerpo, emoción y política en los orígenes de la clase obrera en España (1884-1890), Op. Cit, pp. 50-56. Mercedes Arbaiza “*Dones en Transció*. El feminismo como acontecimiento emocional”, Op. Cit, pp. 277-282.

⁴² No aludo al movimiento cultural que tuvo lugar en el s. XIX sino que quiero expresar una forma de estar o de habitar el mundo como momento fundante de otros movimientos sociales de la contemporaneidad ya analizados en Mercedes Arbaiza, “Cuerpo, emoción y política en los orígenes de la clase obrera en España (1884-1890), Op. Cit, y Mercedes Arbaiza, “*Dones en Transció*. El feminismo como acontecimiento emocional”, Op. Cit., El momento romántico presentaría analogías, equivaldría al tiempo barroco en cuanto que hace referencia al giro subjetivista sobre el orden racional que le precede, tal y como ha mostrado José Javier Díaz Freire, “La experiencia de la modernidad como una experiencia barroca”, Op.Cit. p. 158.

⁴³ Situar el sentimiento como instancia de verdad de la acción política en cuanto que democratizadora, ha obligado a hacer una reconsideración del carácter mismo de la Modernidad. William Reddy “Sentimentalism and Its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution” *The Journal of Modern History*, 72 (1), 2000, pp. 109-152. Lynn Hunt, *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009, capítulos 1 y 2.

ción de la subjetividad como fuente de verdad y de política. Esta nueva subjetividad se lleva a cabo en la propia historia como fuente de experiencia anterior a las categorías absolutas de carácter universal.

Gianni Vattimo y Santiago Zabala proponen el pensamiento débil de la hermenéutica como la forma de pensamiento propia de los mas débiles⁴⁴, en busca de alternativas al poder de la metafísica, de la política de las descripciones de la realidad como “evidente” y “necesaria”. Quiero añadir el carácter emocional de toda interpretación que posibilita la participación del débil en la historia, como acto de emancipación de quienes no participan de otra forma de conocimiento que la del sentimiento o afectación propio de la experiencia corporal, narrado en primera persona. María Magdalena, después de estar llorando en el sepulcro afirma “He visto y me ha dicho” (Jn 20, 20). Solo su giro sobre el cuerpo podía eludir y “pensar desde el afuera” la ley judía y hacer posible históricamente una nueva relación social de horizontalidad dentro de las instituciones grecorromanas de la época. Porque cuando se habla en primera persona se radicalizan y se democratizan las relaciones de poder, por la capacidad que tiene el lenguaje emocional de fundir los cuerpos y establecer nuevos límites al yo. El subjetivismo propio de la episteme emocional produce nuevos agenciamientos por su disposición corporal hacia el mundo. Se introduce el yo en el tiempo y en el espacio, una experiencia de ser en el mundo que consigue, como afirman los filósofos, la torsión de la metafísica. Se lleva a cabo una comprensión o aprehensión del deseo liminal y del impulso hacia la plenitud a través de la expresión misma del sentimiento. Se elude el conocimiento científico como condición para la agencia y la política. Sería ésta la dimensión epistemológica y, por lo tanto, profundamente política de la sabiduría del evangelista Lucas (10, 21) **“Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños”**.

Acabo. Volvemos al pliegue del pliegue. El diálogo entre tiempos barrocos converge hoy en esta interpretación de los orígenes del cristianismo. Nuestra mirada crítica hacia la Modernidad, representada en forma de onda, nos abre a una comprensión mas cabal de aquel tiempo de los orí-

⁴⁴ Gianni Vattimo y Santiago Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Op.Cit, p.12.

genes, un tiempo de novedad, de irrupción de lo inesperado, y, por qué no, del misterio mismo de la experiencia del ser humano en la historia.

La ejemplaridad cristiana en una sociedad democrática.

Anotaciones para una Iglesia en salida

ROBERTO NORIEGA

Resumen: Algunas líneas de reflexión actual están advirtiendo de que las sociedades democráticas son sostenidas por ciudadanos ejemplares y responsables de sus acciones, más allá de la mera exigencia de sus derechos y el cumplimiento de sus deberes. La ampliación y universalización de los compromisos democráticos exige a los cristianos del siglo XXI –miembros de una Iglesia en salida hacia la humanidad– una vivencia profunda de su fe como ciudadanos que hacen presente el Reino de Dios mediante su testimonio que se transforma en praxis habilitadora de su fe. Los sujetos de dicha ejemplaridad encuentran algunos campos privilegiados de acción, el trabajo por la justicia y el diálogo, que les exigen un plus de racionalización y una actitud de conversión.

Palabras clave: Ejemplaridad, testimonio, responsabilidad, democracia, pluralismo.

Abstract: Some lines of current reflection are warning that democratic societies are sustained by exemplary and responsible citizens for their actions, beyond the mere demand of their rights and the fulfilment of their duties. The extension and universalization of democratic commitments requires the Christians of the 21st-century –members of a Church on the way out to humanity– a profound experience of their faith as citizens who present the Kingdom of God through their testimony that becomes an enabling praxis of their faith. The subjects of this exemplarity find some privileged fields of action, work for justice and dialogue, which require them a plus of rationalization and an attitude of conversion.

Keywords: Exemplarity, Testimony, Responsibility, Democracy, Pluralism.

*El estudio y la enseñanza de la Teología y del humanismo cristiano, al servicio del anuncio del Evangelio en nuestra sociedad*¹, debe ser enmarcado en los tiempos actuales en los que compartimos la conciencia de formar parte de una *Iglesia en salida* que ha adquirido tonos particulares. Apenas hace unas décadas se hablaba de iglesias/parroquias de puertas abiertas como expresión de apertura –para que entrasen en ellas los que estaban fuera– y capacidad de integración; hoy la expresión ‘una Iglesia en salida’ de puertas abiertas, se refiere no tanto a la invitación a que entren los que están fuera de ella, como al compromiso evangélico de que los que están dentro salgan al encuentro de los que están en los cruces de los caminos, en muchos casos personas heridas y necesitadas del perdón².

Esto es así en una sociedad –la española– muy peculiar, de la cual según algunas estadísticas 1/4 parte de las personas o no cree en Dios, o no es importante para su vida³. En este año 2018 los jóvenes menores de 25 años que ni creen en Dios ni profesan ninguna religión ya son mayoría según la fundación laica y de librepensamiento Ferrer i Guardiola⁴. Es una sociedad plural y democrática en la que las voces cristianas que ofrecen horizontes de sentido tienen que estar muy bien afinadas desde la fidelidad a la Palabra de Dios y las enseñanzas conciliares anticipadoras de cuestiones de actualidad.

Entre las advertencias que hicieron los padres conciliares, al menos para la teología que quiera ser significativa, está la de animar a la reflexión “*a la luz del Evangelio y de la experiencia humana*” (GS., 46). Conceptos abiertos –Evangelio y experiencia humana– que ofrecen valiosas

¹ Objetivo del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid.
<http://www.agustinosvalladolid.es/> (octubre del 2028).

² “No se trata de un mero arrastrar a dichos no creyentes al interior de la Iglesia, sino más bien de ampliar ese interior con su experiencia de la oscuridad; ella, mediante su solidaridad con los no creyentes, conquista para la Iglesia hasta entonces demasiado cerrada, nuevos territorios, junto con aquellos que los habita”. HALÍK, Tomáš, *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos*, Herder, Barcelona 2014, 57-58.

³ Más del 25% de los españoles se considera ateo o no creyente, y que más del 60 % no asiste nunca a misa fuera de las celebraciones sociales. Cfr. CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, *Barómetro de abril 2017. Avance de resultados* (Estudio 3173), 20.
http://datos.cis.es/pdf/Es3173mar_A.pdf (4 de septiembre del 2017).

⁴ <https://www.ferrerguardia.org/activitats/noticies/644-mes-de-la-meitat-dels-joves-menors-de-25-anys-son-agnosticos-o-ateus-segons-l-informe-ferrer-i-guardia-2017-presentat-ahir> (octubre del 2018).

herramientas y novedosas perspectivas para profundizar las cuestiones sobre Dios.

Con ese marco de fondo, se puede entender que el estudio y la enseñanza de la teología tiene que decir algo útil para los creyentes de la Iglesia y los ciudadanos de la sociedad. La especialidad de teología fundamental conlleva la pretensión de pensar las condiciones de posibilidad de la reflexión teológica, y su presencia atractiva en medio del mundo.

La preocupación por ser capaces de decir algo valioso para los ciudadanos, con acceso a la fe o no, es una intuición hoy más necesaria que nunca. Proporcionar un espacio en el mundo civil, aprovechar sus posibilidades, iluminar la teología con sus lenguajes de tal manera que pueda tener una silla en la mesa de los debates acerca de lo humano, de sus aciertos y logros, o de sus errores y miserias, tanto en el ámbito de lo privado como el de lo público, exige a los hombres y mujeres de fe un esfuerzo para hacer enconradiza la teología, al menos para que se la respete, cuanto más para que se la escuche y tenga en consideración como voz generosa y atrayente.

Esa misma experiencia de la que hablaban los padres conciliares recuerda de inmediato el peso que se da al ejemplo del testigo para habilitar el discurso del maestro y como remedio contra el ateísmo (*GS*, 24). Partiendo del refranero, pasando por la religiosidad popular, y llegando a la reflexión académica, el ejemplo habilita o al menos facilita el discurso sobre Dios y lo da credibilidad aunque no de manera exclusiva

Así lo enfocaremos, recordando primeramente la realidad de un periodo de mixtura de la ciudad de los hombres con la ciudad de Dios, usando términos agustinianos. Tiempos en los que conviven inevitablemente el bien y el mal, la grandeza y la miseria del ser humano que navega entre las tempestades del mundo y las consolaciones de Dios.

En este tiempo del 'ya pero todavía no', nos apropiamos de la percepción que señala la importancia de la ejemplaridad para la vida democrática si esta quiere seguir su proceso de crecimiento y perfeccionamiento.

Tras lo cual daremos un barniz teológico a dicha ejemplaridad, transformada en testimonio de fe, que proporciona altura y profundidad a la reflexión racional, aproximándola a diversos campos de actuación cristiana, sugiriendo las consecuencias más significativas, la exigencia de un plus testimonial por parte de los hombres y mujeres de fe y su reconocimiento del resto de los ciudadanos.

1. El entretiempo, el mundo en el que vivimos

Cuando san Agustín escribe *La ciudad de Dios*, tiene que lidiar con una cuestión que dice respecto al peregrinar por este mundo en el que conviven confusamente el bien y el mal. El mundo es como un campo en el que crecen el trigo y la cizaña, o una red en la que hay peces buenos y malos que se separan.

Él utiliza esta idea de clara resonancia evangélica y la aplica sobre todo al interior de la Iglesia. Aquí se quiere solamente aprovechar esa intuición para resaltar la complejidad de estos tiempos, tiempos de *permixtio*, de *mezcla* en los que si se entendiera la historia usando la imagen de la corriente de un río se podría escuchar a Agustín diciendo: “*corren juntos en este río, en este torrente del género humano los dos elementos: el mal que se arrastra desde el primer padre y el bien que otorga el Creador*”⁵.

La ciudad de los hombres está mezclada con la ciudad de Dios, lo cual redimensionará las actitudes de los cristianos, o de los no cristianos que ayudan a distinguir ambas realidades: entre ellas el ejemplo y el testimonio.

Zambullirse en este mundo pide posicionarse entre ambas realidades. Es posible hacerlo desde la teología con el apoyo de otras ciencias que encierran desde su experiencia y su reflexión modos de hacer señalados en documentos eclesiales como el de Aparecida cuando afirma “*la vida social y las preocupaciones humanas pueden ayudar a mostrar los caminos de la verdad evangélica*”⁶.

Un primer acento en este periodo de mezcla caótica se sitúa en la importancia del dato jurídico como elemento pedagógico, bien validando las acciones que no penaliza bien como elemento coercitivo y responsabilizador.

En la misma línea, la historia muestra el peso de la ejemplaridad, sobre todo de las personas con responsabilidades y proyección pública por su influencia en el tejido social.

Igualmente se puede remarcar que uno de los síntomas de la inmadurez ética es la omisión de la coherencia y autenticidad de vida, entregando los criterios de valoración moral a la influencia de la generalidad.

⁵ *Civ. Dei* XXII, 24, 1: PL 41, 788.

⁶ *Documento de Aparecida (AP)*, 501.

Haciendo una lectura eclesial este kairós, este tiempo de gracia, debe ser comprendido como un momento de oportunidad y de desafío para que la Iglesia salga de sí misma y se haga presente en el mundo.

La tentación de recogerse al getto protegiéndose en los cuarteles de invierno no parece la mejor opción. Antes, al contrario, la mezcla de ambas ciudades -la de Dios y la de los hombres- permite un espacio de unión de la eclesialidad y la ciudadanía. Le debemos a la Iglesia latinoamericana que lo exprese de modo incontestable: “*La construcción de ciudadanía, en el sentido más amplio, y la construcción de eclesialidad (en los laicos), es un solo y único movimiento*”⁷.

El sociólogo Nestor da Costa ahonda en la misma idea cuando afirma que “*La construcción de eclesialidad no la ubica dentro de los muros de la institución, sino que la sitúa radicalmente en la construcción del mundo secular*”⁸.

De lo que se puede concluir que la construcción de la ciudad de Dios en medio de la ciudad de los hombres a la luz del Evangelio tiene que alcanzar todos los ámbitos de la vida social⁹, repartiendo así responsabilidades a todas las personas, cada una en su campo y círculo de acción.

2. Importancia de la ejemplaridad en la vida democrática

2.1. La vida democrática: algunas ventajas e inconvenientes...

En sentido amplio se entiende la democracia como un sistema de gobierno en el que el poder político es ejercido por los ciudadanos, directamente o por medio de los representantes. A Savater le agrada la definición de: “*es el régimen político en el que la culpa de lo que pasa la tienen los ciudadanos*”¹⁰.

Tiene como base ideológica la igualdad de derechos individuales con independencia de las diferencias, de modo que todos los miembros de esa sociedad participan en mayor o menor medida de las decisiones que se toman en su nombre y son responsables de ello.

⁷ AP, 215.

⁸ COSTA, Néstor da, *Laicos que construyen Iglesia en el mundo*: Vida Nueva 3038 (2017) 19.

⁹ Cfr. AP, 501.

¹⁰ Cfr. SAVATER, Fernando, *Diez*: Diario El País (6 de octubre del 2018) https://elpais.com/elpais/2018/10/05/opinion/1538769854_311784.html (octubre del 2018).

Se supone que dicha sociedad será enriquecida con ciudadanos que además de votar se hacen responsables de sus actos y colaboran para alcanzar los objetivos que les piden a sus representantes, cumpliendo las leyes que se emiten para una vida social satisfactoria, ...

Parece conveniente tener unas mínimas metas comunes que generan unión entre los ciudadanos, aprecio moral entre ellos generador de amistad y bienestar, respeto a los diferentes, sentimientos de acogida hacia los nuevos miembros... Lo que Aristóteles denominada amistad cívica, que Adela Cortina considera fundamental para una democracia ‘comunicativa’¹¹.

Conseguir ese ‘engrudo’ que une a los ciudadanos y el conocimiento y asunción de los bienes comunes es tarea que se adquiere por medio de la enseñanza y del aprendizaje ciudadano en el que la mimesis y el ejemplo son instrumentos básicos¹². Para apuntalar las buenas costumbres democráticas aparece el ejemplo moral como modo de aglutinar a las personas. “Somos seres de carencias y necesitamos suplirlas con la educación, pero también con lo que los demás pueden darnos”¹³. De manera que un buen sistema educativo formará los individuos de la sociedad en cuanto personas, dando oportunidades para potenciar sus capacidades, los integrará en la vida social, preparará para la elección de sus representantes, para colaborar con los objetivos propuestos, etc. asumiendo que todos recibimos de los demás, y todos debemos aportar para la sociedad.

La educación en democracia debe insinuar comportamientos y actividades para mentalidades comprensivas con tono universal y no excluyente, libre de excusas fundadas en las actividades ajenas. Ideales para el individuo sometido a los embates de la vida que comprende que es su responsabilidad actuar de modo ejemplar en la búsqueda conjunta del bien común.

Es cierto, además, que los ciudadanos necesitan estímulos, objetivos. No solo ser educados y gobernados y que usufructúen de un sistema sanitario organizado o normas de tráfico. Necesitan ser estimulados, que se les proporcionen metas, que se les ilusione en una vida ciudadana satisfacto-

¹¹ Cfr. CORTINA, Adela, *¿Para qué sirve realmente...? La ética*, Paidós, Barcelona 2013², 155-158.

¹² Cfr. CAMPS, Victoria, *El concepto de virtud pública*, en: CEREZO GALÁN, Pedro (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005, 37.

¹³ Cfr. CORTINA, Adela, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Paidós, Barcelona 2017, 15.

ria para aceptar la participación y su compromiso. Labor que es responsabilidad compartida con gobernantes modélicos y ejemplares puesto que “*aprendemos en muy buena medida por imitación y dar con unos ejemplos más o menos vigorosos a lo largo de la vida es esencial*”¹⁴.

No obstante, sería ingenuo olvidar que la práctica democrática de toma de decisiones tiene como riesgo la infantilización de las personas que tras haber elegido sus representantes y ante sus acciones disruptivas se eximan de sus responsabilidades civiles y las minimicen exigiendo a sus autoridades lo que no está en su horizonte de autorregulación y por tanto de autoexigencia.

Peligro señalado por ejemplo en algunas columnas periodísticas que denuncian la pérdida de la esencia de la política¹⁵ para multitud de ciudadanos escépticos en número creciente. Otros denuncian la putrefacción y corrupción de la economía y de las instituciones públicas o semipúblicas, sociales y corporativas¹⁶, en la línea de lo que reclamaba Victoria Camps hace unos años del modo siguiente: “*Echamos de menos una vida pública más aceptable y más digna de crédito*”¹⁷.

