

REVISTAS

BÍBLICA, MORAL, DERECHO CANÓNICO, ESPIRITUALIDAD, HISTORIA ECLESIASTICA Y MISIONOLOGÍA

LARRAÑAGA, VICTORIANO, S. J., *La teoría sobre la justicia imputada de Lutero en su comentario a la Carta a los Romanos (1515-1516)*: EB (1945) 117-128; 447-460.

Se estudian en estos dos artículos los orígenes de la nueva teoría en Lutero, dos años antes de la revolución protestante, a base de su comentario a la Carta a los Romanos en la Universidad de Witemberg, 1515-1516, conservado inédito casi hasta nuestros días y publicado con el título de *Luthers Vorlesung über den Römerbrief, 1515-1516*, en *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*, I, Leipzig, 1908, por el profesor Ficker.

La nueva teoría de la justicia imputada brota toda de su interpretación de la Carta a los Romanos en Lutero. Del hecho por él experimentado de una concupiscencia invencible, pasa el monje agustino a la afirmación de ser el hombre esencialmente pecador y esclavo del pecado. No siendo, pues, la gracia una realidad en el alma, el Prior de Witemberg se refugia en la teoría de la justicia imputada mediante la fe en medio y a pesar del pecado.

Todo el esfuerzo de Lutero en su comentario va a registrar esta doble tesis en la Carta a los Romanos. Cree sorprender la *justicia imputada mediante la fe en los capítulo 3 y 4*, así como la *fuerza arrolladora de la concupiscencia* en la emocionante pericopa del capítulo 7. En su interpretación de la página paulina quiere cubrirse el Profesor de Witemberg con la autoridad de San Agustín; pero media un abismo entre ambas interpretaciones. Allí donde el Doctor de Hipona habla de los primeros movimientos indeliberados, el monje agustino próximo a la apostasía habla de movimientos plenamente deliberados y consentidos. Para Lutero, interesado en sostener la tesis, Pablo es impotente como él para no sucumbir a los golpes de una concupiscencia triunfal y arrolladora.

El punto flaco de Lutero, como se hace ver en este estudio, está en la ausencia de todo sentido histórico en su interpretación de la Carta a los Romanos. Es verdad que se acercó a ella con poca preparación científica, excesivamente joven e interesado en justificar sus propias caídas con las palabras del Apóstol. ¡Lutero—ha dicho Harnack—es un hijo de escándalo!

V. L.

MATEOS, F., S. J., *Milenarismo Mitigado. Méritos y Errores de un insigne signe jesuita chileno*: 127 RF (1943) 346-367.

Se trata del P. Manuel de Lacunza (1731-1801), nacido en Santiago de Chile, de familia oriunda de Artajona (Navarra), célebre escritor milenarista, varón de agudo ingenio y de piedad singular, pero a quien las amarguras del destierro en Italia llevaron a ver en ciertos pasajes del Apocalipsis y de los vaticinios de los profetas, sentidos ocultos, a su juicio gloriosos para Jesucristo, que expuso en un libro titulado: *Venida del Mesías en Gloria y Majestad*. Esta obra tuvo enorme difu-

sión, y apasionó vivamente los ánimos de adversarios y defensores, hasta su condenación por el Santo Oficio de Roma el 6 de septiembre de 1824. Con ocasión de un libro reciente de A. F. Vaucher sobre el P. Lacunza, esclarea el autor ciertos datos biográficos y algunas apreciaciones de dicho escritor sobre el jesuita milenarista; y da a conocer varios Manuscritos sobre Lacunza y su obra no citados por Vaucher. Finalmente hace una breve reseña de toda la controversia de admiradores y enemigos del lacuncismo, y trata de la respuesta del Santo Oficio de 11 de julio de 1941 al arzobispo de Santiago de Chile, que nota de error al Milenarismo mitigado: *tuto doceri non posse*.

F. M.

RUIZ JIMÉNEZ, J., *Derecho y plenitud de la vida humana*: CT 67 (1944) 52-85; 338-366.

La razón del título del artículo está en que el derecho es para el hombre instrumento necesario en la conquista de su plenitud ontológica. Es que el derecho hace posible el consorcio social, necesario en orden a conseguir el bien espiritual personal, cuya última frase es el goce eterno. Mas ¿cómo el consorcio social, que implica mero contacto periférico, externo contribuye al logro de la perfección espiritual del individuo? El hombre al nacer conoce lo que le es perfecto confusamente; ha de progresar, deducir conclusiones, para lo que le es imprescindible la ayuda social, porque por sí no puede alcanzar la suma de medios que proporciona la comunidad: no requerirá el individuo más que de sí mismo como persona intelectual en el *acto propio* de la vida contemplativa, pero sí requerirá la cooperación de la comunidad para la proposición del objeto, e. d. para la preparación de dicho acto. Asimismo, para la contemplación perfecta son necesarias las virtudes morales, que requiere educación; educación que exige concurso social, disciplina de la comunidad, adiestramiento colectivo. Si el derecho, por tanto, efectúa la convivencia social, es instrumento de la perfección ontológica del hombre. Por otra parte el derecho protege contra inmisiones ajenas a la libertad, base de la moralidad, produciendo así el buen vivir, la paz, en la que se desenvuelve el hombre hacia su perfección; y ofrece ocasión de llegar a la práctica de la justicia, virtud moral.

Una mirada histórica: en Grecia y Roma, visión unitaria: por el derecho circula savia moral. Para la Patristica nada humano es indiferente a la conquista del "unum necessarium": no hay más distinción entre el campo individual y social que la "alteridad". Así va la doctrina en todo el medio evo. Con el renacimiento en cambio comienza el trastoque de conceptos.

II. El Pr. R. Jiménez traza ahora un cuadro expositivo de las teorías modernas sobre la relación entre "moral" y derecho", con breve refutación de las falsas. Distingue cuatro grupos: el primero establece el criterio de "interioridad (moral)—exterioridad" (derecho), o bien, "subjetividad (moral)—objetividad" (derecho), o asimismo, ["unilateralidad (moral)—reciprocidad" (derecho). Para el segundo grupo el criterio es: "autonomía (moral)—heteronomía" (derecho). Para el tercero, "prestaciones positivas (moral)—abstenciones" (derecho), o bien, "categoricidad (moral)—hipotecidad" (derecho) o finalmente, "espontaneidad (moral)—coactividad" (derecho). Para el cuarto, "finalidad última personal (moral)—intermedia, de coordinación entre los miembros" (derecho).