2.2. Tratando de definir la ejemplaridad

No es fácil delimitar a que nos estamos refiriendo al hablar del ejemplo. Precisemos inicialmente que no es el ejemplo literario o discursivo recurso técnico de la retórica¹⁸, sino el ejemplo vital, el ejemplo ético generador de costumbres morales.

¹⁴ ID., *¿Para qué sirve realmente...?*, 163.

¹⁵ Cuyo objeto principal es la “lucha por el poder” perdiendo su esencia genuina de servicio a la sociedad. Cfr. VEGA, Javier, *Poder versus política: El diario montañés* (24 de julio del 2017) 20.

¹⁶ Cfr. PABELL, Antonio, *Putrefacción y moralidad: El diario montañés* (24 de julio del 2017) 21.

¹⁷ CAMPS, Victoria, *Virtudes públicas*, Espasa, Madrid 1990, 8.

¹⁸ Los *exempla* son un recurso técnico de la retórica por el cual se interpolan en el texto anécdotas -que sirven de ejemplos-, para facilitar la comprensión del lector y la asimilación del mensaje. Dependiendo de su utilización en las obras, su posición dentro del texto, los puntos que remarcan... se advierten en ellos distintos valores retóricos, como el introductorio y el probatorio. Cfr. BRAVO, Federico, *Arte de enseñar, arte de contar. En torno al *exemplum medieval**, en: IGLESIA DUARTE, José. Ignacio de la (ed.), *La Enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales (Nájera, 2 al 6 de agosto de 1999)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 2000, 303-327.

Lo que según la RAE es “*una acción o una conducta que puede inclinarse a los otros a que la imiten*”. O sea, la influencia del comportamiento de los seres humanos entre sí, de tal modo que plantee realizar los mismos actos, asumir idénticos comportamientos, ejecutar imitando las mismas acciones¹⁹.

Una segunda precisión exigida es la de no comprender la ejemplaridad a la baja. El periodista Eduardo Álvarez hablando de la ejemplaridad de S.M. el Rey escribía hace unos meses que “*es un valor demasiado difuso, un concepto sensible de naturaleza interpretable y subjetiva, que se complica cuando estamos hablando de una institución en la que la esfera de la actuación pública y la de la dimensión personal privada en realidad confluyen en lo mismo*”, y proponía un concepto de perfil responsabilizante más bien escaso al afirmar que “*hay que recurrir a la lógica y aceptar que uno se acerca a lo ejemplar cuando al menos sus actos no provocan escándalo, reprobación o chismorreo permanente*”²⁰.

Interpretarlo así, por la vía negativa del ‘no provocar’ impide conjugar tiempos verbales muy importantes. La ejemplaridad se da, se ofrece, no es excluyente. Supone actuar de tal manera que los otros puedan asumir las prácticas del ciudadano ejemplar potenciando la capacidad de aprendizaje.

¹⁹ Proceso que está siendo estudiado incluso desde la neurología en adultos y niños. La existencia de ‘neuronas espejo’, que nos ayudan a identificar los comportamientos morales relacionados con los otros, con sus intenciones y emociones. “*Las neuronas espejo permiten entender la mente de nuestros semejantes, y no a través de razonamiento conceptual, sino directamente, sintiendo y no pensando*”. Cfr. GARCÍA GARCÍA, Emilio, *Neuropsicología del comportamiento moral. Neuronas espejo, funciones ejecutivas y ética universal*, en: TORRE, Javier de la (ed.), *Neurociencia, neuroética y bioética*, UPCO, Madrid 2014, 43-75. Aquí p. 58 nota 26.

Por otro lado, cfr. MEDIAVILLA, Daniel, *Cómo la hormona del amor disminuye el odio al extranjero*: Diario El País (18 de agosto del 2017). Hace referencia a un estudio cuyos datos sugieren que “*algunas actividades sociales junto con el impulso de modelos sociales positivos, familia, figuras públicas o líderes religiosos pueden ayudar a reducir los sentimientos xenófobos que dificultan la integración de los extranjeros en nuestras sociedades gracias al mecanismo que ellos han observado*”.

https://elpais.com/elpais/2017/08/18/ciencia/1503070780_902215.html (octubre del 2018)

<http://www.pnas.org/content/early/2017/08/08/1705853114.full> (octubre del 2018)

²⁰ Cfr. ÁLVAREZ, Eduardo, *La obligación real de ser ejemplares*: Diario El Mundo (15 de agosto del 2017).

<http://www.elmundo.es/opinion/2017/08/15/5991db3c468aeba9328b4623.html> (octubre del 2018).

2.3. Algunos presupuestos de la ejemplaridad

- a.- Como primer presupuesto del ejemplo, hablemos de un sujeto que se respeta a sí mismo como agente moral²¹, que valora su acción en libertad y la pone en práctica sabedor del peso social de su comportamiento que en una gran medida traspasa la esfera de lo privado y tiene consecuencias públicas. Un ciudadano adulto y consciente que sus actuaciones provocan un efecto educador en otros. Una persona demócrata que no juega al solitario con la baraja de su vida, sino que debe ocuparse también del otro, estar disponible para él, reconocer su presencia.

Para comprender la ejemplaridad en toda su magnitud, además de ser conocedor de la propia realidad y de las propias responsabilidades, el individuo se deja interpelar por los que le rodean que le importan y tienen que ver algo con su vida; el otro me incumbe antes de que yo pueda reaccionar con mis sentimientos²². No se valora el ejemplo si no se tiene en cuenta la presencia del otro, sus necesidades, la posibilidad de influirle y que me influya, de afectarle y que me afecte, de ‘contaminarle’ y dejarme ‘contaminar’ por sus diferencias.

Exige un cambio de sensibilidad, un enriquecimiento de las estimativas vitales, que incorporan la percepción de que todos los seres humanos son significativos para alguien²³. Es pertinente reforzar esta idea con la memoria de María Santos Gorrostieta, joven alcaldesa de Tiquicheo, pequeño municipio mexicano, en el Estado de Michoacán.

Esta señora sufrió varios atentados que acabaron con la vida de su marido, y ella misma recibió tres balazos en el tórax, la pierna y el abdomen. Llamó a un fotógrafo, y tras mostrarle las señales que le habían deja-

²¹ Cfr. CEREZO GALÁN, Pedro (ed.), *Prólogo*, en: ID. *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid 2005, 12-15.

²² Cfr. BELLO REGUERA, Gabriel, *La construcción ética del otro*, Ed. Nobel, Oviedo 1997, 170-171 estudiando las aportaciones de Levinas.

²³ “Vivimos, nos movemos y existimos entre ejemplos: *de facto*, nos guste o no, nos parezca bien o mal, somos ejemplos para los demás y los demás son también un ejemplo constante para nosotros. Estamos irremediabilmente envueltos en una red de influencias mutuas, arrojados a un horizonte de ejemplos personales, los cuales están *allí* siempre *antes* como un destino prescrito para el hombre, con una prioridad no solo temporal sino moral, y por ello conforman la *facticidad* del yo, el elemento sobre el que éste flota y se mantiene en la superficie”. GOMÁ LANZÓN, Javier, *Ejemplaridad pública*, Taurus, Madrid 2009, 206. Edición digital.

do las balas, le explicó: “*A pesar de mi propia seguridad y la de mi familia, tengo una responsabilidad con mi pueblo, con los niños, las mujeres, los ancianos y los hombres que se parten el alma todos los días sin descanso para procurarse un pedazo de pan...; no es posible que yo claudique cuando tengo tres hijos a los que tengo que educar con el ejemplo*”²⁴. Meses después fue secuestrada y asesinada pagando con su vida su deseo de cumplir con su responsabilidad y vivir con miedo, pero con dignidad.

b.- Como segundo presupuesto que sostiene la ejemplaridad se podría señalar el valor insuficiente de las normas.

Con frecuencia se apela a una regeneración moral para corregir los desenfoces éticos de la sociedad. Dicha revolución ética depende de los ciudadanos²⁵ que deben huir de un vacío en la conciencia de sus responsabilidades cuando señalan derechos y olvidan deberes.

Las propuestas para dicha regeneración acompañan los varios modos de adquirir los valores morales, de captar las responsabilidades que se tienen y sus posibles maneras de realización y respuesta. Algunas pasan por el control, la elaboración de normas, la creación y el fortalecimiento de juzgados y fiscalías especializados en delitos.

Otras propuestas apuestan por el trabajo preventivo y educativo creando iniciativas para que las personas desarrollen su sensibilidad ética y profesional.

Parecen insuficientes y deben ser complementadas. Un modo privilegiado de aprehender los valores éticos es captarlos y asumirlos por contagio, por ósmosis, que lleve a la madurez moral de la conciencia. La atracción narrativa desencadena actuaciones libres y responsables con independencia de la coerción. Es este el movimiento en el que dar ejemplo es el gimnasio para ganar músculo ético entre los ciudadanos.

El ejemplo invita a colaborar, a cooperar con otros en la edificación de la ciudad de Dios, en medio de la ciudad de los hombres. Las actuaciones de personalidades públicas –o no– y significativas, junto con la educación formal y la familia, la escuela, los medios de comunicación son otros modos de fortalecer el impulso ético.

²⁴ Cfr. ORDAZ, Pablo, *Son mexicanos, son valientes*: El País Semanal (19 de junio del 2011)

https://elpais.com/diario/2011/06/19/domingo/1308455553_850215.html (octubre del 2018)

²⁵ Cfr. TORRALBA, Francesc, *La revolución ética*, PPC, Madrid 2016, 14.

Se trata, por lo tanto, no solo de cumplir las leyes para no ser penalizados, sino de algo más. Las leyes ni llegan ni desean llegar a todos los rincones de la vida humana. Ésta se escapa por las fisuras legislativas y exige un espejo en la conciencia de los ciudadanos para cumplirlas y sobrepasarlas buscando la calidad de vida democrática. Digámoslo con las palabras de Javier Gomá: “*Los mecanismos procedimentales e institucionales no bastan para equilibrar los intereses de cada uno y es necesario cierto grado de virtud cívica y de espíritu público. Sin ellos, las democracias son difíciles de gobernar e incluso inestables*”²⁶.

Es posible que, al señalar esta inestabilidad, nos encontremos con uno de los ejes centrales de la ética. Torralba señala que el discurso de la ética no nace para adular a la ciudadanía o para ganar adeptos. Propiamente, no es ni siquiera un discurso, sino más bien una experiencia que puede describirse de múltiples formas: la conminación del deber, del límite ante el otro, de la culpa, de la angustia por tener que decidir, del respeto hacia el otro. Se puede caracterizar de múltiples maneras, pero esencialmente es una experiencia que conmueve a la persona y la obliga a salir de sí misma, a liberarse del ego, para darse a los demás y responder a su llamada.

Forma privilegiada de esa experiencia es la ejemplaridad que da cuenta de la incomodidad de lo ético al poner en una situación muy delicada al creador del discurso, ya que le obliga a ser coherente al máximo, a ser claramente congruente, porque de lo contrario será objeto de todo tipo de críticas y burlas²⁷.

c.- La implicación de todos los ciudadanos es el tercer presupuesto. Permítase ilustrarlo con el chascarrillo de aquella vieja señora castellana que decía: – “*Ay España, España, que todo el mundo te roba...*”; y añadía: “–*y yo porque no puedo*”.

Aun incomodando, hay que insistir en la universalidad de la experiencia ética para evitar el riesgo propio de las visiones reductivas y autoexcluyentes. Gomá se atreve a expresarlo en forma de imperativo kantiano que podría decir así: “*obra de tal manera que tu comportamiento sea*

²⁶ GOMÁ LANZÓN, Javier, *Ejemplaridad pública*, 128.

²⁷ Cfr. TORRALBA, Francesc, *La revolución ética*, 49-50.

*imitable y generalizable en tu círculo de influencia, produciendo en él un impacto civilizatorio*²⁸.

Cierto es que las personas son responsables de sus actos, y a medida que han alcanzado una mayor altura en su papel social y sus acciones afectan a crecientes números de personas, aumenta exponencialmente la exigencia de honestidad pública. Lo cual no disminuye la responsabilidad de todos los ciudadanos que con una mínima seriedad moral²⁹ pueden identificar las obligaciones de las sociedades en otros campos del actuar humano.

Del mismo modo que Gómez Marín denuncia que “*el pésimo ejemplo político, con sus incapacidades y corrupciones, ha resultado nefasto para la democracia*”³⁰, se puede denunciar con Torralba que “*existen las pequeñas corrupciones cotidianas, que son infinitas, casi imperceptibles, pero que son el fruto de la falta de una ética pública asumidas en el corazón del ciudadano. Hay muchos gestos que forman parte de esas pequeñas corrupciones que toleramos enmascarándonos bajo el argumento de que todo el mundo lo hace*”³¹. Así el pésimo ejemplo de algunos padres resulta nefasto para la educación cívica de los hijos; la práctica del doping de algunos deportistas mina la credibilidad del sistema deportivo; o el de los alumnos corruptos que plagian cuestiona el sistema educativo³². El mismo ciudadano que se indigna con los millones que acumula un corrupto o se escandaliza con la financiación de los partidos políticos, no usa el mismo baremo para evaluar los procesos que se producen en su entorno inmediato (vida familiar, pequeña empresa o vida social), al pagar en negro al mecánico o a la asistenta, usar el tiempo y los recursos de las empresas en beneficio propio... También son actos que corrompen el sistema³³.

Es evidente el progreso en el avance de libertades individuales en la época en la que nos encontramos. Es una *época de libertad consumada*, en

²⁸ GOMÁ LANZÓN, Javier, *Ejemplaridad pública*, 254.

²⁹ Cfr. TORRALBA, Francesc, *Reivindicar la seriedad*: Vida Nueva 3038 (2017) 50.

³⁰ Cfr. GÓMEZ MARÍN, José Antonio, *Destruir la autoridad*: Diario ABC (8 de agosto del 2017) la tercera

http://www.abc.es/opinion/abci-tercera-destruir-autoridad-201708080344_noticia.html (octubre del 2018)

³¹ TORRALBA, Francesc, *La revolución ética*, 46.

³² “*Un alumno que copia es un corrupto*”, al decir de un exdecano de la Universidad de Texas en entrevista al Diario ABC (21 de septiembre del 2018) 47.

³³ Cfr. TORRALBA, Francesc, *La revolución ética*, 46-47.

la que los derechos individuales han alcanzado un máximo histórico en todos los órdenes de la vida. Los ciudadanos viven liberados y aspiran a la emancipación entendida, como el “*pasar de una ociosidad subvencionada, típica de la minoría de edad, a experimentar la doble especialización de la vida madura, la del corazón y la del trabajo, fundar una casa y desarrollar un oficio al servicio de la comunidad*”³⁴. La autoridad ha perdido peso entre las masas teniendo como consecuencia que nadie se puede inhibir del cumplimiento de su deber puesto que “*ningún proyecto ético colectivo es sostenible si está basado en ciudadanos instintivamente autoafirmadas y desinhibidos de sus deberes*”³⁵.

Se ha ‘vulgarizado’ en el buen sentido de la palabra la exigencia ética, se ha ofrecido al vulgo la capacidad de elegir el objetivo que dirige su vida dando ejemplo a los demás. La vida virtuosa deja así de pertenecer a las élites sociales, políticas, económicas o religiosas y pasa a ser propiedad de la mayoría.

Otra cuestión será indicar si los ciudadanos están preparados para asumir sus responsabilidades, para gestionar de manera virtuoso esa libertad, que ha mostrado el rostro débil del ser humano. Este tiene mayor posibilidad tanto de construir como de destruir los cimientos morales de la sociedad. Los grandes logros de la humanidad en el siglo XX no ocultan los grandes desastres morales.

A este respecto, García de Cortázar señala en una tercera de ABC que “*quizás el mayor problema que experimenta nuestra cultura no sea la ausencia de quienes convierten sus actos en una lección cívica, sino la escasez alarmante de quienes están dispuestos a aprenderla*”³⁶. Pareciera que la sociedad democrática no es capaz de formar a los ciudadanos sobre los que se basa y la sostiene siendo capaces de encontrar dentro de sí la disciplina, la capacidad de autolimitarse³⁷.

La autoridad moral del que da ejemplo hace que se comprometa con la sociedad, con su familia, con su empresa. Sus acciones necesitan receptividad. Hace falta una conciencia formada, acompañada de una sensibili-

³⁴ GOMÁ LANZÓN, Javier, *Ejemplaridad pública*, 6.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, 5.

³⁶ GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando, *A la sombra de su ejemplo*: Diario ABC (4 de diciembre del 2012) La tercera.

³⁷ Cfr. ORSINA, Giovanni, *Enfermedad, democracia y populismo*: Diario El Mundo (7 de setiembre de 2018) 17.

dad moral, que garantice la capacidad de empatía con los valores que encierran los ejemplos de vida, una adhesión fuerte que mueva no sólo a apreciarlos sino también a ponerlos en práctica.

En la tarea educativa para estimar los valores ciudadanos son especialmente importantes los medios de comunicación dando a conocer personas buenas, instituciones buenas, y sistemas buenos. Darles relevancia social, convertirlos en ejemplo a ser imitado incitando a otros a actuar de modo semejante³⁸.

Tienen la tarea de resistir a la tentación de caer en la vulgaridad, en pro del beneficio. Acicate que ya acechaba a Lope de Vega (1562–1635) cuando justificaba el uso del lenguaje vulgar en las obras de teatro: “*Y escribo por el arte que inventaron / los que el vulgar aplauso pretendieron, / porque, como las paga el vulgo, es justo / hablarle en necio para darle gusto*”³⁹.