III. En último término toca nuestro autor la formación, modo de ser y eficacia vinculativa de otras normas de la actividad humana: usos sociales, reglas de urbanidad, decoro, etc., por una parte, y económico-políticas por otra. Insistiendo en las dos últimas categorías, expone en cuanto a las económicas cómo unos se han esforzado en independizarlas de la moral, y otros han proclamado la prevalencia de aquéllas, de las que ésta es reflejo. Refuta tal doctrina con palabras de Renard. Por lo que se refiere a las políticas, Maquiavelo prepara pautas de gobierno para la naturaleza *que es* (viciada), no para la que *debiera ser*, incumbencia de la moral. Aquí refuta con la fórmula de Saavedra Fajardo, que pide en el príncipe fe y moralidad del cristiano, con destreza del político; o con Del Vecchio que afirma: "para conservar y engrandecer los Estados hacen falta virtudes morales. La doblez y la corrupción pueden celebrar triunfos efímeros, pero a la larga conducen sin remedio a la ruina". Da fin al trabajo propugnando la unidad normativa, porque el hombre es un ser que no tiene más que una norma, y que no se siente atraído definitivamente más que por un único y último fin, dentro de la diversidad, por el fin inmediato.

O. ROBLEDA.

REGATILLO, E. F., *Matrimonios celebrados bajo el dominio comunista*: ST (1944) 87-97.

Comenta las declaraciones del Santo Oficio, 9 jun. 1943, acerca del valor de estos matrimonios; y del proceso que ha de seguirse, si se impugnare. En ellas se confirma la doctrina sostenida por el autor en ST (1938) 145-149. 294-319, en favor de la validez de tales matrimonios.

REGATILLO, E. F., *La media noche canónica*: ST (1944) 157-174.

Explica los diversos cómputos de ella; la libertad que la Iglesia concede en ciertas materias para seguir uno u otro; y publica unas tablas de la media noche solar verdadera y solar media en las capitales de España en relación con la hora oficial, compuesta por el mismo autor.

REGATILLO, E. F., *Exención de la jurisdicción parroquial*: ST (1944) 175-179.

Defiende que no sólo el Obispo, sino también el Vicario Capitular puede hacer exentas a las casas pías y religiosas, que por el derecho común no lo sean.

REGATILLO, E. F., *Aceptación de la Ley*: ST (1944) 222-25.

No se requiere la aceptación *aprobativa* de los súbditos, para que la ley tenga fuerza obligatoria; tampoco la *ejecutiva*, u observancia. Pero la inobservancia puede hacer que cese la ley *per consuetudinem contra ius* o *per desuetudinem*, por el consentimiento legal del legislador, o *per conniventiam* o *per dissimulationem* del mismo.

REGATILLO, E. F., *Hora de la aurora*: ST (1944) 292-303.

La aplicación más importante se refiere a la hora de la misa; explica la disciplina general de la Iglesia y los privilegios; y da unas

tablas de la hora de la aurora en los días 1, 11, 21 de cada mes para las capitales de España.

REGATILLO, E. F., *Petuca en la misa*: ST (1944) 496-500.

No ve obligación de pedir licencia para usarla modesta, por justa causa. Pero para el uso habitual, dada la opinión más común, aconseja pedir licencia al Nuncio Apostólico.

REGATILLO, E. F., *Las oraciones después de la misa*: ST (1944) 622-631.

El decreto de León XIII imponiéndolas no es ley, por no ser perpetuo; sin embargo, sigue siendo obligatorio hasta que la S. Sede diga otra cosa. No obliga en los oratorios semipúblicos y privados. En qué misas se omiten.

F. R.

ROCHA, A., *Poder coercitivo da Igreja*: BRT 38 (1944) 241-250.

Contra frecuentes hipócritas declamaciones y falsos sentimentalismos establece el autor con claridad el poder coercitivo de la Iglesia en la verdad evangélica del poder legislativo que le dió Jesucristo su fundador. En el ejercicio histórico de este poder, se hace cargo de los dos aspectos extremos, recurso al brazo secular y la pena de muerte contra los herejes convictos. Sobre el primero recuerda la retractación de San Agustín, que lo consideró necesario en el caso de los donatistas, vista su pertinacia, y resuelve con Journet que no es incompatible con el espíritu del Evangelio. La pena de muerte contra la herejía la había establecido el Estado, por ser un mal social, y la Iglesia reconoció su justicia y aun urgió legítimamente su ejecución.

J. M. DALMÁU.

MENÉNDEZ REIGADA, I., *Fray Francisco de Vitoria y el Imperio español*: CT 66 (1944) 4-24.

En la Edad Media prevaleció la idea de un Imperio cristiano universal. Lo fundaban en la omnimoda potestad de Cristo y en el mandato que dió a sus Apóstoles de implantar el Cristianismo en todo el mundo (Mt 28, 18-20). De ahí deducían que el Vicario de Cristo en la tierra era el dueño del orbe *por razón de Cristiandad*, y por eso concedía a los cristianos el dominio de las tierras que conquistasen para reducirlas al Cristianismo. Conforme a estas ideas, Carlos V, aceptando el pensamiento de Sepúlveda, juzgaba que contra el interés de la Cristiandad no debía tener por válido ningún derecho terreno.

Francisco de Vitoria en sus Relecciones, partiendo de la neta distinción de los dos órdenes, natural y sobrenatural, dedujo la inconfundible diversidad de los poderes espiritual del Papa y temporal de los Soberanos, y la plena soberanía de ambos, cada cual dentro de su esfera; concluyendo que ni el Papa ni el Emperador poseían título alguno para hacerse dueños del orbe, y que sólo el bautismo libremente recibido es el que hace al hombre súbdito del Papa en lo espiritual.

Desechada la *razón de Cristiandad* como principio unificador del orbe, Vitoria halló el título de esa unión en el *derecho de gentes*, que es el

impuesto por la autoridad del orbe mediante un consentimiento virtual, como postulado de justicia en bien de la humanidad.

La gracia presupone la naturaleza del hombre y la eleva al orden sobrenatural; por eso la *razón de Cristiandad* debe ir precedida de la *razón de humanidad*, por la que hay que reconocer todos los derechos inherentes a la persona.

En virtud del divino mandato de predicar el Evangelio a todas las gentes, y de la obligación impuesta a todos de abrazar la religión cristiana para salvarse, se sigue que la predicación del Evangelio y la práctica del cristianismo se pueden considerar como pertinentes al derecho de gentes, aunque estén ordenados a un fin sobrenatural.