Se constatan así las limitaciones de la ejemplaridad que goza de la misma fragilidad de la ética. A pesar de su debilidad sigue siendo necesaria para apuntalar la vida democrática. Su falta puede provocar graves alteraciones en la sociedad pudiendo estar en la base de las decisiones que provocaron las crisis económica y financiera sufrida años atrás⁴⁰.

d.- El cuarto presupuesto que sostiene el dar ejemplo tiene que ver con la articulación adecuada entre lo privado y lo público.

Insistir en la importancia del ejemplo ciudadano se realiza en base a la idea de fortalecer la relación entre lo privado y lo público, cuyos perfiles no siempre son claros. Las acciones personales –también para el ciudadano de a pie– acaban transformándose en acciones políticas de mayor alcance que la propia decisión en conciencia.

³⁸ Cfr. TORRALBA, Francesc, *La revolución ética*, 63.

³⁹ LOPE DE VEGA, *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo* (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes), Alicante 2002, I, 1, 45.
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/00367397533592395332268/p0000001.htm> (octubre del 2018)

⁴⁰ Como señalan algunos autores al analizar las causas de la crisis económica de las subprimes. “*Las clases altas de este país han destruido este país... Construí un castillo para estafar a la gente. Ni una sola vez en todos estos años me he tropezado con una persona en una gran firma de Wall Street que tuviera una crisis de conciencia. Nadie ha dicho nunca: “Eso está mal”. Y a nadie le ha importado nunca... lo que yo tuviera que decir*”. LEWIS, Michael, *La gran apuesta*, Debate, Barcelona 2013, 266-267.

No se puede separar lo privado de lo público, porque la evolución moral de la persona lleva a la dimensión social⁴¹. No hay dos esferas, pues todo lo personal es político. Todo yo es potencial y vocacionalmente persona pública en la medida en que, sosteniendo una casa y una familia, ejerciendo un oficio se abre a lo público de la polis. El ciudadano, identificado con el cabeza de familia responsable de su trabajo y profesional competente, que envejece cumpliendo con su deber sin extravagancias y retorna cada día a su casa al final de una jornada monótona y previsible, pero útil para la colectividad genérica de la polis; ese *yo del montón*, de una ejemplaridad irrelevante revela el tipo eminente de persona pública⁴².

¿Cómo activar la conciencia de los ciudadanos de manera que pasen de ser meros espectadores y consumidores a ser actores activos y ejemplares? La comunidad democrática está llamada a producir buenas costumbres si quiere seguir viviendo en conjunto. La grandeza de una sociedad depende en parte de la capacidad que tenga de generar y escuchar el ejemplo de ciudadanos modélicos como indicaba González de Cardedal enfrentando el ejemplo de las figuras morales frente a los ídolos: “*necesitamos unas pocas figuras verdaderas y ejemplares, a la luz de las cuales reconozcamos lo que nos hace realmente humanos, dignos de estar en el mundo, capaces de oír al prójimo y no sólo de anegarnos en las propias dudas, apetencias o temores. Esas figuras morales dan que pensar y que esperar, que corregir y que servir*”⁴³.

Solamente asumiendo esto, es cuando el ciudadano se convierte en agente de transformación social, por la responsabilidad de sus acciones y por los posibles efectos de imitación, que generan confianza. Y amplía el radio de acción a la comunidad de la que forma parte, o sobre la que tiene influencia a modo de persona carismática⁴⁴.

⁴¹ “*Quien... adquiere mundo accediendo a las instituciones de la eticidad y adoptando las costumbres sociales más comunes, ése ya vive íntegramente y para siempre en la esfera de la publicidad de la polis*”: GOMÁ LANZÓN, Javier, *Ejemplaridad pública*, 120.

⁴² *Ibid.*, 196.

⁴³ Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Figuras morales frente a ídolos*: Diario ABC (8 de julio del 2008) La tercera.

⁴⁴ “*Las costumbres son imitaciones colectivas de una ejemplaridad primaria, persuasiva, contagiosa, innovadora; en suma, carismática. Carisma es, en efecto, la palabra que designa la fuente de la influencia que la persona ejemplar ejerce en el círculo de su experiencia social*”: GOMÁ LANZÓN, Javier, *Ejemplaridad pública*, 237.

3. Correlación con el testimonio religioso

Hasta aquí se ha reseñado la importancia de la ejemplaridad universal para la edificación de la ciudad de los hombres favorecida por los procesos democráticos que afortunadamente –en la mayoría de los casos– hacen crecer a los ciudadanos en la conciencia de que su forma de vida es una cuestión que no se gestiona solamente en el interior de su apartamento. Inevitablemente llega a la playa de la sociedad con la que convive entremezclado y compartiendo derechos y deberes.

En este momento aproximamos el zoom de nuestra cámara para preguntarnos de qué modo afecta la importancia del ejemplo a la vida del cristiano, ¿cuál es el lugar de la ejemplaridad cristiana en una sociedad democrática y plural?

Habermas sale en nuestra ayuda al entender que las tradiciones éticas y religiosas están llamadas a comunicar sustancia humana, densidad espiritual y potencia activa a nuestras sociedades. Para ello reclama traducir las convicciones religiosas en propuestas seculares⁴⁵.

Acompañando esta línea de reflexión es posible afirmar que la ejemplaridad promovida desde la ética filosófica tiene su correlato cristiano que inicia en las palabras de Jesús que hace conscientes a sus discípulos de su propio ejemplo: “*Os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros*” (Jn 13, 15). Asimismo, vía negativa cuando denuncia los excesos farisaicos: “*haced y cumplid lo que os digan; pero no hagáis lo que ellos hacen, porque ellos no hacen lo que dicen*” (Mt 23, 3) fundamenta la fuerza testimonial de la praxis.

3.1. El testimonio en la teología fundamental

Primeramente, hay que afirmar que “*la categoría testimonio está en el corazón de la teología fundamental de nuestros días*”⁴⁶ como atestado de algo que es verdadero, como analogía para introducir al hombre en las

⁴⁵ Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Dios en la ciudad. Ciudadanía y cristianía*, Sígueme, Salamanca 2013, 155

⁴⁶ Cfr. LATOURELLE, René, *Testimonio*, en: LATOURELLE, René – FISICHELLA, Rino – PIÉ-NINOT, Salvador (dirs), *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, 1523.

riquezas del misterio divino, para hacer presentable la fe frente a los otros, por la narración vital del testigo.

La experiencia del testimonio expresa las relaciones entre el ser humano y el Creador, atestigua lo que se ha visto u oído para que los otros conozcan esa experiencia y la utilicen en el contexto en el que se encuentran.

El testimonio cristiano supone un esfuerzo por conocer las realidades esenciales de la propia identidad moral y vivir los contenidos y exigencias del Evangelio de Jesús de Nazaret. Es expresión y confirmación de un auténtico encuentro con Cristo⁴⁷. El que atestigua se compromete con su palabra que da explicación de la realidad.

3.2. El testimonio cristiano y su relación con el ejemplo

Si la vida del ciudadano ejemplar es como un don de sí mismo a las personas con las que comparte mundo, la teología redimensiona ese horizonte reforzando la originalidad y la exclusividad. La vida cristiana ensancha la profundidad antropológica despertando a los cristianos a ser más conscientes de la influencia de sus actos y su compromiso con la transformación del mundo.

Se ha afirmado que “*sólo la ética nos puede salvar*”⁴⁸. En sentido meramente racional se puede realizar dicha afirmación, comprendiendo la salvación ética objetivada en la organización de una sociedad formada de individuos adultos y con capacidad de vivir juntos e integrados, llevando adelante sus proyectos personales que aspiran al bienestar, fuente de felicidad.

La fe, la reflexión teológica, hace consciente de la existencia de otra ‘salvación’ más completa y plena, que no rechaza la anterior; va más allá. Amplia los horizontes de la humanidad hacia la trascendencia. Ofrece a la ética un hogar donde refugiarse, una morada, un horizonte de auto-superación. La referencia del testimonio cristiano transforma la ejemplaridad civil ampliando el espacio de la tienda interior del corazón humano.

⁴⁷ “*Hemos creído en el amor de Dios: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva*”. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 1.

⁴⁸ TORRALBA, Francesc, *La revolución ética*, 15.

Conserva una dinámica de superación de la realidad que busca actuar el bien frente a la indiferencia, a preocuparse del otro frente al egoísmo... Hace operativo el Reino de Dios, presencia que hay que compartir con ciudadanos de este mundo tomando la actividad como ejemplo de las responsabilidades concretas. Es signo del compromiso que debiera atraer a los que lo contemplan.

Dar testimonio es expresión práctica de la fe cristiana. Sostiene la coherencia entre la fe que se profesa y la vida que se vive. Cualifica éticamente al cristiano, proporciona una jerarquía de verdades y valores, genera credibilidad respecto a la propia identidad de fe, garantizándola comportamentalmente en todas sus actividades para que los otros descubran a Dios y perciban el *vínculo universal de la unión de los hombres* (AG., 11). Es el primer medio de evangelización⁴⁹.

Visto así, el testimonio es una vía de acceso al interior de las personas, que, desde el abismo del alma, se muestran y dan a conocer de modo libre. Muestra el compromiso de la voluntad, con la realidad y la verdad, compromiso que crea confianza, que en términos absolutos -en el caso del cristiano- implica su existencia entera con Jesús el Señor que testifica el amor de Dios. En ambientes hostiles llega hasta el punto de ofrecer su vida martirialmente por su palabra.

De modo semejante al ejemplo actúa con discreción. No pide nada, no exige nada. Solamente expresa con su vida la realidad, cumple con su responsabilidad

Actúa como un valor. Seduce y atrae como un bien, provoca un efecto llamada, pero sin llamar exactamente; mostrando la plenitud de un actuar y sus ventajas: la libertad que genera, la superación que consigue, los beneficios sociales que conlleva.

Se puede sospechar, como sucedía con la ejemplaridad, de la respuesta que genera la llamada testimonial. No obstante, la persona alcanzada por el testigo se verá confrontada frente a una pregunta que no puede soslayar, independientemente de la respuesta que decida dar.

⁴⁹ El testimonio, la coherencia ejemplar de vida es una exigencia para todos los fieles cristianos y en todos los campos de actuación. “*Para la Iglesia el primer medio de evangelización consiste en un testimonio de vida auténticamente cristiana*”. PABLO VI, EN., 41. Cfr. SEBASTIÁN, Fernando, *Evangelizar*, Encuentro, Madrid 2010², 287-293.

4. Algunos campos específicos del testimonio

4.1. Fortalecimiento de la normatividad política

Olegario Gonzalez de Cardedal se refiere en su libro *Dios en la ciudad. Ciudadanía y cristianía*, a algunas “responsabilidades actuales y desafíos comunes a la Iglesia y a la sociedad” elaborando el ítem desde las enseñanzas de Benedicto XVI.

Uno de los problemas que plantea es el del origen y fortalecimiento de las normas, considerando que un mero consenso social es una manera débil de responder a la cuestión, y que en ese campo la religión no es un problema que los legisladores deben solucionar, sino “una aportación de experiencias e ideas a la vida de la nación”⁵⁰.

La reflexión de los comunitaristas ha enfrentado ese dilema de las exigencias generadas por la proximidad de los ciudadanos que comparten comunidades de sentido.

Mientras que el papa Francisco, ampliando sus perspectivas a Europa ha señalado que los cristianos tienen una tarea principal: “salir al encuentro de las heridas del hombre, llevando la presencia fuerte y sencilla de Jesús, su misericordia que consuela y anima” “necesitando de hombres y mujeres, grandes evangelizadores, que sean testigos para poder llevar la nueva agua pura del Evangelio”⁵¹. Es fiel a la visión que siempre ha insistido en la necesidad de que los discípulos de Jesucristo tienen que dar testimonio del amor a Dios y al prójimo con obras concretas. Es la tarea prioritaria si quieren ser discípulos misioneros.

Quizás la novedad hoy sea la insistencia en las exigencias testimoniales para los laicos, con la voz clara de la Conferencia de Aparecida que resuena en los continentes: “Son los laicos..., conscientes de su llamada a la santidad en virtud de su vocación bautismal, los que tienen que actuar a manera de fermento en la masa para construir una ciudad temporal que esté de acuerdo con el proyecto de Dios. La coherencia entre fe y vida en el ámbito político, económico y social exige la formación de la conciencia”⁵².

⁵⁰ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Dios en la ciudad*, 74.

⁵¹ Cfr. PAPA FRANCISCO, *Discurso con motivo del Conferimento del Premio Internazionale Carlo Magno 2016*, Roma, 06.05.2016
<http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/05/06/0319/00735.html>
#SPAGN (octubre de 2018)

⁵² Cfr. AP., 505.

Tras identificar los sujetos del testimonio evangelizador y facilitar una puerta de acceso a Dios parece conveniente acrecentar el espacio nutricional de lo exclusivamente eclesial, desbordado al advertir la interacción de personas de otras comunidades, ya que las sociedades plurales permiten y enriquecen la convivencia de los diferentes generando lugares de intercambio de experiencias y de comunicación de los ejemplos de vida.

La fe cristiana se basa en el testimonio y la disciplina de integridad moral vivida a partir de la propia vocación y la competencia profesional. Aquello que antiguamente se denominaba militancia y que parece haber perdido fuerza –tal vez por su unión a formas antiguas ya superadas– está encontrando acomodo en la reflexión que ilumina las consecuencias de vivir en sociedades libres. Lo escribe Pedro Cerezo cuando afirma que la educación ética de los ciudadanos no consiste solamente en la enseñanza de la moral cívica, sino “*en la práctica social, en las actitudes y las conductas. No basta con inculcar convicciones democráticas. Es preciso además proponer actitudes militantes y compromisos cívicos de valor ejemplar*”⁵³.

Se trata de sumar complicidades para ser ciudadanos y cristianos activos en la mejora de la sociedad que respira la ciudad de Dios. Y aportar no solamente un cumplimiento de normas promovidas por consensos vulnerables, sino tensionando la vida social hacia los máximos éticos sin perder la identidad profética, que se juega primordialmente en la proximidad a los últimos y a los más vulnerables a los que los tribunales no siempre protegen⁵⁴.

4.2. La unidad intraeclesial

El testimonio cristiano en el ámbito político colaborando con la sociedad de los hombres es esencial. Es un campo abierto de enormes posibilidades. No obstante, hay que considerar igualmente prioritario el testimonio de unidad intraeclesial, de comunión ferviente en el espíritu, signo de los discípulos de Cristo, garantía de credibilidad dentro y fuera de la Iglesia. El testimonio de vida, el ejemplo en clave religiosa son pilares necesarios para

⁵³ Cfr. CEREZO GALÁN, Pedro, *Prólogo*, en: ID. (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, 14.

⁵⁴ Cfr. CUARTAS GALVÁN, Alberto J., *¿Protegen los tribunales a los débiles?*: El diario montañés (27 de julio del 2016) 26.

la comunicación de la fe y la recepción del mensaje⁵⁵. La confianza no se compra, no se impone, no se fabrica: la confianza se inspira.

Son estos tiempos joánicos para dar prioridad al valor de la unidad evangélica. Para presentar a Jesús como luz y vida... y a sus discípulos unidos como los sarmientos a la vid (Jn 15, 1-17). Integrar los diferentes carismas con los que Dios ha enriquecido a su Iglesia en la pluralidad pentecostal.

Ser solidarios con otros bautizados que adoptan diferentes puntos de vista a la hora de afrontar las realidades de la vida (precisamente porque no existe una única perspectiva absoluta y englobante de lo cristiano), ya que el cristianismo no se identifica completamente con ningún sistema de pensamiento. La diversidad tiene la contrapartida de un mayor esfuerzo por la unidad y la comunión.

4.3. Repensar la ortodoxia junto con la ortopraxis ejemplarizante

Llamemos la atención sobre la importancia de la recta praxis. Se trata de repensar, de visitar el pasaje evangélico sinóptico “*por sus frutos los conoceréis*” (Mt. 7, 16 y par).

A lo largo de la historia eclesial se ha insistido en la ortodoxia, en la explicación y aceptación de la verdad teórica, dejando en segundo plano la praxis cristiana auténtica. Al hablar de la ejemplaridad y del testimonio cristiano se incorpora la urgencia de introducir la reflexión teológica en las cuestiones concretas de la vida, para que la teología diga algo útil para los hombres.

Un campo para labrar en esta dirección es el de la jerarquización de los valores morales⁵⁶, ampliado por el Papa Francisco desde el ámbito ecu-

⁵⁵ Ya lo confesaba Agustín: “*Soy el gran oprobio para mis vecinos, es decir, para aquellos que ya se acercaban a mí con intención de creer. Esto es, mis vecinos se alejaron por la mala vida de los cristianos falsos y perversos. ¡A cuántos veis, ¡oh hermanos!, que quieren ser cristianos, pero tropezaron con las malas costumbres de los cristianos! Estos son los vecinos que ya se acercaban y les parecimos un gran oprobio*”. SAN AGUSTÍN, *En. Psalm.*, 30, 2, 6.

⁵⁶ Cuando el papa Francisco habló a los jefes de estado europeos con motivo del sexagésimo aniversario del tratado de Roma, les dijo que es tiempo de discernimiento para *valorar lo esencial* y construir sobre ello, tiempo de desafíos y oportunidades. Cfr. PAPA FRANCISCO, *Discurso a los jefes de estado y de gobierno de la unión europea presentes en Italia para la celebración del 60 aniversario del Tratado de Roma*, viernes 24 de marzo de 2017. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/march/documents/papa-francesco_20170324_capi-unione-europea.html (octubre del 2018)

ménico (UR., 11). Sin perder de vista las bienaventuranzas, se puede comenzar por los valores humanos reconocidos en el mundo secular (competencia profesional, eficacia del trabajo, preocupación y respeto por la verdad, honradez y humildad en las investigaciones científicas, franqueza y sinceridad en las relaciones, respeto a la palabra dada, respeto a la libertad de conciencia, rechazo de la corrupción); aquellos de los que se sirve la racionalidad estratégica y administrativa, y completarlos desde la racionalidad teológica que inspira el “ordo amoris” agustiniano.

5. Posibles consecuencias de la exigencia testimonial

5.1. Los actores/sujetos del testimonio

El papa Francisco habla de “*promover nuevos dinamismos en la sociedad; dinamismos capaces de involucrar y poner en marcha todos los actores sociales (grupos y personas) en la búsqueda de nuevas soluciones a los problemas actuales, que fructifiquen en importantes acontecimientos históricos*”⁵⁷. Los actores afectados son todos los cristianos⁵⁸, de modo paralelo a los actores de la ejemplaridad que son todos los ciudadanos.

La conferencia de Aparecida hace hincapié en los laicos y los voluntarios⁵⁹. Otros documentos hablan de los profesores⁶⁰.

Los padres Conciliares recuerdan esta necesidad a los obispos⁶¹ los sacerdotes⁶², religiosos⁶³; e incluso comunidades eclesiales. El testimonio

⁵⁷ Cfr. PAPA FRANCISCO, *Discurso con motivo del Conferimento del Premio Internazionale Carlo Magno 2016*, Roma, 06.05.2016

<http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/05/06/0319/00735.html>
#SPAGN (octubre del 2018)

⁵⁸ La exigencia de la ejemplaridad civil y su prioridad en clave religiosa para aquellas personas que tienen fe, la tematiza el papa Francisco en dos documentos: Cuando en su visita a Cuba y Estados Unidos en el año 2015, se dirigió a la Asamblea General de la ONU diciendo a los responsables de las instituciones más importantes de nuestro tiempo; en la carta apostólica *Misericordia et misera*, se ajusta más a todos y cada uno de los cristianos tengan responsabilidades importantes o no.

⁵⁹ Cfr. AP., 372.

⁶⁰ Cfr. AG., 24.

⁶¹ Cfr. GS., 43. A los que Theobald sugiere el discernimiento colegial de los signos de los tiempos. Cfr. THEOBALD, Christoph, *El estilo de vida cristiana*, Sígueme, Salamanca 2016, 87-101.

⁶² Cfr. LG., 41.

⁶³ Cfr. PC., 25.

es pues individual y como Iglesia, como comunidad⁶⁴, con un desafío concreto: construir verdaderas comunidades cristianas.

5.1. Exigencia de conversión pastoral

Hablar del testimonio cristiano que supera el ejemplo ciudadano es ciertamente incómodo porque implica a las personas que elaboran el discurso y exige asumir las consecuencias de sus palabras provocando cambios personales e institucionales. Llamémoslo conversión.

La conversión personal despierta la capacidad de someterlo todo al servicio de la instauración del Reino de vida. Los cristianos están llamados a asumir una actitud de permanente conversión, que implica escuchar con atención y discernir los signos de los tiempos en los que Dios se manifiesta⁶⁵. No pueden perder de vista la vocación misionera del discípulo de Jesús de Nazaret.

Como se ha insinuado esta conversión comienza por los pastores, para vivir y promover una espiritualidad de comunión y participación por aquello que “*los hombres poderosos crean pautas y expectativas de comportamiento, definen en la práctica el dominio de lo permitido y, suscitando hábitos colectivos, son fuentes de moralidad social*”⁶⁶.

Llega a la conversión de comunidades eclesiales, para que sean comunidades de discípulos misioneros en torno a Jesucristo, Maestro y Pastor, con actitud de apertura, de diálogo y disponibilidad para promover la corresponsabilidad y participación efectiva de todos los fieles

5.3.- Esfuerzo por la racionalización para fomentar el diálogo

En una cultura del individualismo exagerado es posible identificar actitudes de cierta intolerancia dialógica con la connivencia de los mass. Tomemos como ejemplo tertulias televisivas o radiofónicas y otros for-

⁶⁴ Cfr. GOSSI, Mario, *Testimonio*, en: ROSSI, Leandro - VALSECCHI, Ambrogio (dirs.), *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Paulinas, Madrid 1980⁴, 1062-1067.

⁶⁵ Cfr. AP., 366.

⁶⁶ Esto siempre ha sido así. Juan de Lucena expresa esta realidad en relación con Isabel la Católica del siguiente modo: “*Lo que los reyes hacen, bueno o malo, todos ensayamos de hacer. Si es bueno, por aplacer á nos mesmos; y si malo, por aplacer á ellos. Jugaba el rey, éramos todos tahures; studia la reina, somos agora estudiantes*”. Cfr. JUAN DE LUCENA, *Carta exhortativa a las letras*, en: PAZ Y MELIÁ, Antonio, *Opúsculos literarios del XIV al XVI*, Madrid 1892, 216.

matos digitales que amparan el anonimato, flirteando con la agresividad, las manipulaciones del lenguaje, etc. Fácilmente se pueden identificar persona con fe integradas en ese tipo de acciones polémicas.

El testimonio cristiano exige hoy no faltar a la verdad y una atención exquisita al lenguaje –sea intraeclesial, sea extraeclesial– con una serie de criterios como el rigor científico en las definiciones, la atención a los hechos concretos (la mediación de la realidad), el respeto por la persona posicionándose en la óptica del otro⁶⁷ evitando la agresión y la provocación. Sanar nuestro lenguaje y purificar muchas palabras gastadas y definiciones agrisadas por el polvo en la fuente original de la fe, en la alegría liberadora y transformadora de la vida que experimentaron al encontrarse con Jesús muchos personajes del Evangelio⁶⁸.

La teología tiene parte en el ágora público y en los simposios democráticos. Al decir de Habermas, cuando replantea la presencia de la religión en el ámbito público, los grupos religiosos pueden introducir en los debates razones suficientes y apropiadas para sustentar lo que se propone sin necesidad de arrastrar la carga de la prueba. La razón es que los enunciados de los grupos seculares están dentro de contextos ideológicos y no todos tienen el privilegio de ser accesibles a todos los ciudadanos y ser igualmente aceptadas y toleradas⁶⁹.

Sin embargo, una inicial exigencia de elaborar un discurso racional le corresponde a la reflexión teológica por su interés en hacerse presente entre los ciudadanos que tienden a alejarse de ella. Llamémoslo testimonio de racionalidad

5.4. El trabajo por la justicia

Ofrece un campo privilegiado para el testimonio por el acercamiento a los últimos.

En su Encíclica *Deus Caritas est*, el papa Benedicto XVI ha tratado la compleja relación entre justicia y caridad. Allí nos dice que “*el orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política*” y no

⁶⁷ Aquello que encierra la expresión Bartolomé de las Casas contra John Mayor: “*si indus esset*”. Cfr. VIDAL, Marciano, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escala del fundamentalismo y la Caribdis del relativismo*, DDB, Bilbao 2007, 54-56.

⁶⁸ Cfr. HALÍK, Tomás, *Paciencia con Dios*, 203.

⁶⁹ Cfr. HABERMAS, Jürgen, *Religion in the Public Sphere*. *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006) 1-25.

de la Iglesia. Pero la Iglesia “no puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia”⁷⁰.

En esa tarea colabora purificando la razón de los elementos que impiden la realización de una liberación integral. Y aspira a despertar en la sociedad las fuerzas espirituales necesarias y se desarrollen los valores sociales con todos los medios a su alcance: la predicación, la catequesis, la denuncia profética, y el testimonio del amor y de justicia. Apunta a las personas y a las estructuras para que sean realmente más justas y eficaces.

5.5. Doble exigencia final

Tanto la ejemplaridad civil como el testimonio cristiano se articulan en una proyección básica para la ética: alcanzar lo virtuoso, lo excelente.

La respuesta moral busca siempre los máximos y no se conforma con los mínimos, aguas propias del derecho para garantizar el orden en la sociedad. La ética teológica mantiene esa tensión hacia lo felicitante.

Se observa en algunas orientaciones de Jesús a sus discípulos en los que propicia un horizonte abierto y diferenciador. Recordemos la expresión “*al que mucho se le dio, mucho se le exigirá*” (Lc 12, 48) o la comparación en las actuaciones de los paganos (Mt 5, 46-47).

Souto Coelho habla de un *plus de ejemplaridad* para los cristianos. Él lo aplica a la participación política⁷¹. Puede ser ampliado a todas las tareas de la vida del ciudadano. De algún modo sugiere que los cristianos tienen que comenzar, dar el primer paso y adelantarse en el tiempo a las necesidades existentes. Lo que se traduce en hacer un esfuerzo inicial por comprender las posiciones, las razones y valores que les mueven en su vida a los que no tienen fe, los intereses que les generan atención y cuidado.

Parece sugerir también ese plus de ejemplaridad *a posteriori*. Las personas de fe deben continuar cuando los que carecen de ella hayan abandonado el foro, permaneciendo desde la fidelidad a su conciencia tras un discernimiento. Recuérdese la acción martirial de las hermanas Agustinas misioneras en Argel⁷², que dan plenitud al elogio del riesgo y del sacrificio

⁷⁰ Cfr. AP., 385.

⁷¹ Cfr. SOUTO COELHO, Juan (coord.), *Doctrina social de la Iglesia. Manual abreviado*, BAC y Fundación Pablo VI, Madrid 2002, 534.

⁷² Las locas de Dios las llamó con palabras llenas de respeto un periodista español autor del libro “Misioneros en los infiernos”. Cfr. ROMERO, Vicente, *Misioneros en los Infiernos. Del corazón de África al Amazonas*, Planeta, Barcelona 1998, 225-249.

que la filósofa y psicoanalista francesa Anne Dufourmantelle señaló antes morir⁷³.

A esa primera exigencia le debe acompañar *la contraparte de los que no tienen fe*.

Un afinado lector de la realidad española y europea como es el padre Olegario se expresa así: “¿Quién le puede negar (a la Iglesia) el derecho de opinar en público... si lo hace con el lenguaje objetivo correspondiente, el respeto a las personas y el ateniimiento a la legislación vigente?”⁷⁴.

A nivel global, el papa Benedicto XVI lo dictaba en la ONU: “Las Naciones Unidas pueden contar con los resultados del diálogo entre las religiones y beneficiarse de la disponibilidad de los creyentes para poner sus propias experiencias al servicio del bien común”⁷⁵.

No reconocer desde el ámbito de la fe los desaciertos históricos del pasado eclesial, los pecados institucionales arraigados en pecados personales -difíciles de valorar por los pliegues escondidos con los que hay que elaborar la historia- sería faltar a la verdad.

Opuestamente, no valorar los aciertos de las mismas instituciones cimentadas en los esfuerzos y la entrega testimonial de personas de fe que han hecho posible mucho del progreso en la historia de la humanidad, es al menos tan reprochable como la postura anterior. La incapacidad para leer lo que César Alonso de los Ríos comparó con un “proceso revolucionario en términos laicos”⁷⁶ puede inhabilitar para sentarse en la mesa del diálogo social.

Así las cosas, dejando de lado pasados heredados, con sus luces y sus sombras, dar ejemplo de convivencia civil y democrática y testimonio cris-

⁷³ Cfr. DUFOURMANTELLE, Anne, *Elogio del riesgo*, Paradiso Ed., México 2015. Curiosamente esta autora firmó su reflexión al dar la vida en su intento de salvar a dos niños que se bañaban en la Costa Azul.
<http://www.elmundo.es/cultura/2017/07/24/59761a5822601d1b4b8b467f.html> (octubre del 2018)

⁷⁴ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Ciudadanía y cristianía. Una lectura de nuestro tiempo*, Encuentro, Madrid 2016, 103.

⁷⁵ BENEDICTO XVI, *Discurso en la Asamblea General de las Naciones Unidas en el LX Aniversario de la Declaración de los Derechos Humanos*, Nueva York, 18 de abril del 2008.
https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html (octubre del 2018)

⁷⁶ Cfr. ALONSO DE LOS RÍOS, César, *Un cura como pretexto*: Diario ABC (6/2/2002) 15.

tiano supone integrar a todos los actores sociales posibles en una cultura del diálogo⁷⁷ para:

Identificar preguntas comunes, con difíciles respuestas que no suelen satisfacer todas las inquietudes humanas. De dónde venimos y a dónde vamos

Reconocer problemas habituales en las sociedades como desafíos a resolver juntos, sin excluir a nadie, aunque haya grupos que quieran aislarse de dichos problemas.

Conclusiones

Algunas de las líneas de reflexión secular actuales que, en su afán de comprender la realidad y decir algo rentable para los ciudadanos y tratan de responder a las inquietudes que les rodean, tienen un profundo marchamo religioso. No son pocos los flecos evangélicos que enseñan y permiten vivir mejor los compromisos de la fe.

En este tiempo de mezcla el Espíritu actúa por medio de los cristianos que cumpliendo sus obligaciones civiles hacen presente el Reino de Dios. Hay un trasvase de actitudes éticas que ennoblecen la ciudad de los hombres y anticipan la ciudad de Dios, de tal manera que se debería hablar de una *cultura del testimonio* que asumiera la importancia de las acciones ejemplares. Los fieles verían con buenos ojos ampliar el contenido del testimonio cristiano desde la ejemplaridad ciudadana, con vistas a una mayor corresponsabilidad social, una integración de ambas realidades, y el mejor acomodo en un espacio en constante fluctuación.

Parece desafortunado, por parte de aquellos que no tienen fe, no han desarrollado su dimensión religiosa o la reducen al ámbito de lo privado rechazar los matices que desde la trascendencia amplían sus horizontes con insinuaciones que, aunque sean difícilmente aceptadas por todos, son válidas en muchos casos y con razonables pretensiones de universalidad.

Igualmente, no parece muy afortunado desde el mundo religioso, a partir de posiciones supremacistas, rechazar o hacer oídos sordos a las prioridades de los ciudadanos que tratan de comprenderse a sí mismos y

⁷⁷ Cfr. PAPA FRANCISCO, *Discurso con motivo del Conferimento del Premio Internazionale Carlo Magno 2016*, Roma, 06.05.2016
<http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/05/06/0319/00735.html>
#SPAGN (octubre del 2018).

entender a la sociedad aportando pistas de acción adecuadas desde una razón no sumergida en la Trascendencia.

Una Iglesia en salida, esencialmente misionera, necesita cristianos que acojan los grandes valores de la modernidad y los integren en su experiencia de fe para mostrar el rostro del Dios que se manifiesta y dialoga indicando el camino de la plenitud.

Curiosidades pictográficas

LUIS RESINES

Profesor emérito del Estudio Teológico Agustiniiano

RESUMEN: Por su propia naturaleza, los catecismos pictográficos, como todos los catecismos, tratan de presentar la fe cristiana. Pero el empleo de pictogramas, y la adaptación a unas culturas particulares permite encontrar en sus páginas algunas curiosidades que llaman la atención, y son dignas de destacar.

ABSTRACT: With the same purpose of all the catechism in the world, the pictographics catechisms have a singular note: the use of pictograms, which figure in his titles, and also the adaptation to some particular cultures. It make possible to find in them some curiosities, some very originals pictograms, which this articule shows.

KEYWORDS: catechisms, pictographical writing, testerman catechims.

Los catecismos pictográficos son por sí mismos curiosos, por la habilidad que tuvieron que demostrar quienes los idearon y quienes los plasmaron en dibujos, en una labor de coordinación y colaboración que no siempre resulta fácil de imaginar. Era preciso que en ellos aparecieran los conceptos más comunes (*cielo, tierra, agua, mano,...*). Pero igualmente resultaba indispensable que en sus páginas, entre sus pictogramas, se insertaran otros dibujos que fueran lo suficientemente expresivos y elocuentes como para comunicar las ideas específicamente cristianas de *perdón, gracia, nombre, esperanza,...* así como a los conceptos de *Dios, Jesús, Espíritu Santo, eucaristía,...* La doble labor combinada de imaginar

los pictogramas y llevarlos a cabo fue dando frutos con no pequeños esfuerzos.

Pero no dejan de ser dignos de tener en cuenta algunos pictogramas, seleccionados entre los muchos que figuran en los catecismos pictográficos, que llaman la atención por su originalidad, o por su dibujo confuso, o por el recurso al dibujo abstracto, o a ciertos modos asumidos como normales para los realizadores (y para los lectores). Al ir estudiando estos singulares catecismos siempre ha habido algunos pictogramas que me han parecido curiosos, dignos de ser destacados. El objetivo de este trabajo es seleccionar y presentar algunos de entre los muchos que se podrían mostrar, que resaltan por uno u otro motivo, y que me ha parecido que resultan curiosos.

LA IMAGEN DE DIOS

Nunca ha sido fácil dibujarla. Nuestra propia limitación humana ha obligado a recurrir al antropomorfismo para expresar algo sobre Dios. Y no es fácil prescindir de él a la hora de hacer un dibujo que represente a Dios. Los catecismos pictográficos han dibujado a una persona con corona (con distintas modalidades), con barba, o sentado en una sede regia o en el mismo cielo. Es lo común. Pero hay una familia de pictográficos que han optado por otra vía: la de la representación abstracta, con una especie de "S" mayúscula, invertida en sentido vertical, que por sí misma no evoca nada, pero cuya lectura no admite dudas pues es el pictograma que representa la idea de Dios. Las muestras son cuatro:



H0012

E116

D005

F036



T0012

Si descendemos a cada una de las personas de la Trinidad, encontramos en primer lugar que no resulta raro, al hablar del Padre, que se emplee el mismo pictograma para hablar del Padre celestial («Padre nuestro...»), del padre natural («honrar padre y madre») y del sacerdote, designado también así («... y a tí, padre...»). La muestra representa a un religioso (¿dominico?) que podría expresar de forma directa la tercera de las posibilidades indicadas,

pero que extiende su sentido a las dos que la preceden: a Dios *Padre*, y también al *padre* natural.