De donde se sigue que como Vitoria el derecho a la guerra lo deriva del derecho de gentes, consiguientemente concluye ser lícita la guerra: primero, contra los que impidieren la predicación del Evangelio; segundo, contra los que impidieren la práctica de la religión cristiana con todas las consecuencias que legítimamente se siguen de la guerra justa.

De esta manera Vitoria rechaza el sobrenaturalismo exagerado de la Edad Media, que absorbía la humana naturaleza, ya que ante el título de Cristiandad negaba los demás derechos humanos, y afirma la distinción inconfundible de los dos órdenes, reconociendo todos los derechos humanos que les son propios y realizando entre ellos la suprema armonía que exige la coordinación de sus fines.

J. SALAVERRI.

VELOSO, A., *Crisis de disciplina*: BRT 38 (1944) 26-36.

Cristo es la solución de todas las dificultades, Cristo viviente en su Evangelio, viviente en su Iglesia; esta visión de la Iglesia constituye las coordenadas supremas del problema de la disciplina cristiana; su solución es amor, en el heroísmo supremo, cuando es necesario, y en las pequeñeces diarias, en que se desfallece a menudo, creándose en los casos extremos el complejo mórbido de sinceridades sucesivas contra la única verdad, que exige total sumisión. La Iglesia apasionadamente amada es la simplificación de todas las dificultades, y la falta de disciplina la señal de una crisis de amor. Amemos a la Iglesia.

VELOSO, A., *Sob o signo de ortodoxia*: BRT 38 (1944) 172-182.

Los Ejercicios de S. Ignacio en sus cuatro semanas nada delatan de las polémicas de su tiempo. La Iglesia necesitaba santos, y éstos se hacen en el itinerario hacia Dios. Sólo realizada esta obra fundamental, da al fin en las reglas de ortodoxia normas de actividad cristiana acomodadas a su tiempo, apuntando a las raíces más profundas del mal. Estas eran las tendencias anticlesiásticas de los humanistas de maneras insinuantes a lo Erasmo, "reformador intruso", que no supo superar la crisis de amor a la Iglesia. Por esto las Reglas de S. Ignacio tienen hoy la misma actualidad que en el s. XVI, porque sus principios fundamentales (reglas 1, 10 y 13) son la maternidad de la Iglesia, sus relaciones con el mundo y la identificación mística entre Cristo y su Esposa. Erasmo es un símbolo en el que se proyectan las crisis doctrinales sucesivas, protestantismo, jansenismo y modernismo. S. Ignacio da la base de la sumisión incondicional a la Iglesia inseparable de Cristo.

J. M. DALMÁU.

MANSO PÉREZ, F., *La misión de la Iglesia en la actual encrucijada de la civilización y cultura*: UNIV 21 (1944) 681-697.

El hombre quiere siempre cambiar de postura. Ahora se habla de un orden nuevo; ¿se puede evolucionar y guardar el puesto? ¿Es dado un movimiento unido a la quietud y el orden? ¿Se puede encauzar la evolución ya que no es posible evitarla?

A) *La evolución de la cultura*.—Aunque teóricamente se distinguen "cultura" y "civilización", sin embargo en la práctica pueden admitirse como sinónimos, concediéndoles un contenido histórico (como cuando se habla de cultura o civilización romana, griega, de las cruzadas, del Mare Nostrum, etc.), y un estado social de perfección (felicidad, etcétera). El fin de la Civilización consiste en conseguir los fines de la naturaleza humana, que son de orden físico, intelectual, moral y religioso; jerarquizados de suerte por el religioso y moral ocupan el primer puesto. Si falta alguno de estos fines o se invierte su orden, resulta el desequilibrio o anormalidad, y en consecuencia siguen las guerras, el desorden. Siempre existe un progreso de la barbarie a la civilización por evolución lenta, sin saltos. Pero en cualquiera civilización encontramos leyes o elementos comunes: unos esenciales, como la sociabilidad; otros no esenciales, pero sí inherentes, como la acumulación de riquezas. De entre las leyes las hay geográficas, políticosociales...; pero por encima de todas está, como base de ellas, el orden moral. El sistema materialista arranca de un concepto rastrero del hombre; y la guerra, la lucha, la fuerza es la base de su progreso. Esta concepción es la única que existe fuera del cristianismo. Por el contrario, la concepción moral o cristiana se basa en el principio de la persona humana: "rationalis naturae individua substantia", del que se deducen las propiedades de libertad, inmortalidad, espiritualidad... Este ser humano se ve ordenado a Dios, y en los demás hombres reconoce hermanos. Derechos y deberes surgen espontáneamente, produciendo orden y equilibrio y a Ley suprema del Deber. La teoría materialista lejos de llevar al progreso retrocede a la barbarie.

B) *Sentido de conservación: juventud y madurez*.—Para progresar se necesitan elementos que actúen sobre la cultura de los pasados (tradicición, madurez). No es menester que los directores del progreso sean precisamente jóvenes, o maduros de edad, sino que junten en sí las cualidades de la juventud y de la madurez. No hay que excluir apriorísticamente a los ancianos como ineptos para dirección de la política actual; antes por el contrario, mientras no se haya formado una generación ni joven ni vieja, pero impulsiva y fría por la unión de las cualidades de juventud y madurez, en el presente panorama internacional se impone que los ancianos, o maduros, no corrompidos ni moral ni intelectualmente, dirijan con serenidad y experiencia las horas cruciales de actualidad; pues una juventud nerviosa e inexperta podría precipitar una sana evolución a una revolución catastrófica.

ESTELLA ZALAYA, EDUARDO, *La enseñanza religiosa superior en las Universidades españolas*. (Glosa a la ley de Ordenación de la Universidad española): UNIV 21 (1944) 408-418.

La ley de Ordenación universitaria ofrece destacado relieve en lo que se refiere a la Enseñanza Superior Religiosa, y merece sin duda la calificación de trascendental, porque lleva a la verdadera restauración de la clásica Universidad española. Es la realización de lo que el

autor había insinuado y deseado en 1939 y el ministro de Educación había prometido con la misma fecha en el discurso inaugural del año académico en la Universidad Central.

Hay que subrayar la obligatoriedad de la enseñanza religiosa, que, lejos de violentar la conciencia del universitario, completa su formación intelectual y sobre todo moral. Esta obligatoriedad radica en la misma ley natural y divino-positiva de procurarse los fieles la conveniente instrucción religiosa y moral, y de enseñar adecuadamente los maestros, o aquellos a quienes corresponda este oficio. El Magisterio en materia religiosa incumbe a la Iglesia; mientras que al Estado está reservado el deber de no poner obstáculos a este Magisterio; antes bien, cooperar por todos los medios a esta misión divina de la Iglesia de Cristo.

La nueva ley ha borrado la mancha que sobre sí había echado la Universidad española al divorciarse de las ciencias sagradas y de la Religión. De donde se había seguido una lamentable deficiencia en la formación religiosa y moral de la juventud que ha ido pasando por las Universidades patrias durante muchos años.

Tiene la enseñanza religiosa un grande valor formativo, porque el Dogma ilumina las ciencias y les soluciona problemas que ellas por sí no alcanzan, como son el abismo que separa la materia inorgánica de la organizada, el origen y aparición de la vida, los fundamentos del derecho, etc. En particular, si queremos comprender la historia de nuestra Patria, no será posible prescindir de Dios ni de la Religión Católica.

El valor formativo inicial de este estudio de la Religión ha de completarse con las prácticas de piedad esencialmente formativas, que no ilustran tan sólo el entendimiento, sino que llenan a la par la voluntad y el corazón para lograr la formación integral.

Este plan de formación religiosa tiende a forjar una generación que ha de constituir una época gloriosa para la Patria, ya que las grandes épocas de la historia no se han improvisado, sino que han sido el resultado de larga preparación y gestación prolongada.

F. DE P. SOLÁ.

VIVES, JOSÉ, *Un obispado español del siglo V desconocido*: AST 17 (1944) 204-205.

Se refiere al obispado mencionado en una inscripción registrada por el P. Ferrua, *Nuovi Studi nelle Catacombe di Siracusa*, "Rivista di Archeologia cristiana", 17 (1940) 46-47. El Obispo de que se habla ciertamente es español; pero no tan cierto, aunque sí muy probable, es que también el obispado *Rotdon*, de que allí se trata, también lo sea. Espontáneamente se piensa en Rosas: *Roda, Rodae* en la antigüedad. Esta última sugerencia de Vives se confirma por una moneda del tiempo del rey Leovigildo.

J. MADRIZ.

MADURELL MARIMÓN, JOSÉ M., *El Concilio Tarraconense de 1533*: AST 17 (1944) 145-160.

El Concilio Tarraconense de 1533 tuvo dos sesiones; la primera se abrió el 26 de enero de 1533, y en ella, una vez constituida la asamblea, se discutió, entre otras cosas, sobre la conveniencia o necesidad

de elevar una respetuosa protesta relativa a la Bula apostólica en la que Clemente VII concedió al Emperador Carlos V el impuesto sobre la mitad de los frutos o rentas eclesiásticas. Los asambleístas estuvieron acordados en que se escribiese al Padre Santo, exponiéndole los grandes perjuicios que sufriría el estado eclesiástico de la provincia tarraconense con la implantación del nuevo impuesto. También acudieron sobre parecidos asuntos al Emperador, invitándole a que viniese a Barcelona para mejor conocer y resolver con más acierto dichos asuntos.

La segunda sesión empezó el 4 de mayo, y en ella se determinó que, hallándose ya en Barcelona el Emperador, le fuera presentada una súplica, poniéndole de manifiesto la precaria situación de los eclesiásticos afectados por el impuesto antes mencionado. No dicen las actas del Concilio si fué presentada al Emperador tal súplica, aunque es de suponer que los gestores del Concilio la habrían presentado.

G. HUARTE.

MATEOS, F., S. J., *Ecos de América en Trento*: RI 22 (1945) 559-605.

El Concilio de Trento no se ocupó de la organización eclesiástica de las nascentes iglesias de América, ni de los problemas dogmáticos o morales que suscitó la convivencia de europeos con los bárbaros, como se designaba a los indios americanos. Los obispos de Indias no asistieron, dispensados por el Papa a causa de la distancia; pero sí hubo en el Concilio cierto número de obispos y teólogos españoles entendidos en cosas de Indias, y algunos de los casos de controversia entre encomenderos y frailes, y sobre matrimonios de los indios de Méjico, fueron llevados al Concilio. Hubo, pues, resonancias del descubrimiento de América en Trento, y el autor expone las que le ha proporcionado una minuciosa búsqueda por los tomos de la Colección Goerresiana; más de una vez se aludió al crecimiento y propagación de la fe en las Indias, tanto españolas como portuguesas, y al fervor de los neófitos mejicanos, que a porfía pedían el bautismo; en la recepción de los embajadores de Madrid o Lisboa no faltaron los discursos en que se encomiaba el glorioso esfuerzo de los dos países ibéricos en la empresa cristiana de ultramar. Los mismos secretos de la Providencia en tener por tantos siglos privados de la fe a las muchedumbres de indios americanos resonaron también en el Concilio, y la teoría de la suficiencia de la fe implícita para la salvación de los infieles, en ciertas condiciones como las de América antes de que a ella llegase el Evangelio, fué sustentada por teólogos tan notables como Domingo de Soto y Andrés de Vega, asistentes al Concilio, en las memorables sesiones sobre la justificación. De este importante y oscuro problema teológico se hace una exposición más detenida, basándose en los escritos de Vitoria, Soto, Vega, Cano y el Mtro. Gallo, todos ellos hombres de Trento, y de las huellas y alusiones que quedan en las Actas del Concilio, siguiéndose la teoría hasta la plenitud de su desarrollo en los escritos de Juan Martínez de Ripalda.

F. M.

IBÁÑEZ, FR. ESTEBAN, O. F. M., *El problema religioso de los bereberes*: VV 2 (1944) 443-448.

A pesar de un prejuicio frecuente, el pueblo bereber nada tiene que ver con el árabe, ni etnológica, ni lingüística, ni jurídicamente. Las

prácticas religiosas primitivas de este pueblo nos son desconocidas. El cristianismo, propagado allí en magnífica floración, sufrió persecuciones, martirios, herejías, y contribuyó con un preciado legado religioso y cultural a la civilización cristiana del Imperio. Ese esplendor fué materialmente deshecho y barrido por las sucesivas invasiones. Con todo, la convivencia multiseccular con los árabes no ha podido islaminar profundamente el alma bereber, a pesar del tenaz esfuerzo proselitista del invasor. Hoy mismo son muchos los indicios de que si se penetra y labora profundamente su espíritu, es el bereber campo abonado para una nueva evangelización cristiana.