Al llegar al Hijo, son frecuentes los pictogramas que transmiten el valor preciso de *Hijo*, (con una figura infantil) o del nombre propio, Jesús, pero en este segundo caso, en dos modalidades: como *Jesús* («Amén *Jesús*»); o como *Jesucristo*. Para esta última manera de designarlo, el pictograma más frecuente es el de la representación del crucificado.



D781



D807

En particular, el *catecismo pictográfico D* se decidió por una serie muy variada de representaciones de la cruz sobre una base (se podría pensar en una cruz de sobremesa), en las que las variaciones de las bases resultan cuando menos originales; de forma destacada vale la pena centrar la atención en estas dos:

En ambas quien hizo los dibujos propuso como base el conocido anagrama IHS, pero en un caso en recto y en otro invertido, como entreteniéndose y disfrutando con su labor como dibujante.

No se puede decir lo mismo del pictograma que efectuó el dibujante que llevó a cabo el *catecismo pictográfico Y*, al que le faltaban las más elementales cualidades como artista, que representó el nombre de Jesús, como el garabato que figura aquí, en el que cuesta mucho leer lo que allí pone: lo que en realidad quiso plasmar y se encuentra en otros catecismos es una cruz, cuyos cuatro extremos estuvieran rematados por otras cruces pequeñas; lo seguro es que no acertó.



Y017



F040

Por último, la persona del Espíritu Santo está representada en la casi totalidad de las ocasiones por la socorrida imagen del ave (sin buscar la precisión ornitológica). Pero cabe una excepción en el *catecismo pictográfico F*. De no seguir el sentido del contexto, sería casi imposible descubrir que este pictograma tiene el preciso sentido de Espíritu Santo, a pesar de que las potencias en torno a la cabeza de la figura den a entender su condición divina. Es preciso

reconocer que es original, aunque no he sido capaz de descubrir qué puede aportar el complemento que figura a la derecha de la imagen.

En esta consideración de las personas divinas, cabe advertir que la figura de Cristo crucificado tiene a veces marcadas en manos y pies unas llamativas huellas de la sangre derramada. Pero no es el único subrayado que hacen algunos pictogramas, pues no resulta raro encontrar dibujos en que la exageración plástica ha llevado a algún dibujante a hacer unos clavos de mayor tamaño que los propios brazos, como ocurre en Q0785 o en J0928.

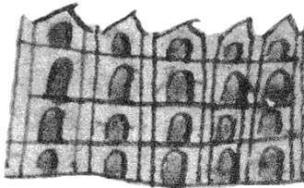


Q0785



J0928

LA IGLESIA



K1234

Como institución, la Iglesia suele estar representada por la imagen fácil de un edificio, ordinariamente un templo, pequeño o grandioso, según la habilidad de cada uno. Cosa bien diferente era hacer un pictograma que sirviera para transmitir a los indios lectores de los catecismos la nota



N294

de la Iglesia *romana*, o que radica en su organización central en *Roma*, pues sólo lo habían conocido de nombre. ¿Cómo representar lo que los destinatarios de los catecismos no habían visto jamás? La forma de representar la ciudad de Roma, sede de la ubicación central, no es frecuente, pero hay un par de catecismos que sí la representan, con visiones inéditas para los indios: edificios de pisos o ciudad almenada.

Mucho más curioso resulta al modo de representar el adjetivo de Iglesia *romana*; para ello, el dibujante, conocedor de un instrumento para el reglaje de los pesos llamado romana (por su origen, sin duda), no llegó a dibujar con exactitud una romana, pero sí algo



N294

muy próximo que podría ser bien conocido por los destinatarios: una balanza de platillos, que también servía para pesar.



Q0882



Q0883

Y puesto que el papa reside en Roma, hay quien no desperdicia la oportunidad de hablar del papa, aunque los formularios más convencionales para transmitir la fe ni siquiera lo mencionen. En este punto, se produce en el *catecismo pictográfico Q*, una situación llamativa, pues dedica dos pictogramas para el concepto: uno para hablar del papa como *padre o sacerdote*, y otro para presentarlo como *rey*: el primero es humilde y sencillo y el segundo resulta todo lo contrario, con la imagen del papa-rey.

LOS CRISTIANOS

Representar a los cristianos no resultaba tarea difícil, ya que los destinatarios mismos de los catecismos lo eran o se preparaban para serlo. En algún momento se representó el concepto de *cristiano* con la imagen de un *español* (sombrero de ala ancha, capa, pantalón en lugar de túnica) al asociar e identificar ambos conceptos; en otros momentos *cristiano* se identificó simplemente con *hombre*, para lo cual cualquier imagen era válida.

Hay representaciones de cristianos y cristianas, en actitudes normales, sin nada de particular; los hay rezando, de rodillas, o dispuestos a recibir un sacramento. Hay dibujados cristianos de pie o sentados, postrados en la cama por la enfermedad, de camino,...



K0611



K0613

La variedad es grande, captados en las situaciones más comunes de la vida, que no precisan apenas aclaración. Pero dos imágenes se salen de lo habitual, y muestran momentos no comunes, vinculados en ambos casos a la práctica penitencial y a las procesiones. En K0611 un penitente con capucha porta una cruz como castigo o reparación por los pecados, y en el mismo catecismo, K0613 (casi unidas) muestra a un encapuchado flageante que podría figurar en tales manifestaciones públicas.

LOS MANDAMIENTOS DE DIOS Y DE LA IGLESIA

En la presentación de los mandamientos desfilan imágenes muy corrientes que representan los conceptos de *no matar, no robar,...* que desgranar las obligaciones marcadas en los enunciados de los mandamientos.

PADRE Y MADRE

El cuarto mandamiento divino no tendría espacial dificultad en los pictogramas, para dibujar al *padre* y la madre. Pero esto lleva a la curiosa situación reflejada en algunos catecismos que, al presentar este aspecto, indican la obligación existente hacia los progenitores, aunque señalan —sin decirlo— categorías jerárquicas, pues el padre está sentado mientras que la madre permanece en pie.



H0585



H0586

PRESENCIA DE ANIMALES

En principio no tendría más importancia que la presencia de flores, que son bastantes frecuentes. Pero el dibujo de los animales está relacionado con una obligación: la de pagar



K572



K270

los diezmos de las posesiones, fueran de la naturaleza que fueran, por lo que se ven algunos animales domésticos que recuerdan el mandato.

Pero no siempre es así, puesto que otro motivo de que los animales figuren en ciertos catecismos pictográficos consiste en señalar la obligación de la abstinencia de carne, para lo cual la sugerencia es la de los peces, como muestra el *catecismo pictográfico K*.



K545

Y aún existe otra causa, asociada a un animal, como es la serpiente, a la que se identifica de forma automática con el sentido de pecado. La serpiente puede estar dibujada estilizada, como la del *pictográfico E*, o puede resultar algo más realista, como la que está en las páginas del *pictográfico K*, aunque esté adornada con cuernecillos, pero con el mismo sentido negativo de asociarla con el pecado.



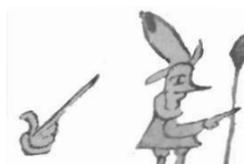
E621



K156

CREDO

La habilidad de los dibujantes quedó de manifiesto no sólo en textos o formularios breves, sino también en los más extensos. Es el caso del credo, aunque los catecismos que lo incluyen en sus páginas se ciñan al credo apostólico, que es más breve en su formulación que el de Nicea. Aparecen algunas de las ideas que han salido ya en este comentario. Pero es evidente que la novedad era total cuando era preciso plasmar en un pictograma la figura de *Poncio Pilato*. Como está presente en casi todos los catecismos, resulta inviable reproducir todos los pictogramas que se refieren a él, y, en la forzosa selección, he elegido el que figura en el catecismo que va acompañado de un texto náhuatl paralelo. La imagen de alguien que ejerce la autoridad queda patente no sólo por el gorro (¿mitra?) sino por la lanza que enarbola como signo de poderío.



N162

SALVE: EVA (Y ADÁN)

La referencia inexcusable es la de la salve, que se remite a los desterrados «hijos de Eva». (Por cierto, contemplar el mundo y la vida presente como un destierro no se compagina muy bien con las enseñanzas con-



L117



L118

ciliares de *Gaudium et Spes*, sobre la relación de la Iglesia con el mundo, visto como la obra de Dios encomendada a la responsabilidad humana). Los pictográficos presentan con mejor o peor fortuna a Eva, pero hay tres excepciones (que no he encontrado fuera de los pictográficos), que presentan a Eva junto con Adán, ya que somos descendientes de ambos.



H197



H198

Son los que aparecen en los catecismos *pictográficos* H, L y K. Éste último da pie al otro aspecto curioso ya visto a propósito

del cuarto mandamiento, porque Adán —como varón— figura sentado, lo que no sucede con la mujer.



K182



K183

PECADOS CAPITALES

Y como los catecismos debían enseñar a los lectores a comportarse como cristianos, en algunos catecismos se abordan los pecados capitales, que han de ser evitados. De entre ellos vale la pena fijarse en dos momentos. Uno es el que se refiere a la gula.



K654



T560



H645

En el primero de los dibujos, quien comete este pecado se encuentra en una situación apurada, vomitando y defecando a la vez; el segundo dibujo, casi igual, muestra al glotón comiendo y defecando; el último de

los dibujos se contenta con ofrecer la acometida del vómito, consecuencia de la gula.

Otro pecado capital es la pereza, y sobre este punto es posible hacer un contraste entre el trabajo y la vagancia. En los primeros pictogramas, S360 y D867, el trabajador del campo, llamado *macehual* entre los mexicanos, se encamina a su labor y portando la coa, o la tiene a su vera: es el instrumento agrícola mexicano, con el que horadaban la tierra para depositar la semilla. A la inversa, como contraste con la idea de trabajo, el otro pictograma, K0658, es la imagen de la pereza donde una persona despreocupada está danzando puesto que ni tiene ni quiere hacer ninguna otra cosa.



S360



D867



D867

Hay otro aspecto llamativo entre los pictogramas, que tiene que ver con las obras de misericordia. Una de ellas es «corregir al errado», para



K036

indicarle el buen camino. Habría múltiples formas de plasmar esta idea en un pictograma, pero el dibujante del *catecismo pictográfico K* ha elegido el interior de

una escuela, donde el maestro está propinando una azotaina a un muchacho se supone que desobediente, mientras es sostenido, como si se tratase de un potro de tortura, en las espaldas de otro muchacho colaborador del maestro. La idea no es nueva, y el dibujante bien pudo haber visto un grabado como el adjunto, que consta en la portada de una cartilla escolar, sin autor ni título, impresa en Toledo, por Francisco de Guzmán en 1576. Ésta, u otra similar, pudo llegar a México y el dibujante del catecismo encontró en ella la inspiración para plasmar la obra de misericordia comentada.



Castigo escolar

LOS SACRAMENTOS

Era lógico presentar los sacramentos en unos catecismos que pretendían informar de la fe cristiana. No vale la pena detenerse en todas las imágenes llamativas, como la del bautismo en que una jarra que nadie sostiene derrama agua sobre el bautizado. Tampoco sería necesario destacar diversos pictogramas en los que, para indicar el primer mandamiento de la Iglesia de acudir a misa los domingos, aparece un sacerdote celebrando en el altar. Pero sí hay una rareza digna de ser tomada en cuenta: para invitar y estimular a los fieles a comulgar (tercer mandamiento de la Iglesia) aparece un pictograma en que un sacerdote revestido con los ornamentos litúrgicos está dando la comunión nada menos que al propio Jesús.



O335

EL CIELO

Si nos trasladamos al cielo, los pictogramas que lo representan son variados pero con la imagen repetida de un círculo tachonado de estrellas, en lo que se refiere al espacio físico («...creador de *cielo* y tierra...», «... que estás en los *cielos*...»). Pero es posible, según algunos pictogramas, penetrar un poco en su interior, y contemplar a los ángeles músicos.



L0719

Siempre se ha hablado de *músicas celestiales*, que en los pictogramas no se pueden oír, pero que es posible ver, como en L0719, con dos ángeles músicos con sus respectivos laúd y lira; o también en K1085, donde dos ángeles arpistas entonan cánticos en honor de María, mientras la rodean.



K1085

EL INFIERNO

Es el momento de recordar a los animales, pero no en cuanto ofrenda por los diezmos y primicias, sino con referencia al infierno, representado habitualmente por un feroz monstruo con trazas de animal: inmensas mandíbulas dotadas de potentes dientes, dispuesto a devorar cuanto esté a su alcance. El infierno es presentado así al señalar la suerte que seguirá a los pecadores; y también a propósito de la afirmación del credo de que



0335

Cristo «bajó a los infiernos». Precisamente es lo que ofrece O335, en que aparece Jesús a la izquierda de la imagen y a la derecha una cosa alargada, difícil de reconocer a primera vista, pero que representa solamente unas mandíbulas abiertas con una larga sucesión de dientes, y en la parte superior se adivina un ojo. Desde luego hay que reconocer que el sentido anatómico del dibujante deja mucho que desear.

Como resulta fácil suponer, el diablo ha sido dibujado en las más diversas formas, similares a la humana o también con aspecto de naturaleza animal, como el pictograma adjunto. No vale la pena tratar de reproducirlas porque son demasiadas, pero queda constancia de que en ninguna de ellas resulta muy favorecido. La imagen más repetida es la conocida: figura de persona con cuernos y rabo, y el cuerpo lleno de manchas para mostrar diferencia con los humanos; de ahí se puede pasar a los que lo dibujan con zarpas y garras. Ciertamente hay donde escoger.



N332

CUERPO Y ALMA



C1013

La integración de cuerpo y alma en todo ser humano reclama que haya que referirse a ambas realidades, por ejemplo en las obras de misericordia que se refieren al cuerpo, o las que tienen por objeto el alma. Pero no es fácil dibujar el alma, y resultó indispensable llevar a cabo un acuerdo, una convención, para que un determinado pictograma representara el alma. Casi siempre se representa con el dibujo concreto de un corazón, como alusión al principio vital indispensable. Este pictograma no ofrecía gran problema a los lectores de los catecismos, pues conectaba con la escritura por ideogramas (pictogramas), anterior a la llegada de los españoles.

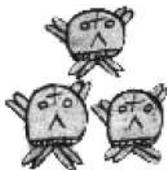
En cuanto al cuerpo, algún pictograma resolvió la cuestión, por medio del dibujo lógico de un cuerpo humano, pero, para no representar al hombre en su plenitud, sino tan sólo al cuerpo, la solución adoptada fue la del dibujo de un cuerpo humano descabezado, ya que la cabeza es sede de unas funciones distintas de las que llevan a cabo otros órganos corporales. Así, la muestra adjunta, que no comunica la sensación de un cuerpo muerto, sino vivo y actuante.

Al hablar de los muertos, algunos pictográficos eligieron la forma habitual de un cuerpo enfajado, para ser enterrado a la usanza del México prehispánico; en otras ocasiones se presenta a una persona tendida en el

suelo. Pero hay también una representación en más de un catecismo, con el sentido propio de muertos, que recuerda inevitablemente la célebre enseña pirata de la calavera con dos tibias.



Y090



K003



K003

El espíritu del Pacto de las Catacumbas y la Teología de la Liberación¹

ORLANDO IBARRA, OSA

RESUMEN: El presente artículo, busca evidenciar que el Pacto de las Catacumbas es el sello místico del Vaticano II, y que la Pobreza evangélica anclada en la ortopraxis, es el argumento espiritual más profundo que atraviesa toda preocupación en la Teología de la Liberación. El compromiso de aquellos obispos que firmaron dicho pacto, es contundente y desafiante para el colegio episcopal actual ante la humanidad herida, que, en su grito silencioso, reclama austeridad es sus pastores; Francisco en su magisterio, habla permanentemente de ello. Finalmente, el trabajo acerca a una lectura espiritual que lleva al Pacto a partir de la herencia del obispo de Hipona, en la escuela agustiniana de la Amerindia.

PALABRAS CLAVE: *Pacto, Mística, Espiritualidad, Pobreza, Ortopraxis.*

ABSTRACT: The present article seeks to show that the Pact of the Catacombs is the mystical seal of Vatican II, and that evangelical Poverty anchored in orthopraxy is the deepest spiritual argument that going through every preoccupation in Liberation Theology. The commitment of those bishops who signed this pact, is forceful and challenging for the present episcopal college in the face of wounded humanity, which, in its silent cry demands austerity from its pastors; Pope Francis, in his magisterium, speaks permanently of it.

¹ El presente artículo es elaborado por Fray Jesús Orlando Ibarra Ochoa, OSA., candidato al doctorado en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. El trabajo se realiza bajo la evaluación del Padre Dr. Ignacio Madera, SDS. Orlando Ibarra es Magister en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana y Teólogo en pregrado por la Fundación Universitaria Cervantes de los frailes agustinos en Colombia. Es profesor de Teología en la misma Universidad.

Finally, the work approaches a spiritual reading that leads to the Pact from the inheritance of the bishop of Hippo, in the Augustinian school of the Amerindian.

KEYWORDS: *Pact, Mystic, Spirituality, Poverty, Orthopraxy.*

Introducción

La pobreza de la que el Señor Jesucristo sentenció que siempre existirá mientras haya injusticia en el corazón del ser humano es el lugar teológico del presente artículo. El cambio de paradigma en la mirada de la Iglesia hacia los pobres a través de un grupo de 40 obispos preocupados por la pobreza en la humanidad desembocó en un hecho concreto días antes de clausurar el Concilio Vaticano II, llamado “Pacto de las Catacumbas”².