J. M. D.

VIVES, JOSÉ. *Otra inscripción cristiana de Mértola*: AST 17 (1944) 205-206.

Fuó descubierta en 1930 y ha sido enviada al Dr. Vives por el Dr. Schlunk. Viene así a sumarse a las inscripciones de la antigua Mirtylis (Lusitania), ya registradas en la obra de Vives *Inscripciones cristianas de la España visigoda*, n. 486-96, ya que guarda las mismas características en ellas reconocidas.

VIVES, JOSÉ. *Veracidad histórica de Prudencio*: AST 17 (1944) 199-204.

En varios puntos de pormenor se estudia el valor histórico descriptivo del poeta calagurritano. Prudencio, en el canto XI del *Peristephanon*, aplica al martirio de San Hipólito los detalles de la muerte de Hipólito, hijo de Teseo; pero esto no obsta para reconocer la veracidad del poeta en la descripción de la cripta sepulcral del mártir, de la devoción popular y del culto extraordinario a aquel Santo. El testimonio de Prudencio debería citarse para probar que ya en su tiempo no se observaban con tanta rigidez las normas del arte clásico. La célebre estatua de Hipólito probaría también que debió de existir otra basílica no subterránea dedicada al santo mártir.

J. MADDOZ.

ARAGÜÉS PÉREZ, FELIPE. *El personalismo católico en las Leyes de Indias*: UNIV 21 (1944) 69-106.

Personalidad o personalismo católico significa desarrollar el Estado y la sociedad dentro de un principio religioso; significa el primado de algo personal e individual que no puede sacrificarse a la realización de fines distintos, ya sean culturales o políticos. El primado del fin último del hombre es indiscutible: la gloria de Dios y la propia salvación del hombre.

El Poder político ha de tener un hondo sentido religioso, si quiere respetar la personalidad católica. Al cuidar de los intereses de la comunidad y regular relaciones y actividades de los individuos debe proceder de tal modo que no constituya un obstáculo para la realización del último fin del individuo, antes por el contrario debe facilitársela.

Este interés por la verdadera personalidad lo reflejan profundamente las Leyes de Indias, que respiran una verdadera preocupación por el bien espiritual de los súbditos. Porque el Poder se presenta en un sentido de misión o servicio. Así aparece ya en la Bula de Alejandro VI, a la que se remite Isabel en su testamento; así lo ponen de manifiesto las enormes sumas invertidas por los Reyes para la manutención o viajes

de los misioneros; así, las Ordenanzas variadísimas y en extremo detalladas sobre la cristianización de los infieles, a los que hay que convertir no sólo con la palabra, sino principalmente con el ejemplo. Los pormenores a que se descende son muy curiosos a las veces.

Por su parte, la organización social conducía a lo mismo, proponiéndose como un medio para lograr el desarrollo moral de los individuos, a quienes se pretendía formar corrigiendo sus inclinaciones aviesas, sacándoles de la vagancia, borracheras, etc. Y por lo mismo se ordena a los colonizadores que respeten la individualidad de los indios, permitiéndoles la explotación de minas de oro o plata que tengan ellos en propiedad, la pesca de perlas, etc., que no les exploten en el trabajo, sino que se les paguen los trabajos personales. No puede ser más cristiana la regularización de la vida social en orden a la conservación y educación de la familia.

Finalmente, las Leyes de Indias reconocen la personalidad católica de los indios fomentando el respeto a la persona como sujeto de fines trascendentes. Queda rigurosamente prohibida y sancionada la esclavitud; se prescribe la libertad matrimonial para los indios; se les concede amparo y derecho de testar, etc.

F. DE P. SOLÁ,

CASTRO SEANE, JOSÉ, O. DE M., *La expansión de la Merced en la América Colonial*: MH 1 (1944) 73-108; 2 (1945) 231-290.

*Títulos jurídicos* es el primer párrafo del artículo, y en él aparecen tanto los títulos eclesiásticos, *jurídico-cánonicos de la Orden de la Merced*, en los que la Provincia religiosa de Castilla fundó su portentosa expansión misional en América, cuanto los títulos civiles del derecho español, es decir, la correspondiente licencia del Rey de España o de su Consejo de Indias. En otros siete párrafos se da en compendio la historia de esa portentosa expansión misional enunciando sus orígenes y desarrollo en las Antillas, en la Nueva España, en la Provincia de la Merced de Guatemala, en la Labor misional de la Merced en Guatemala, en El Salvador, Nicaragua, Provincia de la Merced de Méjico. Todo el trabajo viene ilustrado con tres mapas (*de la Provincia de San Lorenzo, de la Provincia de la Presentación, de Guatemala y de la Provincia de la Visitación de Méjico*) y con una interesante estadística de *El Estado de la Provincia de la Merced de Guatemala*. Y así se cierra el artículo en la p. 108, anunciando su continuación, que luego aparece en la misma revista en el año 2 n. 5, p. 231-290. Desgraciadamente, no es tan fácil extraer esas 59 páginas del segundo artículo como las anteriores, ya que sólo ofrecen las siguientes divisiones: *En el antiguo Virreinato del Perú* (p. 231), y *Organización de la Merced en Provincias* (p. 241). Dedicadas todas estas páginas al Perú, alcanzan una proporción o desproporción descomunal, en pugna con el carácter del primer artículo: sobre todo si se tiene en cuenta que en este segundo se dice sí algo de la *entrada y establecimiento* de la Merced en el Perú; pero de la expansión misional, objeto principal del trabajo, se pasa a la narración de hechos de carácter muy distinto, como son las rivalidades de los Misioneros Mercedarios con el clero secular y con otras Ordenes religiosas, y las divisiones internas de la Orden en las relaciones nada edificantes de los mismos Misioneros Mercedarios con sus Superiores de España y Roma: materia (si se quiere) útil y necesaria para la historia general de *La Merced*, pero innecesaria e inoportuna en el estudio misionológico, que la revista MH persigue.

Como en la última página de este segundo artículo se promete su

continuación, habrá que esperar la publicación del siguiente artículo o de los siguientes, para poder dar luego una síntesis o extracto total del trabajo.

ROMUALDO GALDOS.

LEJARZA, FIDEL DE, O. F. M., *Métodos de apostolado en la evangelización del Nuevo Santander*: MH 1 (1944) 243-301. 399-494.