Es conocido el contexto histórico del Concilio en el que la famosa escuadra belga,³ apoyada por el cardenal Giacomo Lercaro⁴, arzobispo de

² Xavier Pikaza - José Antunes Da Silva (eds.), *El Pacto de las Catacumbas*, Estella: Editorial Verbo Divino, 2ª reimpresión, 2015. El texto completo del Pacto además del libro conmemorativo se encuentra en la página web de la Conferencia Episcopal de Chile, el referente teológico en tal página es relevante:

<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=4149>

³ La expresión “*squadra belga*” según algunos datos de la historia del Vaticano II fue dada por periodistas que hacían el cubrimiento del Concilio durante el tiempo en que se realizó, el artículo de Mathijs Lamberigts y Leo Declerck nos regala un dato muy interesante: “Cependant, à partir de la 2e session, la presse italienne commença à parler d’une squadra belga aussi redoutable que la squadra azzurra, l’équipe nationale du football italien. Cette squadra belga occupait en effet une place dominante aussi bien au sein de la direction générale du concile (...) De plus le Pontificio Collegio Belga était vu comme un centre stratégique où étaient élaborées les manoeuvres de la «majorité» conciliaire. Certains parlaient même d’un Concilium Vaticanum ii, Lovaniense i ou d’un Concilium Mechliniense, Romae habitum”. (En: Lamberigts, Mathijs - Declerck, Leo, “La contribution de la «squadra belga» au Concile Vatican II. *Anuario de Historia de la Iglesia*”, [S.l.], v. 21, p. 157-183, jul. 2015. Disponible en:

<https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/2306>. (Consultado el 12 nov. 2017).

⁴ Santiago Madrigal hablando del cardenal Lercaro en su estudio sobre el giro eclesiológico en la recepción de Vaticano II nos dice lo siguiente: “Desde su conocida trayectoria pastoral y su compromiso personal para con los más desfavorecidos, Lercaro había sido invitado a participar en los trabajos del pequeño grupo de padres y de peritos que se reunían en el Colegio Belga para profundizar en la relación entre la Iglesia, el Evangelio y

Bolonia, elabora permanentes exhortaciones en torno a la pobreza como bienaventuranza que ha de adoptar todo pastor de la Iglesia, testimonio necesario en una época que padece los estigmas de la secularización y una abismal brecha entre la riqueza de los poderosos y los modernos esclavos sujetos a toda forma de injusta e inhumana pauperización.

Lo significativo del Pacto de las Catacumbas, como desarrollaremos a continuación, es su incidencia espiritual en la llamada Teología de la Liberación, el corazón del presente trabajo encuentra allí su punto de inspiración. Existe cierta espiritualidad en tal Pacto que delineó la mística de lo que posteriormente se consideró como la Teología Latinoamericana desarrollada por una Iglesia que ad portas de sus quinientos años de evangelización llegaba a su adultez y madurez.

Nuestra hipótesis radica en que la identidad mística de la Teología de la Liberación encuentra en el Pacto de las Catacumbas uno de los fundamentos de su génesis. Para intentar evidenciar tales axiomas y brindar nuestro aporte desarrollaremos el artículo en tres apartados: a) Contexto histórico y eclesial del Pacto de las Catacumbas. b) La espiritualidad del Pacto en la Teología de la Liberación y el Magisterio de Francisco. c) Un aporte de lectura al Pacto desde la espiritualidad agustiniana.

a. Contexto histórico y eclesial del Pacto de las Catacumbas

El 16 de noviembre de 1965 en las catacumbas de santa Domitila⁵ obispos después de la celebración eucarística firmaron el llamado Pacto

la pobreza (...). Lercaro se convirtió en el cardenal protector del proyecto «la Iglesia de los pobres» con su famoso discurso del 6 de diciembre de 1962, la antevíspera de la clausura de la primera etapa conciliar. Con claridad y brillantez sugirió que el centro focal del Concilio fuera una Iglesia que anuncia el Evangelio a los pobres”, en: Madrigal, Santiago, *El giro eclesiológico en la recepción de Vaticano II*, Maliaño, Sal Terrae, 2017, 262.

⁵ Pikaza, Xavier, “Presentación del libro conmemorativo”, en: Xavier Pikaza - José Antunes Da Silva (eds.), *El Pacto de las Catacumbas*, 23. El número 40 en términos espirituales llama fuertemente la atención. Bien sabemos el significado bíblico de tal número, los cambios de una etapa a otra, aunque bíblicamente representan los años o los días (40 años peregrina el pueblo de Israel por el desierto y 40 días ayuna el Señor Jesucristo también en el desierto), la interpretación que brindamos del número de obispos representa el tiempo transcurrido, en desierto espiritual, como preparación a tan significativo acontecimiento, si Israel después de 40 años en medio de la prueba y su debilidad encuentra la Tierra de la promesa y el Señor después de 40 días probado en su humanidad a través de la tentación

de las Catacumbas en el que a través de 13 numerales se comprometían a caminar con los pobres, ser una Iglesia no solo para los pobres sino de los pobres. Pikaza en la presentación del libro conmemorativo afirma que no hay una lista oficial de los obispos que firmaron el pacto, el argumento reside en que querían tener una celebración discreta lejos de la prensa y para evitar que su gesto de sencillez y compromiso fuera interpretado como una lección para los otros obispos. La noticia, según los estudios que se han realizado del Pacto, solo aparece unas semanas más tarde en un diario francés en la que no se dan nombres, estos se conocen por los apuntes de Monseñor Charles Marie Himmer, obispo de Tournai quien había presidido la celebración⁶. Según anota Luigi Betazzi, un mes antes del comienzo del Concilio Vaticano II, el 11 de septiembre de 1962, Juan XXIII a través de la radio proféticamente afirmó: “In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri”⁷. Según el análisis de Betazzi tal afirmación permeó la conciencia de algunos pastores de la Iglesia universal que una vez llegados a las sesiones del Concilio le tuvieron como consigna, siendo el cardenal Lercaro el más insigne representante.

Las palabras del cardenal el 6 de diciembre de 1962 a los padres conciliares son sugestivas:

(...) questa è l'ora dei poveri, dei milioni di poveri che sono su tutta la terra, questa è l'ora del mistero della chiesa madre dei poveri, questa è l'ora del mistero di Cristo soprattutto nel povero (...). Se, come è stato detto [più volte] anche ieri [in quest'aula], il tema di questo concilio è la chiesa, si può e si deve precisare che la formulazione più conforme alla verità eterna del vangelo e insieme più adeguata alla situazione storica del nostro tempo è proprio questa: il tema del concilio è la chiesa, in quanto particolarmente chiesa dei

inicia su vida pública para llevar consuelo a su pueblo, en 40 obispos que representan el colegio episcopal encontramos la transición de una forma de Iglesia a otra, por analogía con Israel y con el Señor también la Iglesia llega a un punto de encuentro con la promesa en medio del reverso de la historia en palabras de Gustavo Gutiérrez.

⁶ Ibid., 24.

⁷ Juan XXIII, “Ai fedeli di tutto il mondo, a un mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II”. Vatican.va, 11 de septiembre de 1962, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html (Consultado el 12 de noviembre de 2017).

poveri, di tutti i milioni e milioni di singoli uomini poveri, e collettivamente dei popoli poveri di tutta la terra⁸.

Betazzi al realizar la radiografía del contexto eclesial describe que el cardenal Lercaro sintetizaba los temas y la preocupación de muchos pastores sensibilizados con este problema urgente propuesto a la Iglesia para la evangelización del mundo. Destaca, por ejemplo, la intervención del mismo obispo auxiliar de Lyon, monseñor Alfred Ancel: “la Iglesia aparece ante los pobres como una extraña o incluso como una adversaria, porque es rica y poderosa y está aliada con los ricos y los poderosos. (...) hemos entrado en un movimiento irresistible e irreversible. El Espíritu Santo ha inaugurado en la Iglesia de Dios una nueva etapa que estará marcada por una renovación profunda según el Evangelio”⁹.

Joan Planellas Barnosell en el artículo que reposa en el libro conmemorativo por los 50 años del Pacto elabora un rastreo del grupo que en el contexto histórico del Concilio Vaticano II se llamó Iglesia de los Pobres y que se encargó de ser la voz teológica del impulso hacia una Iglesia pobre. Destaca un primer núcleo formal de este grupo que se reúne por primera vez el 26 de octubre de 1962 en el colegio Belga de Roma por iniciativa de Paul Gauthier, sacerdote obrero de Nazaret¹⁰.

Planellas Barnosell destaca también la experiencia francesa de los curas obreros iniciada en París a principios de los años cuarenta y que aunque habían sido suprimidos en 1953 mantenían una significativa vitalidad en los albores del Concilio. De igual manera da relevancia a los obispos que habían amparado y puesto en marcha el grupo Iglesia de los pobres: Mons. Charles Himmer, obispo de Tournai-Bélgica, Mons. George Hakin, obispo melquita de Akka-Nazaret, Mons Georges Mercier, obispo de Laghouat-Argelia, conecedor de la espiritualidad de Charles de Foucauld, Mons. Alfred Ancel, obispo auxiliar de Lyon (había sido cura obrero de los suburbios de esta misma ciudad), Mons. Pierre Gerlier, arzo-

⁸ Lercaro, Giacomo, “Per la forza dello Spirito. Discorsi Conciliari”. Disponible en: http://teospi.altervista.org/2Sem2010.11/Chiesa_e_povert_-_card._G._Lercaro_-_6_dicembre_1962.pdf (Consultado el 12 de noviembre de 2017)

⁹ Bettazzi, Luigi, “Iglesia de los pobres”, en: Xavier Pikaza - José Antunes Da Silva (eds.), *El Pacto de las Catacumbas*, 40.

¹⁰ Planellas, Joan, “Los artífices del Pacto”, en: Xavier Pikaza - José Antunes Da Silva (eds.), *El Pacto de las Catacumbas*, 84.

bispo de Lyon y Mons. Giacomo Lercaro, arzobispo de -Bolonia. A nivel latinoamericano destaca especialmente la participación de Mons. Helder Camara de Brasil y Mons. Manuel Larraín de Chile como representantes del CELAM¹¹.

Los anteriores obispos fueron los encargados de amparar las proféticas palabras de Juan XXIII, Norbert Arntz elabora una importantísima conclusión que a continuación transcribimos literalmente dado el peso de su apreciación:

¿Por qué la abrumadora mayoría de los obispos carecía de interés por tratar el problema de la pobreza? No hay para esa pregunta una respuesta clara y satisfactoria. Muchos dicen que la mayoría de los obispos pertenecía a una cultura burguesa y estaba marcada por ella, estaba modernizada y había aceptado los postulados de la sociedad burguesa, los derechos humanos, la separación de Iglesia y Estado, pero no conocía el problema de las diferencias de clase (...). El problema de la pobreza seguía considerándose todavía desde la perspectiva de las sociedades europeas occidentales. Los otros continentes apenas comenzaban a tomar consciencia de sus venas abiertas¹².

Es en este punto donde encontramos un significativo argumento teológico - espiritual que ayuda a darle forma a la intuición inicial de nuestro trabajo: ya agotadas las mediaciones deliberativas por parte de los padres conciliares respecto de las intervenciones presentadas por el grupo Iglesia de los pobres y habiendo calado tal preocupación en el corazón de algunos de los allí presentes, a poco de clausurar el Concilio Vaticano, quizá en medio del cansancio y la fatiga, en profunda humildad y lleno el corazón de Fe, Caridad y Esperanza se congregan estos 40 obispos en las catacumbas de Domitila para dar un sello espiritual en el ámbito de lo místico y que radicaliza, en palabras de Pikaza, la gran reforma que propone Vaticano II: “este pacto asume la tradición universal del Nuevo Testamento y del principio de la Gran Iglesia, representada en Roma por las catacumbas, cuando aún no había basílicas o casas reales (...). Este gesto de los obispos puede parecer inocente, y lo es de alguna forma, pero se

¹¹ *Ibíd.*, 86 - 88

¹² Arntz, Norbert. “Por una Iglesia servidora y pobre”, en: Xavier Pikaza - José Antunes Da Silva (eds.), *El Pacto de las Catacumbas*, 116.

trata al mismo tiempo de un gesto muy provocador, en una línea de intensa protesta”¹³.

En todo el análisis que realiza Pikasa de las citas bíblicas presentes en el Pacto destacamos de su aporte que el Pacto es un intento de interpretar todo el Concilio desde la perspectiva de la pobreza, un evangelio de la pobreza dividido en doce momentos¹⁴. Afirma que desde la perspectiva del Nuevo Testamento estos obispos descubrieron, con admiración y entusiasmo que antes que obispos eran cristianos, y que para ser cristianos tenían que asumir plenamente el Sermón de la Montaña, con la llamada radical de Jesús a la pobreza:

Durante siglos, un tipo de Iglesia había dado la impresión de que la pobreza evangélica era una virtud especial, propia de algunos mendicantes y cristianos particulares, que habían optado por ella por compromiso o mérito especial, como algo añadido, que solo importaba para algunos perfectos, sin que fuera necesario aplicarla a toda la Iglesia. Más aún, muchos pensaban que los obispos, por su especial dignidad, quedaban de alguna forma vinculados a la clase alta de la población, al ordo de senadores, terratenientes y nobles, como dirigentes no solo evangélicos, sino también político-sociales de sus comunidades (...). La pobreza era para otros¹⁵.

A propósito de los quinientos años de la Reforma Luterana, pasaron casi cinco siglos para aceptar con razón muchas de las críticas del fraile agustino respecto de lo ostentoso de una considerable parte de los eclesiásticos en su época. Dado que el Pacto es un sello místico al Vaticano II en clave de Pobreza, en este punto es menester destacar el diálogo ecuménico como uno de los grandes logros del siglo XX a nivel de Iglesias cristianas, lejos de pretensiones de absolutismos en la Verdad, encontramos un signo evidente de humildad que ha dado pasos gigantescos en el reconocimiento de la alteridad, reconocimiento que se ve reflejado en el discernimiento de la Teología de la Liberación y que a continuación abordaremos como parte de nuestro segundo apartado.

¹³ Xavier Pikaza, “Un Pacto Bíblico”, en: Xavier Pikaza - José Antunes Da Silva (eds.), *El Pacto de las Catacumbas*, 56 - 58.

¹⁴ *Ibíd.*, 61.

¹⁵ *Ibíd.*, 79.

b. La espiritualidad del Pacto que subyace en la Teología de la Liberación y el Magisterio de Francisco

La recepción de la teología conciliar de Vaticano II por parte de los padres conciliares latinoamericanos fecundó las líneas teológicas de la Conferencia de Medellín en 1968, pero antes de este esencial acontecimiento en la irrupción de la Teología Latinoamericana de la Liberación, Norbert Arntz en el libro conmemorativo de los cincuenta años del Pacto que hemos venido trabajando nos regala un dato interesantísimo. Afirma que Mons. Helder Camara urgió al Papa Pablo VI a prometer una encíclica sobre el tema del desarrollo de los pueblos dado que las expectativas de los países del entonces llamado Tercer Mundo en los documentos del Concilio quedaban al margen de una ortopraxis eficaz, es por eso que el Papa Pablo VI elabora la encíclica *Populorum progressio* de 1967 que llevó a un manifiesto de dieciocho obispos tercermundistas y la posibilidad real de la experiencia del Concilio en Latinoamérica a través de la Conferencia de Medellín al año siguiente¹⁶.

Es conocido para la comunidad académica la génesis de la Teología de la Liberación, Medellín es uno de los principales referentes, asumido como tal, la línea espiritual que atraviesa su teología es por lo tanto el Pacto de las Catacumbas, su prioridad es la Justicia y este es el principal argumento en contra del prejuicio “ideologización de la pobreza” por parte de los detractores de la teología latinoamericana. Dada la eclosión de contemporáneos estudios sobre el problema del lenguaje en el análisis exegético y hermenéutico de la Sagrada Escritura, comprendemos que la acepción adecuada sobre la Pobreza atañe a la kénosis del Señor, anonadamiento o abajamiento que trae como principal consecuencia la caridad oblativa que busca la Justicia y que en argumentos teológicos latinoamericanos llamamos ortopraxis, premisa *sine qua non* sería posible elaborar nuestra teología.

El escrito de Clodovis Boff en el año 1990 sobre la epistemología y método de la Teología de la Liberación¹⁷ evidencia una clara postura en la búsqueda de senderos y en la consolidación de la identidad de nuestra lati-

¹⁶ Arntz, “Por una Iglesia servidora y pobre”, 118.

¹⁷ Boff, Clodovis, “Epistemología y Método de la Teología de la Liberación”, en: Ellacuría, Ignacio - Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid: Trotta, 1990, 79-114.

noamericana teología. Quizá hoy muchos nos podemos sentir orgullosos de tal identidad, sin embargo, el camino espinoso que ha tenido que transitar la Teología de la Liberación para heredarnos la pluralidad de sus facetas (afro, indígena, feminista, ecoteológica, etc.) ha sido complejo, nos basta con recordar las mismas instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe en sus documentos de 1984 y 1986 que con un delicado juicio de valor cataloga a muchos sacerdotes, religiosas, religiosos y colaboradores pastorales como incapaces de precisar su contenido poniendo en circulación un conjunto de “ideas ruinosas para la fe”¹⁸ y que desembocan en la “perversión del cristianismo”¹⁹ al hacer uso del análisis marxista porque tiene como objetivo de su preocupación la historia misma, no en sentido dualista de historia de salvación e historia profana, sino una sola historia²⁰, la historia de los hombres²¹ por la que el Verbo eterno se hizo uno de nosotros.