En la introducción se destacan dos obras de interés sobre el tema y se señala como autor de la laboriosa pacificación y civilización del Nuevo Santander a D. Juan Fr. Güemes, conde de Revillagigedo, quien se sirvió grandemente del coronel D. José de Escandón, y como evangelizadora de los indios a la Orden franciscana. Luego, después de una descripción minuciosa del escenario, habitantes, idiomas y costumbres, se narran los pasos de la pacificación del país, obtenida por fin a mediados del siglo XVIII, de su colonización y de la reducción de los indios a la vida civilizada; se describe la organización sobre todo económica de los poblados indígenas y se conmemora el celo de los misioneros. Por fin, en una larga exposición se reseña el estado y ordenación de cada una de las muchas misiones del Nuevo Santander en la primera mitad del siglo XVIII.

FIGUERAS, ANTONIO, O. F., *Principios de la expansión dominicana en Indias*: MH 1 (1944) 303-340.

Después de subrayarse que también en la Orden Dominicana, y sobre todo en su convento de San Esteban de Salamanca, se despertó gran entusiasmo misionero con ocasión del descubrimiento de América, se estudian las primeras actividades de la Orden en las dos primeras regiones descubiertas y conquistadas: las Antillas y Méjico. En 1510 se instalaban los Dominicos en La Española, de donde enviaron expediciones frustradas a la costa de Cumaná en Venezuela. En las Antillas su labor fué en ritmo creciente, y así la Provincia de Santa Cruz de Indias pudo contar, desde su erección en 1530, con casas en casi todas las citadas islas y lograr un desarrollo normal de organización perfecta. En 1526 llegaba a la capital de Méjico la primera expedición de misioneros. En 1528 desembarcaba en aquella nación otra de veinticuatro. En 1532 se erigía la Provincia de Santiago de Méjico, que en 1559 tenía ya en aquel país cuarenta casas con 210 religiosos. Su subrayan algunos datos salientes de la historia primitiva de aquella Provincia.

J. SAGÜÉS.

LOPETEGUI, LEÓN, S. J., *Contactos entre España y China en el siglo XVI. Relación de la China del factor Juan Bautista Román*: MH 1 (1944) 341-352.

Antes de dar a conocer la relación del factor, que tiene interés para apreciar el modo de pensar de los españoles de Filipinas en 1584 con respecto a China, trata el artículo de explicar las razones del viaje a Macao hecho por Juan B. Román en compañía del P. Alonso Sánchez. La razón principal fué la de entablar y asegurar contactos más inmediatos con los PP. Ruggieri y Ricci, introducidos ya en China, y explorar la situación para el envío de una embajada española a Pekín. Esto serviría

tanto para la introducción oficial del cristianismo y de los misioneros en la capital imperial, que era lo que pretendían aquellos fundadores de la moderna Iglesia china, como para la iniciación de relaciones comerciales, preescindiendo de los intermediarios portugueses de Macao, que entraba más en los planes del factor y del que le enviaba, el gobernador de Manila. No se excluía la posibilidad de un vasallaje del Imperio o de parte de él, con respecto a la Corona de España. La razón o motivo externo era el castigo de cierta nave española, que se había alzado contra sus dueños y autoridades, refugiándose en Macao, donde preparaba su vuelta al Perú.

En cuanto a la relación misma, complementaria de otra enviada por el P. Mateo Ricci al factor, describe admirablemente lo que son los ejércitos y armadas del emperador chino, sus armas, vestidos, ciudades, riquezas, y aun sus vicios, para terminar con una impresión pobre de los portugueses residentes en Macao, y de sus relaciones de vasallaje y comercio con los chinos, soltando al fin la idea de que con 5.000 españoles podría Felipe II llegar a ser señor de China. La relación, así como otras muchas informaciones, iba dirigida al Rey de España, que ya entonces, 28 de septiembre de 1584, lo era también de Portugal.

L. L.

CARROCERA, BUENAVENTURA DE, O. F. M. CAP., *Los capuchinos españoles en el Congo y el primer Diccionario congolés*: MH 2 (1945) 209-230.

Entre los actuales misioneros españoles y no españoles de América se llevan la palma en estudios lingüísticos y etnográficos los PP. Capuchinos. (P. Bayle.) ¿Se podría decir lo mismo de los antiguos misioneros capuchinos?

Con motivo del tercer centenario de la llegada de los primeros capuchinos al Congo en 1645, pretende el autor hacer resaltar la labor lingüística realizada en aquellas tierras. Rechaza la acusación de que los capuchinos del Congo descuidaron el aprendizaje de la lengua del país; antes bien, prueba que supieron, no obstante la gran dificultad de la lengua congoleza, esforzarse por hablarla, consiguiéndolo con gran éxito, y trabajaron luego por componer catecismos, gramáticas y diccionarios, eso ya en los primeros años de su apostolado, desde 1645 al 1658, en que por razones políticas tuvieron que abandonar el Congo a los italianos.

Llegaron al Congo los primeros capuchinos el año 1645. Ya en 1648 se formó en San Salvador, capital del reino, una especie de Seminario o Academia de Filología congoleza, bajo la dirección de un sacerdote mulato, D. Manuel Roboredo, quien más tarde, el 1652, tomó el hábito capuchino con el nombre de P. Francisco de San Salvador. En 1650 se publicó en Roma: "Doctrina christiana ad profectum missionis totius regni Congi in quatuor linguis dispertita, scilicet latinam, italicam, lusitanicam et congicam"; ésta se compuso, según toda probabilidad, antes de 1648. El P. Buenaventura Cerdeña murió el 1649 y según testimonio del P. Teruel había compuesto: "Rudimentos de la Gramática en lengua castellana y conguesa". En 1649 se publicaba en Roma: "Regulae quaedam pro difficillimi Congiensium idiomatis facillimo captu ad Gramaticae Regulas redactae", obra que se reimprimió en inglés el 1882 y en portugués el 1886.

En la Biblioteca Nacional de Roma hay un manuscrito cuyo título es el siguiente: "Vocabularium Latinum, Hispanicum et Congense ad usum Missionariorum transmitendorum ad Regni Congi Missiones", está escrito

de propia mano del P. Jorge de Gela, capuchino que llegó al Congo el 1651 y murió mártir al año siguiente. El autor prueba que el texto es autógrafo del P. Gela, pero que no es ni pudo ser su autor: reconoce la paternidad del mismo a varios de los nuevos misioneros bajo la dirección de D. Manuel Roboredo. Parece que se puede señalar como fecha de su composición el año 1648. También el P. Teruel compuso un diccionario cuadrilingüe distinto del anterior y más completo, con su gramática correspondiente. Según una nota del P. Labat, O. P., se conserva un ejemplar manuscrito en los Archivos de la Congr. de Propaganda de Roma.