Lejos de comparar al Señor Jesucristo con grandes pensadores, pero intentando plasmar un respetuoso ejemplo, sería como acomodar desde nuestra Iglesia las mismas palabras de Cristo para justificar cruzadas, inquisiciones, condenas, etc. No es lo mismo Marx que marxismo, Agustín que agustinismo, Lutero que luteranismo, Islam que Isis. Lo sesgos han existido en todas las estructuras humanas, la *casta meretrix* no es excepción. Ya el padre Alberto Parra ha elaborado una significativa apología²² digna de rescatar en la reafirmación de la identidad teológica latinoamericana.

¹⁸ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucciones sobre la Teología de la Liberación*, Madrid: BAC, 1986, 15.

¹⁹ *Ibíd.*, 16.

²⁰ *Ibíd.*, 39.

²¹ En las disertaciones sobre la historicidad de la salvación cristiana son muy pertinentes los aportes de Ignacio Ellacuría al tratar los conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Según él, no hay una dicotomía entre Teología de la Liberación y Teología Política donde los temas teológicos se apartan de los temas humano políticos, sino que la Teología de la Liberación es una teología del Reino de Dios que los incorpora en una sola, no es lo político su centro, como tampoco lo es la liberación integral en sí misma, porque no son dos historias: la humana o la profana y la sagrada o de salvación, sino una sola: la humana donde acaece la salvación, donde se instaura el Reino de Dios a través de Cristo que diviniza nuestra naturaleza. Cfr. Ellacuría, Ignacio. “Historicidad de la salvación cristiana”, en: Ellacuría, I. - Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid: Trotta, 1990, 323-372.

²² Parra, Alberto, “La Teología de la Liberación después de la Instrucción. Reafirmar su identidad”, *Theologica Xaveriana* 73 (1984) 401-437. <http://theologicaxaveriana.javeriana.edu.co/edicion.php?Ed=139&Cn=5> (Consultado el 18 de septiembre de 2017). Signi-

Destacamos particularmente en este punto la reflexión de Rodolfo de Roux cuando hablando de la eclosión de las teologías de las realidades terrenas o contextuales y de género, da relevancia sobre todo a la Teología de la Liberación que según él “es digna de una vigencia permanente, más allá de las limitaciones y riesgos que haya podido sufrir en el tanteo de sus primeros pasos”²³. El tiempo ha denunciado injustos juicios de valor hacia ella al reducirla a una especie de tratado sociológico de la religión o ideología de partidismo político; aplican sugerentemente entonces las palabras de Rafael Aguirre:

[...] hacer memoria del pasado puede convertirse en la mayor exigencia y en el más grande acicate para el cambio social, porque en el pasado laten posibilidades inéditas y pérdidas, deudas no saldadas, huellas semiocultas, que las historias oficiales nunca han sacado a la luz. Por supuesto, cuando miramos atrás descubrimos trigo y paja, líneas y opciones muy diversas; percibimos alternativas que de haber prevalecido hubiesen desembocado en un radicalismo exaltado y minoritario, o en grupúsculos especulativos. Pero, dicho con todas las cautelas, rescatar los pasados ocultos, hacer justicia a las víctimas, recuperar las verdades de los perdedores es lo que más hondamente impulsa para que el futuro no sea la simple prolongación del presente como obra de los vencedores. Con otras palabras, se trata de enriquecer el presente con la incorporación de nuevas perspectivas, de descubrir aspectos válidos y olvidados de la gran tradición cristiana”²⁴.

Nos preguntamos entonces, si tal persecución por parte del mismo Vaticano y de jerarcas latinos, ¿no hizo parte de una forma de martirio incruento a través de reprensiones y vetos que buscaron ahogar una justa

ficativa y remota apología que como aporte teológico ofrece un fundamento hermenéutico en la búsqueda de lo que el teólogo Fernando Castrillón llama nuevas perspectivas hermenéuticas que permitan orientar una praxis liberacionista que, solo por la gracia de Dios, pueda ir más allá de los límites de las posibilidades humanas, campo al cual se reduce el pensamiento utópico. Cfr. Castrillón, José Fernando, *Escatología de la Liberación. Pensamiento utópico y Teología de la Liberación*, Bogotá: Editorial PUJ, 2016, 14.

²³ De Roux, Guerrero Rodolfo, *Facultad de Teología, 75 años*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012, 112.

²⁴ Aguirre Monasterio, Rafael (ed.). *Así empezó el cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2010, 24.

preocupación contextual en el ámbito de lo eclesial y de lo social? Norbert Arntz en el libro conmemorativo de los cincuenta años del Pacto de las Catacumbas afirma que, refiriéndose a Medellín, la Curia romana buscó desarrollar una campaña para denunciar la conferencia en mención y todo otro compromiso de lado de los pobres, “preparó la conferencia de Puebla para 1979 con la intención de denunciar Medellín como infiltrada por el marxismo. El posterior cardenal Alfonso López Trujillo desempeñó aquí un papel decisivo (...). No obstante, los hombres que habían alentado el Pacto y habían hecho posible Medellín estaban presentes en Puebla y no se dejaron manipular”²⁵.

Gustavo Gutiérrez como padre de la Teología de la Liberación²⁶ con base en la Conferencia de Medellín destaca que estamos en el umbral de una nueva época histórica en la que se percibe en el presente de Latinoamérica, la dolorosa gestación de una nueva civilización. Como elemento teológico su aporte es muy considerable. “Me ha hecho mudar”²⁷, fue la respuesta de Gutiérrez al preguntársele por la teología de la que es padre, en una entrevista concedida en el Segundo Congreso Continental de Teología celebrado en Brasil el año 2015.

Tal “mudar” teológico hace parte también de nuestra experiencia ante los desafíos posmodernos en la transmisión de la fe tal como lo plantea Hugo Assmann en uno de sus valiosísimos aportes teológicos de esencial referencia para la elaboración del presente trabajo:

“Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real. [...], es necesario salvar a la teología de su cinismo. Porque realmente frente a los problemas del

²⁵ Arntz, “Por una Iglesia servidora y pobre”, 121.

²⁶ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Séptima Edición. Salamanca: Sígueme, 1975, 277-320.

²⁷ Modino, Luis. Entrevista: “Gustavo Gutiérrez: jamás estuve condenado por la Congregación para la Doctrina de la Fe”. (octubre de 2015), <http://www.amerindiaenla-red.org/congreso2015/documentos/> (Consultado el 15 de septiembre de 2017).

mundo de hoy, muchos escritos de teología se reducen a un cinismo”²⁸.

Con lo anterior es posible evidenciar indirectamente que la preocupación de los cuarenta obispos presentes en el Pacto de las Catacumbas atraviesa en el ámbito de lo espiritual la ortopraxis que demanda la elaboración teológica de la línea latinoamericana. No es posible hacer teología de espaldas al sufrimiento de los pobres y por lo tanto no es posible que un Pastor de la Iglesia aliente el caminar de su rebaño siendo ajeno a sus preocupaciones, tristezas, fracasos, anhelos gozos y esperanzas si él mismo no es capaz de anonadarse a la sencillez, humildad y pobreza de los suyos.

Para Jon Sobrino es la experiencia de resurrección en esta historia como seguimiento de Jesús que libera y redime a las víctimas de las estructuras de injusticia, terror y muerte: “la resurrección de Jesús es esperanza en primer lugar para los crucificados de la historia (...), por ello podrán tener el coraje de la esperanza en su propia resurrección, y podrán tener ánimo de vivir ya en la historia, lo cual supone un milagro análogo a lo acaecido en la resurrección de Jesús. Existe pues una correlación entre resurrección y crucificados, análoga a la correlación entre reino de Dios y pobres”²⁹.

José Antonio Pagola en el libro conmemorativo de los cincuenta años del Pacto de las Catacumbas recoge de manera precisa la influencia del Pacto en el Magisterio de Francisco. Afirma que el obispo de Roma viene criticando en múltiples ocasiones la autorreferencia de la Iglesia al verla en muchas ocasiones encerrada en sí misma y paralizada, clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos, enferma por el encierro y la comodidad de sus seguridades³⁰. También Agenor Brighenti en su análisis del Pacto, trabajo recogido en el mismo libro conmemorativo, destaca dos soplos del Espíritu que se desprenden del Pacto saliendo de las catacumbas: Aparecida y la elección de Francisco. Celebrada en 2007 el

²⁸ Assmann, Hugo, *Teología desde la praxis de la Liberación*, Salamanca: Sígueme, 1976, 40.

²⁹ Sobrino, Jon, *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, Madrid: Editorial Trotta, Tercera Edición, 2007, 70.

³⁰ Pagola, “Un Pacto para seguir a Jesús pobre, caminando con los pobres”, en: Xavier Pikaza - José Antunes Da Silva (eds.), *El Pacto de las Catacumbas*, 139.

documento conclusivo tuvo una redacción presidida por el entonces cardenal Bergoglio. Es interesante cuando señala que Aparecida suscitó una reacción de censura en la Curia romana, el documento original conclusivo aprobado por la Asamblea de Obispos sufrió aproximadamente doscientos cincuenta cambios, unos cuarenta de ellos muy importantes³¹. En cuanto a la elección de Francisco señala Brighenti que inició un tiempo nuevo con exigencias impuestas a sí mismo:

(...) pagando sus cuentas al día siguiente de su elección, simplificando su atuendo, cambiando el trono por una silla, conservando su cruz pectoral y sus zapatos negros, renunciando a vivir en el palacio apostólico, utilizando un coche modesto. Es la manifestación viva de haber asimilado la famosa amonestación que san Bernardo dirigió a su cohermano cisterciense elegido para convertirse en el papa Eugenio III: «No te olvides de que eres sucesor de un pescador, no del emperador Constantino»³².

Su ejemplo cautiva e interpela, ha pedido a los jerarcas no ser carteristas y cortesanos, hombres que no tengan psicología de príncipe, pidiendo a los trepadores irse para los Alpes al considerarlo más saludable³³. Quizá el discurso en tono mordaz más significativo a la figura de un pastor fue su crítica a los quince males de la Curia romana al finalizar el Adviento el 22 de diciembre de 2014: el creerse indispensable, el activismo, la planificación excesiva, el Alzheimer espiritual, la rivalidad y vanagloria, la esquizofrenia existencial, la divinización de los jefes, la indiferencia, la acumulación, los círculos cerrados, etc., sin duda una fuerte crítica al clericalismo en la variedad de sus facetas.

En el contexto de su visita a Colombia en septiembre de 2017 y dirigiéndose a los obispos les exhortó: “no se midan con el metro de aquellos que quisieran que fueran sólo una casta de funcionarios plegados a la dictadura del presente (...), solo Dios es Señor y a ninguna otra causa se debe someter nuestra alma de pastores”³⁴. El ecuménico e interreligioso

³¹ Brighenti, Agenor. “El Pacto de las Catacumbas y la tradición eclesial liberadora”, en: Xavier Pikaza - José Antunes Da Silva (eds.), *El Pacto de las Catacumbas*, 223.

³² *Ibíd.*, 226.

³³ Francisco, Homilía en la casa de santa Marta, mayo 6 de 2014.

³⁴ Francisco. Homilías y Discursos. *Visita Apostólica a Colombia*, Bogotá: CEC, 2017, 31 - 32.

magisterio de Francisco nos da un claro testimonio de apropiación compasiva de la historia en la búsqueda del bien común de la humanidad: el año jubilar de la misericordia, sus declaraciones sobre todo en su encíclica *Laudato si*, sobre el amor a la creación y su exhortación apostólica *Amoris laetitia*, sobre el amor a la familia, nos abren el panorama para interpelarnos y buscar una adecuada transmisión de la fe como verdaderos pastores. En palabras del mismo Francisco de Asís de quien el actual pontífice quiso adoptar su espiritualidad, el pastor ha de ser ante todo un Evangelio viviente a ejemplo de Aquel que por nosotros en profundo anonadamiento se encarnó.

Para finalizar esta segunda parte sobre la espiritualidad del Pacto en la Teología de la Liberación y en el Magisterio de Francisco, Jorge Costadoat en el mismo libro conmemorativo afirma lo siguiente:

El Pacto es un acto religioso y evangélico que expresa germinalmente la comprensión que la Iglesia haría de uno de los concilios más importantes de su historia. Por ello, no debe extrañar que años más tarde esta Iglesia terminara por madurar, formular y reiterar en cuatro conferencias episcopales su convicción mística y teológica más profunda: la opción de Dios por los pobres. Este es el nombre de la recepción que la Iglesia latinoamericana hizo del Vaticano II³⁵.

Destacamos por lo tanto el talante práctico y liberador de la fe y la esperanza cristiana que han sido asumidos en su profundidad por la teología latinoamericana y el pontificado de Francisco. En profunda comunión pastoral y teológica, nuestra preocupación se ha inscrito dentro de aquello que en el ámbito del Magisterio profesaron nuestros pastores en las distintas conferencias del episcopado latinoamericano y desde el contexto eclesial actual en el que se pide una Iglesia compasiva en salida capaz de llegar a toda periferia, en cabeza de nuestros pastores.

³⁵ Costadoat, Jorge. "Pacto de las Catacumbas. La más latinoamericana de las teologías", en: Xavier Pikaza - José Antunes Da Silva (eds.), *El Pacto de las Catacumbas* 231.

c) Un aporte de lectura al Pacto desde la espiritualidad agustiniana.

El legado patrístico en continuidad con la Tradición de la Iglesia universal sigue siendo imprescindible en la elaboración de la teología, buscando los senderos de la verdad y la justicia evangélicos en los signos de los tiempos del presente con la ayuda en parte del patrimonio y la herencia de los patriarcas del pasado. Dada nuestra cercanía espiritual con el doctor de la Gracia, San Agustín de Hipona, intentaremos dar una lectura teológica en orden a la pobreza de los pastores desde su testamento teológico y del que ha sido depositaria la Orden que lleva su nombre.

El sermón 46³⁶, dirigido a los pastores es sin duda uno de los sermones que, no solamente en el ámbito del rezo del oficio divino se medita anualmente, sino que analizado en su teología hace parte esencial de la delicada conciencia de pastor que rescataron los cuarenta obispos reunidos en las catacumbas de Domitila, allí decidieron caminar con los pobres, asumir un estilo de vida sencillo, propio de los pobres, renunciando no solamente a los símbolos de poder, sino al mismo poder externo, para retomar así el primer impulso misionero de la Iglesia en el mundo actual, era el año 1965, marcado por la dura lucha económica y la opresión general de los pobres³⁷.

Con base en el texto de la profecía de Ezequiel 34, 1-16, San Agustín elabora una crítica a los pastores que se apacientan a sí mismos tomando la leche de sus ovejas, cubriéndose con su lana, sacrificando las más fecundas, sin robustecer las débiles, sin curar las enfermas, sin buscar las pérdidas, acabando con las fuertes y dispersando todo el rebaño. Al realizar un pequeño análisis de su escrito confronta el pasaje veterotestamentario

³⁶ San Agustín, *Obras completas*, Sermón 46. Guillermo Baoyi afirma que según la cronología de la producción agustiniana del padre José Anoz, este sermón fue predicado por San Agustín en el año 407 o 408 en Hipona o Cartago. Otras fuentes apuntan a que existen dudas acerca del año en que fue pronunciado este sermón. Algunas teorías lo sitúan entre los años 409 y 411, otras un poco antes. Algunos afirman que fue pronunciado en el año 407, lo que sería coherente con el aniversario de su ordenación episcopal, en el año 397. San Agustín habría celebrado dicho aniversario pronunciando un sermón sobre la naturaleza de la misión del Pastor. Cf. Baoyi, Guillermo. Análisis del sermón 46 de San Agustín sobre los pastores. Disponible en: <https://guillermobaoyi.wordpress.com/2011/12/02/anlisis-del-sermn-46-sobre-los-pastores/>; <http://artedepredicar.com/sermones/item/86-serm%C3%B3n-sobre-los-pastores-serm%C3%B3n-46-ccl-41-529-538>. (Consultado el 20 de octubre de 2017)

³⁷ Pikaza, "Presentación del libro conmemorativo", 17.

con el texto paulino en el que el Apóstol pide trabajar con las propias manos para no ser gravoso a nadie y concluirlo a través de una analogía con lo que debería ser la voz de un verdadero pastor y no lo contrario que a partir de la Escritura misma es comparado con un lobo disfrazado de mansa oveja. Creemos profundamente que en el contexto histórico del siglo XX aquellos obispos del Pacto no podían soportar el dolor y la tristeza de dos tercios de la humanidad sumidos en profunda pobreza, sería necesario un místico acto y compromiso de compasión y misericordia que buscara apacentar, en actitud de *metanoia* y *kénosis*, el sufrimiento del herido rebaño.

Valorando tan significativo sermón que atañe a una lectura espiritual de la figura del pastor, lo que particularmente quisiéramos rescatar también del obispo de Hipona es su intuición carismática plasmada en su Regla monacal a partir de la lectura de los Hechos de los Apóstoles en 2, 44 y 4, 32 – 35. Estos dos textos neotestamentarios son la base fundacional del carisma agustiniano, con los monasterios fundados por él mismo a finales del siglo IV y la posterior fundación de la Orden de Ermitaños de San Agustín en el siglo XIII que incorporó al igual que las otras ordenes mendicantes como los franciscanos y los dominicos, la orden presbiteral en muchos de sus frailes y por lo tanto la consecuente elección de algunos de sus miembros como llamados al episcopado.

Los trece numerales del Pacto poseen uno que es centro de atención a nuestro interés teológico. El numeral 10 dice lo siguiente:

Haremos todo lo posible para que los responsables de nuestro gobierno y de nuestros servicios públicos decidan y pongan en práctica las leyes, estructuras e instituciones sociales que son necesarias para la justicia, la igualdad y el desarrollo armónico y total de todo el hombre y de todos los hombres, y, así, para el advenimiento de un orden social, nuevo, digno de hijos de hombres y de hijos de Dios. Cf. Hch 2,44; 4, 32-35; 5,4; 2 Cor 8-9; 1 Tim. 5,16³⁸.