MERINO, MANUEL, O. S. A., *El alistamiento misionero en el siglo XVII, o avisos para los Comisarios reclutadores*: MH 2 (1945) 291-364.

Conocido el método empleado por los conquistadores para reclutar gente que les acompañase en sus empresas, se pregunta el autor si fueron iguales los métodos de reclutar misioneros que fuesen a llevar la luz del Evangelio.

En los primeros tiempos pasaban clérigos a América como capellanes de las armadas. Después los clérigos y Obispos, los mismos virreyes, Audiencias y Cabildos, pedían al Rey sacerdotes que continuasen su obra. Entonces el Rey solicitaba de los provinciales de Ordenes religiosas de España determinado número de misioneros. Más tarde, cuando las Ordenes religiosas estaban constituidas en provincias independientes y la necesidad urgía, los mismos religiosos que misionaban en Indias se reunían en Capítulo para elegir quien viniera a España y expusiera al Rey o su Consejo la necesidad de operarios, el estado de las misiones y pidieran al Rey la ayuda necesaria para continuar la obra de evangelización.

Estos elegidos eran los que con el nombre de Procuradores o Comisarios generales de la Provincia para la corte de Madrid, o para las Cortes de Madrid y Roma, recibían de sus respectivas Ordenes religiosas plenos poderes del Provincial y Definitorio de su Orden: se les entregaban memoriales de lo que habían de solicitar y otras cartas de recomendación de su misión, de Virreyes, Obispos y superiores de Ordenes encomiando la persona del procurador. El autor del artículo presenta un Itinerario inédito hallado en el archivo del convento de PP. Agustinos de Valladolid. Demuestra que el lugar de su composición fué Filipinas y su autor el P. Fr. Alvaro de Benavente, natural de Salamanca, 1642. que murió en Macao el 1709 siendo Obispo de Ascalón y Vicario Apostólico de Kiang-sí en China. En su composición se sirvió del Itinerario del P. Manuel de la Cruz, agustino, y de algunos otros documentos aun de diversas religiones, pero de la misma índole.

En el Itinerario se propone: qué cosas había de disponer el Procurador antes de emprender el viaje; cuál había de ser su conducta en la embarcación; cuál su comportamiento en los puntos por donde pasaba; qué pasos había de dar y seguir en la Corte hasta tener todo arreglado y compuesto para regresar al punto de destino, acompañado de los religiosos alistados en la misión; cómo los reclutaba; cómo se las tenía que haber con ellos desde que los reunía, en el viaje, a su llegada a la misión, hasta dar la obediencia al superior que le había despachado, que era con lo que terminaba su oficio. Muy interesante.

C. G. GOLDÁRAZ.

ELJÁN, SAMUEL, *El P. José Antonio Sabaté, segundo restaurador de las Misiones de Marruecos*: AI-A (1945) 10-38.

I. *De Priego a Tánger*.—La Misión de Marruecos en 1830, confiada a los Franciscanos descalzos de San Diego de Andalucía, por obra del P. Sabaté pasa a los Franciscanos Observantes del Colegio de Priego. En 1856 se dan los primeros pasos; en 1858 entra en escena el P. Sabaté acudiendo a Roma. Pero el Gobierno español halla sus reparos en el Patronato. Como el P. Sabaté no tenía intención de prescindir de España, la dificultad quedó allanada y se dió Real Orden el 22 de junio de 1859. El 29 del mismo mes partía la primera expedición capitaneada por el P. Sabaté. Después de un azaroso viaje, el 12 de agosto escribe ya desde Tánger.

II. *Durante la guerra de Africa*.—Inmediatamente comenzó a planear la evangelización el P. Sabaté; pero al poco tiempo estalla la guerra de Africa, dirigida por O'Donnell en persona, y en la que toman parte generales conocidos en la historia. Los misioneros tienen que retirarse de Tánger, pero se brindan a servir al ejército expedicionario como capellanes de las tropas y en los hospitales. No bastando ellos, solicitan nuevas expediciones de franciscanos de Priego, que realizan su viaje con grandes peripecias.

Siguiendo las conquistas, el P. Sabaté pasó de Ceuta a Tetuán, donde celebró la fiesta del triunfo en una mezquita convertida en iglesia. Después queda en Tetuán asistiendo a los apestados. Allí surgió un conflicto entre el P. Sabaté, Prefecto Apostólico de al Misión, y los capellanes castrenses, que pretendían tener la jurisdicción sobre Tetuán. Por fin, después de perder varios compañeros, el P. Sabaté sucumbe al contagio y es sepultado en la mezquita que él transformara en iglesia. Murió el 13 de abril de 1860 a los cuarenta y seis años de edad.

Toda la relación de los hechos está tejida con los documentos, de los cuales los principales son la correspondencia misma del P. Sabaté con el Comisario de Los Santos Lugares... y sus respuestas.

F. J. MONTALBÁN.

MATEOS, F., S. I., *Antecedentes de la entrada de los Jesuítas españoles en las Misiones de América (1538-1565)*: MH 1 (1944) 109-166.

Fué diferente la conducta que observó la naciente Compañía de Jesús en extender su apostolado misionero a las posesiones ultramarinas de la Corona de Portugal y a las de España, a las llamadas Indias Españolas y Portuguesas. Las portuguesas las abarcó desde antes de su institución canónica con el envío al Oriente del mayor de los misioneros modernos San Francisco Javier; a las españolas no pudo entrar hasta cerca de treinta años más tarde. Los diversos conatos y peticiones que hubo para introducir la Compañía de Jesús en las Indias españolas, en tiempo de la vida de San Ignacio, y en el de su sucesor, el segundo General Diego Laínez, son la materia principal de este artículo, cuyas fuentes son los tomos de *Monumenta Historica Societatis Iesu*, y las diversas Colecciones de Documentos sobre América. A punto estuvo la Compañía de Jesús de entrar en las Misiones americanas en 1555 y 1559 en compañía de los virreyes del Perú, Marqués de Cañete y Conde de Nieva; pero se puso de por medio el Consejo de Indias, con su sistemática oposición a que pasasen a Indias otras Ordenes que las cuatro ya recibidas de franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios; las causas de esta oposición

se razonan al fin del artículo, declarando los derechos que sobre envío de religiosos a Indias concedían los documentos pontificios al Real Patronato, y el alto sentimiento de responsabilidad en la selección del personal misionero que movía al Consejo de Indias, junto con la situación poco segura en la Corte española de la Compañía de Jesús, gracias sobre todo a la contradicción de Melchor Cano y sus secuaces.

MATEOS, F., S. I., *Misioneros jesuitas españoles en el Perú durante el siglo XVI*: MH 1 (1944) 559-571.

Valiéndose de la *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*, publicada por él mismo; del *Libro del Noviciado de Lima, Ms.*; de la *Colección de documentos Ms. del P. Pablo Pastells, S. I.*, y otras fuentes, ha podido el autor construir la lista completa en el número y muy aproximada en los nombres de todos los religiosos jesuitas que pasaron al virreinato del Perú en el siglo XVI. Fueron doce expediciones, las tres primeras enviadas personalmente por San Francisco de Borja y 159 misioneros; a cada nombre se añade una breve noticia del sitio de España de donde era oriundo, y de la región sudamericana donde ejerció su apostolado.

MATEOS, F., S. I., *Primera expedición de misioneros jesuitas al Perú (1565-1568)*: MH 2 (1945) 41-108.

Es de alguna manera continuación de otro estudio del mismo autor acerca de la entrada de la Compañía de Jesús en las Misiones de América, publicado también en "Missionalia Hispanica" (1 [1944] 109-166). Después de declarar la personalidad de San Francisco de Borja como iniciador de dichas Misiones, y sus anteriores vinculaciones americanas, trata del modo cómo se venció la oposición del Consejo de Indias, y los permisos primero particulares al Obispo de Popayán, Agustín de Coruña, y al adelantado de la Florida, Pedro Menéndez de Avilés, hasta la Cédula magna de 3 de marzo de 1566, que abría de par en par las puertas de América a la Compañía de Jesús, dirigida a San Francisco de Borja; el cual como primera providencia creó una provincia religiosa para todas las Indias Occidentales, que comprendería la misión ya comenzada de la Florida, la del Perú que se iniciaba, y las que más adelante se fuesen emprendiendo bajo la tutela del Consejo de Indias. Minuciosamente se refieren los pormenores de la primera misión que por voluntad de Felipe II comenzó en grande la Compañía de Jesús en Indias, que fué la del Perú, y se acumulan numerosas e interesantes noticias acerca de los ocho religiosos que formaron la primera expedición, su estancia en Sevilla, cuánto gastaba el Gobierno español en costear el viaje de los misioneros, y las diversas peripecias de la navegación, que comenzada el 2 de noviembre de 1567 terminó el 28 de marzo del año siguiente con el arribo al Callao, dando así principio a la fecundísima labor evangélica de la Compañía de Jesús en Sudamérica.

MATEOS, F., S. I., *Una versión inédita de la conquista del Perú*: RI 19 (1944) 389-442.

Bajo este título encierra el autor un estudio sobre el jesuita de Guayaquil (Ecuador) Juan Arteta (1741-1796), de quien apenas se conocía más que el nombre, pero que dejó cierto número de obras Ms., y algunas

impresas. El año 1767, cuando el estúpido decreto de expulsión de la Compañía de Jesús de América, factor de los más poderosos en la desintegración del imperio católico español, se hallaba el P. Arteta de Ministro del Colegio de Quito, y deportado a Italia fué profesor de Teología Moral, y escribió varios tratados antijansenistas, y otras obras de carácter literario e histórico, entre las que figuran una *Difesa della Spagna e della Sua America Meridionale...*, libro de controversia contra las difamaciones de la *Histoire Philosophique...* del enciclopedista abate Raynald. Después de recoger de fuentes de origen jesuítico, y de los mismos escritos del P. Arteta, un cúmulo no despreciable de noticias biográficas, pasa el autor a dar una traducción abreviada de la versión que expone y demuestra el P. Arteta, acerca de la conquista del Perú en la mencionada *Difesa*, contra las calumnias del revoltoso abate francés.

F. M.

SANCHO, SILVESTRE, O. P., *Las creencias de los primitivos filipinos*: MII 2 (1945) 5-40.

Es un esbozo de las creencias de los primitivos filipinos al tiempo del descubrimiento por Magallanes, demostrando que sus habitantes tenían su religión y sus dioses como la han tenido y tienen todos los otros pueblos de la Tierra.

Divide el trabajo en cinco partes, pero sólo desarrolla las tres primeras en el presente artículo. Primera. Idea general de la Religión en Filipinas. Segunda. La idea del Ser Supremo. Tercera. Dioses menores. Cuarta. Los espíritus. Quinta. El hombre en sus relaciones con Dios.

Antes de entrar en materia presenta en ocho páginas un estudio etnológico de las Filipinas en tiempo de la conquista, para mejor inteligencia de lo que se refiere a la religión de aquellas gentes. Se sirve de testimonios de los primitivos historiadores de las islas y de recientes estudios sobre la materia.

Los habitantes de las islas a la llegada de los españoles eran: pigmeos, indonesios, malayos y unos cuantos centenares de chinos y japoneses; de ellos expone su origen, cualidades físicas y cultura. Como notas características del sistema religioso del pueblo filipino, distingue el animismo, culto de los antepasados, sacrificios humanos y carencia de templos. Ni eran tan salvajes como algunos pretenden ni su cultura prehispana estaba tan adelantada como quieren otros.

Crefan en la existencia de un sér supremo, a quien comúnmente llamaban Bathala; su morada era en los cielos, creador de todas las cosas, todopoderoso y sapientísimo. Ese dios era inaccesible; las criaturas se preocupaban más de los dioses menores intermedios entre Bathala y los hombres, y a éstos ofrecían las oraciones y sacrificios y pedían ayuda.

Entre estos dioses menores, uno es el dios de la muerte y otros los dioses del infierno. Algún autor habla de un dios de la guerra. Parece que admitían una diosa, Lalahon, que vivía en un volcán; a ésta atribuían la concesión de las buenas cosechas. Es rara esta casi total ausencia de dioses en la mitología filipina, siendo muchas más las sacerdotisas que los sacerdotes, hallándose casi totalmente el culto en sus manos. La teología filipina era antropomórfica. Todos sus dioses tienen forma humana: obran como hombres y tienen su mismas pasiones.

C. G. GOLDÁRAZ.