Xabier Pikaza afirma que las citas bíblicas del Pacto puestas por los mismos obispos forman una especie de “florilegio evangélico sobre la pobreza (...)”, a partir de ellas puede elaborarse un evangelio de la po-

³⁸ *Ibíd.*, 22.

breza”³⁹. Tales citas bíblicas no han sido añadidas al azar, justifican a la luz de la Palabra la bienaventuranza de la Pobreza comprendida en la medida de la Justicia, líneas atrás afirmábamos que comprendemos la Pobreza como *kénosis* del Señor, anonadamiento o abajamiento que trae como principal consecuencia la caridad oblativa que busca la Justicia y que en argumentos teológicos latinoamericanos llamamos ortopraxis, premisa *sine qua non* sería posible elaborar nuestra teología.

Con esta aclaración sobre la razón de las citas bíblicas allí puestas por los mismos obispos, retomamos la inspiración agustiniana que tiene como fundamento escriturístico las dos citas de Hechos de los Apóstoles. En su Regla monástica, el obispo de Hipona pone a Hch 4, 32-35 como el pilar bíblico del fin y el fundamento de la vida en común “lo primero por lo que se han congregado en Comunidad es para que vivan en la casa unánimes y tengan una sola alma y un solo corazón orientados hacia Dios”⁴⁰. En el contexto histórico contemporáneo, no estrictamente monástico, en el que desde un convento que integra lo contemplativo y lo práxico desde la pastoral en sus diversas ramificaciones, muchos de los frailes que aspiran al presbiterado han de vivir prioritariamente este ideal de Hch 4, 32-35, aprender a compartir la vida y los bienes es la clave de inspiración en la predicación agustiniana, en ese sentido no es utópico, es una realidad que en convicción busca la justicia.

Es muy providencial que el Papa Francisco también se haya apoyado en ese texto a propósito de la primera jornada mundial de los pobres el 17 de noviembre de 2017 convocada por él y signo evidente de su opción preferencial por ellos, afirma lo siguiente:

“Estas palabras muestran claramente la profunda preocupación de los primeros cristianos. El evangelista Lucas, el autor sagrado que más espacio ha dedicado a la misericordia, describe sin retórica la comunión de bienes en la primera comunidad. Con ello desea dirigirse a los creyentes de cualquier generación, y por lo tanto también a nosotros, para sostenernos en el testimonio y animarnos a actuar en favor de los más necesitados”⁴¹.

³⁹ Pikaza, “Un Pacto bíblico”, 61.

⁴⁰ San Agustín, Regla monástica, 3.

⁴¹ Francisco, *I Jornada mundial de los pobres, Domingo 17 de noviembre de 2017*.

El padre Agostino Trapé de la Orden de San Agustín expresa lo siguiente, a propósito de esta convicción del carisma agustiniano: “es la forma de pobreza evangélica de la que los primeros cristianos dieron un ejemplo maravilloso y espléndido testimonio en Jerusalén (...). San Agustín ilustró y puso en práctica cuatro aspectos de esta pobreza evangélica, interpretada y vivida por los primeros cristianos: el voto, la renuncia a toda propiedad, la profunda vida común y la confiada espera de la misericordia de Dios”⁴². Ciertamente no se le podrá exigir a todo cristiano la estricta vida regular de un consagrado, un clérigo o un obispo, pero es posible a partir del testimonio de vida común enseñarles a compartir a ejemplo de las primitivas comunidades cristianas.

Lamentablemente en el auge de la Teología de la Liberación muchas Comunidades Eclesiales de Base fueron estigmatizadas. Es pertinente decir aquí con el aporte de Agenor Brighenti que al documento conclusivo de Aparecida los censores de la Curia romana “suprimieron algo que los obispos habían subrayado: «queremos reafirmar y dar un nuevo impulso a las CEB en el continente»”⁴³. A pesar de todo es necesario decir que en tal experiencia de comunidades latinoamericanas, inspiradas por la espiritualidad de la Liberación, aún es posible testimoniar la comunión de vida que hizo bello el anuncio del Evangelio encarnándolo en las primitivas comunidades. Hacia esto apunta el numeral 10 del Pacto de las Catacumbas: “el advenimiento de un orden social, nuevo, digno de hijos de hombres y de hijos de Dios”. La Civilización del Amor, en palabras de Pablo VI.

De la lectura espiritual anteriormente descrita nace el compromiso por lo social, el carisma agustiniano también ha querido sumarse a los esfuerzos de la identidad teológica latinoamericana, no han faltado los sesgos e injustas acusaciones cuando algunos frailes quisieron insertarse en latitudes de periferia, el clericalismo victimario dejó a muchos excluidos ante la nobleza de sus propósitos, sin embargo, es menester dar relevancia a algunos esfuerzos por parte de la Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA).

⁴² Trapé, Agostino, *La Regla de San Agustín*, Madrid: Ed. Religión y Cultura. 1978, 183-184.

⁴³ Brighenti, “El Pacto de las Catacumbas y la tradición eclesial liberadora”, 224.

La V Asamblea del Consejo de la OALA reunida en Belo Horizonte el año de 1977 afirmó que “San Agustín, a lo largo de su vida, de su obra literaria y de su ideal de vida monástica opta por el pobre y le interpreta como un privilegio, al ser la mejor expresión viva del Señor. Algunos hechos más significativos de su pastoral y casi todos sus sermones lo ponen de manifiesto”⁴⁴. Tampoco ha faltado la necesaria crítica a un sistema de confort comunitario, el curso sabático de Lima en 1977 lo pone en evidencia: “se constata predominantemente la presencia de los agustinos en sectores adinerados o donde los valores de la comodidad, el lucro y los intereses prevalecen, a pesar de que existan también compromisos en sectores menos favorecidos”⁴⁵.

La cuarta Asamblea del Consejo de la OALA reunida en México el año de 1975 destaca: “creemos que aún la orientación mayoritaria de nuestras comunidades no van en dirección de los menos favorecidos, aún gran parte de nuestras obras e instituciones permanecen instaladas en servicios a las clases dominantes”⁴⁶. La sexta Asamblea de Iquitos en 1979 destaca: “En términos generales los agustinos no conocemos adecuadamente la realidad del mundo en que vivimos y nuestros puntos de vista de la misma están influenciados por los criterios de las clases con que trabajamos, preferentemente del nivel medio alto”⁴⁷.

Muy significativas son las recomendaciones que da la primera Asamblea de la OALA reunida en Quito el año de 1969:

“Es de urgente necesidad para nuestra labor hoy que nuestras comunidades se entreguen al estudio de los documentos de la Iglesia y de nuestra Jerarquía de América Latina, y tomen conciencia de las necesidades de nuestro Continente, denunciadas en los documentos de Medellín, y de las posibilidades pastorales allí abiertas (...). Igualmente, la doctrina de San Agustín y de la espiritualidad de la Orden tienen que ser tema de nuestro estudio, ya que son fuente segura para las soluciones de los problemas actuales de la Iglesia en nuestro Continente (...). Es preciso que en nuestros colegios, parroquias, residencias, etc., se promueva una inquietud respecto a los pro-

⁴⁴ OALA. *Vida Agustiniiana en América. Selección de textos de la OALA (1970 – 1980)*, Iquitos: Centro de Estudios de la Amazonía, 1980, 12.

⁴⁵ *Ibíd.*, 39.

⁴⁶ *Ibíd.*, 41.

⁴⁷ *Ibíd.*, 43.

blemas de la Iglesia en América Latina señalados por las prioridades apostólicas dadas por el episcopado, es decir, promoción humana de los marginados, evangelización, pastoral universitaria, promoción de los laicos comprometidos y formación de comunidades de base”⁴⁸.

Hemos querido recoger en estos extractos parte de las preocupaciones de algunos religiosos ante la situación de la Orden de San Agustín y su presencia en el continente Latinoamericano, en la línea de los anhelos de los obispos en las Catacumbas de Domitila y que fueron voz profética en la Conferencia de Medellín en 1968. Estos religiosos siguieron la línea profética de aquellos pastores. Con el presente trabajo hemos querido también hacer justicia a la voz de tantos hijos de Agustín que buscaron con sus preocupaciones y compromisos seguir la línea mística en la ortopraxis de los padres conciliares presentes en el Pacto de la Catacumbas y que se sumaron a la elaboración teológica latinoamericana aun cuando posteriormente fueron quizá perseguidos o vetados injustamente.

Conclusiones

Concluimos que el Pacto de las Catacumbas ha sido el sello místico del acontecimiento eclesial reformador más relevante del siglo XX como lo ha sido el Concilio Vaticano II, la Pobreza anclada en la ortopraxis es el argumento espiritual más profundo, columna vertebral que atraviesa la Teología de la Liberación en la pluralidad de sus facetas. Los obispos latinoamericanos presentes en el trascendental acontecimiento de las Catacumbas de Domitila han legado vitalmente a la Iglesia con una de las formas de respuesta más contundentes y desafiantes: la pobreza evangélica. De ella nos habla también con su testimonio el actual pontífice Francisco, su magisterio sin duda posee la identidad latinoamericana y con él está haciendo justicia al clamor de tantos pastores que han deseado tal humildad y sencillez. La celebración de la primera jornada mundial de los pobres es una profética invitación a toda la Iglesia a poner nuestra sincera mirada en las heridas de la humanidad y en hacer una opción preferencial por los que no tienen voz.

⁴⁸ *Ibíd.*, 44.

Lo significativo del Pacto de las Catacumbas, como hemos intentado desarrollarlo, ha sido su incidencia espiritual en la teología latinoamericana, el corazón del presente trabajo ha encontrado allí su punto de inspiración. Existe cierta espiritualidad en el Pacto que delineó la mística de lo que posteriormente se consideró como la teología de identidad amerindia desarrollada por una Iglesia que ad portas de sus quinientos años de evangelización llegaba a su adultez y madurez.

Finalmente hemos querido traer a colación el aporte de lectura al Pacto desde la espiritualidad agustiniana, también el legado del obispo de Hipona como Padre de la Iglesia sigue siendo un elemento de discernimiento en el constructo teológico contemporáneo, los hijos de su Orden como herederos de su espiritualidad no han sido ajenos a las preocupaciones de la Iglesia Latinoamericana y es un motivo de elogio teológico para la escuela agustiniana amerindia haber rescatado parte de sus alcances y logros.

Anexo: Texto del Pacto

“Nosotros, obispos reunidos en el Concilio Vaticano II, habiendo recibido luz sobre las deficiencias de nuestra vida de pobreza según el evangelio, nos comprometemos a lo que sigue:

1.- Intentaremos vivir según el modo ordinario de nuestra población en lo concerniente a la habitación, el alimento, los medios de locomoción y todo lo que con esto va unido (cf. Mt 5,3; 6,33-34; 8,2-20).

2.- Renunciamos para siempre a la apariencia y a la realidad de riqueza, especialmente en los vestidos (telas ricas, colores llamativos), las insignias de materias preciosas (estos signos deben ser realmente evangélicos: cf. Mc. 6,9; Mt 10,9-10; Hch 3,6).

3.- No poseeremos ni bienes inmuebles, ni muebles, ni cuentas bancarias, etc., a nuestro propio nombre; y si es preciso poseer, pondremos todo a nombre de la diócesis, o de las obras sociales o caritativas (cf. Mt. 6,19-21; Lc 12,33-34).

4.- Siempre que sea posible, confiaremos la gestión financiera y material en nuestras diócesis a un comité de seculares competentes y conscientes de su función apostólica, con el fin de ser menos administradores que pastores y apóstoles (cf. Mt 10,8; Hch 6,1-7).

5.- Renunciamos a ser llamados de palabra o por escrito con nombres y títulos que indican grandeza y poder (Eminencia, Excelencia, Monseñor). Preferimos ser llamados con el nombre evangélico de Padre.

6.- En nuestro proceder y en nuestras relaciones sociales evitaremos lo que pueda dar a entender que damos privilegios, prioridad e incluso cualquier tipo de preferencia a los ricos y poderosos –v.gr., banquetes ofrecidos o aceptados, clases en los servicios religiosos– (cf. Lc 13,12-14; 1 Cor 9,14-19).

7.- Igualmente evitaremos fomentar o adular la vanidad de nadie con la intención de recomendar o solicitar dones, o por cualquier otro motivo. Invitaremos a nuestros fieles a considerar sus aportaciones como una participación normal en el culto, en el apostolado y en la acción social (cf. Mt 6,2-4; Lc 15,9-13; 2 Cor 12,14).

8.- Daremos cuanto sea necesario de nuestro tiempo, reflexión, corazón, medios, etc., al servicio apostólico y pastoral de las personas y grupos trabajadores y económicamente débiles y subdesarrollados, sin que esto perjudique a los demás grupos y personas de la diócesis. Apoyaremos a los seglares, religiosos, diáconos o sacerdotes que el Señor llame a evangelizar a los pobres y obreros participando de la vida obrera y del trabajo (cf. Lc 4,18; Mc 6,4; Mt 11,45; Hch 18,3-4; 20,33-35; 1 Cor 4,12; 9,1-27).

9.- Conscientes de las exigencias de la justicia y de la caridad y de sus relaciones mutuas, intentaremos transformar las obras de beneficencia en obras sociales basadas sobre la caridad y la justicia, que tengan en cuenta a todas las exigencias, como un humilde servicio a los organismos públicos competentes (cf. Mt 25,31-46; Lc 13,12-14 y 33-34).

10.- Haremos todo lo posible para que los responsables de nuestro gobierno y de nuestros servicios públicos decidan y pongan en aplicación las leyes, las estructuras y las instituciones sociales necesarias para la justicia, la igualdad y el desarrollo armónico y total de todo el hombre y de todos los hombres y, por este camino, para el establecimiento de un orden social distinto, nuevo, digno de hijos del hombre y de hijos de Dios (cf. Hch 2,44-45 y 4,32-35; 2 Cor 8 y 9 ; 1 Tim 5,16).

11.- Puesto que la colegialidad de los obispos encuentra su más evangélica realización en el interés común por las masas en estado de miseria física, cultural y moral (los dos tercios de la humanidad), nos comprometemos: - a participar, en la medida de nuestras posibilidades, en las inversiones urgentes de los episcopados de las naciones pobres; - a conseguir juntos, en el plano de los organismos internacionales, pero como testimo-

nio del evangelio, como el papa Pablo VI en la ONU, la puesta en marcha de estructuras económicas y culturales que no fabriquen naciones proletarias en un mundo cada vez más rico, sino que permitan a las masas pobres salir de la miseria.

12.- Nos comprometemos a compartir con amor pastoral nuestra vida con nuestros hermanos en Cristo, sacerdotes, religiosos, seglares, para que nuestro ministerio sea un verdadero servicio. Por tanto: - nos esforzaremos en “revisar nuestra vida” con ellos; - suscitaremos colaboradores, con el fin de ser más bien animadores según el Espíritu que jefes según el mundo; - procuraremos que nuestra presencia sea más humana y acogedora; - nos mostraremos abiertos a todos, sea cual sea su religión (cf. Mc 8,34-35; Hch 6,1-7; 1 Tim 3,8-10).

13.- Vueltos a nuestras diócesis respectivas, daremos a conocer a nuestros diocesanos nuestra decisión, rogándoles nos ayuden con su comprensión, su colaboración y su plegaria. Que Dios nos ayude a ser fieles.”

Libros recibidos

- KURT ANGLLET, *Totenstille und der Geist der Prophetie*, Echter Verlag, Würzburg 2016, 110 pp.
- RICHARD BASTIEN, *Cinco defensores de la fe y la razón. A. MacIntyre, C.S. Lewis, G.K. Chesterton, J.H. Newman y P. Kreeft*, Ediciones Rialp, Madrid 2019, 159 pp.
- JUAN CASIANO, *Colaciones (Vols. I y II)*, Tercera edición, Ediciones Rialp, Madrid 2019, 472 pp y 447 pp.
- ANTONIO FUENTES MENDIOLA, *Atraverse a decidir sin miedos ni complejos*, Ediciones Rialp, Madrid 2018, 206 pp.
- FERNANDO GARCÍA DE CORTÁZAR, *Católicos en tiempos de confusión. Selección y organización de textos, prólogo e introducciones a los capítulos de Francisco José Gómez Fernández*, Encuentro, Madrid 2018, 348 pp.
- JERÓNIMO LEAL, *Invitación a la Patrología. Cómo han leído la Biblia los Padres de la Iglesia*, Ediciones Rialp, Madrid 2019, 330 pp.
- JORGE ORDEIG, *La plenitud del Amor. Los mandamientos de Jesús*, Ediciones Rialp, Madrid 2018, 221 pp.
- MANUEL DE LOS REYES (dirige y coordina), *Catedráticos en la Casa Social Católica de Valladolid. Algunos Discursos de apertura académica en la Universidad de Valladolid: 1863-1956* (=Cuaderno documental 17), Fondos documentales de la Casa Social Católica de Valladolid, Valladolid 2017.
- MANUEL DE LOS REYES (dirige y coordina), *In Memoriam. Otros discursos y escritos académicos* (=Cuaderno documental 18), Fondos documentales de la Casa Social Católica de Valladolid, Valladolid 2018.
- RICARDO SADA, *Consejos para vivir la Santa Misa*, Ediciones Rialp, Madrid 2019, 168 pp.
- JUAN FERNANDO SELLÉS, *Teología para inconformes. Claves teológicas de Leonardo Polo*, Ediciones Rialp, Madrid 2019, 706 pp.
- ENRIQUE SOMAVILLA RODRÍGUEZ (dir.), *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional. XX Jornadas Agustonianas, Colegio San Agustín, Madrid, 3-4 de marzo de 2018*, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2018, 364 pp.

