

FRANCISCANOS EN MARRUECOS. OCHO SIGLOS DE ENCUENTROS¹

FRANCISCANS IN MOROCCO. EIGHT CENTURIES OF ENCOUNTERS

STÉPHANE DELAVELLE, OFM
stephane.delavelle@laposte.net

RECIBIDO/RECEIVED: 31-08-2019

RESUMEN:

En 1219, en medio de la V cruzada, en Damietta, Francisco de Asís cruza la línea de fuego para encontrar al sultán Malik el-Kamil. De este intercambio entre dos creyentes nace la invitación de Francisco a sus hermanos para salir al encuentro de los musulmanes, viviendo entre ellos sin disputas ni controversias. En enero de 1220, cinco hermanos menores, que entraron en tierra musulmana proclamando la Palabra de Dios y la necesidad de la conversión, fueron martirizados en Marrakech y pasaron a ser los primeros mártires de la Orden franciscana. Estos dos encuentros marcan el origen de una historia de ocho siglos de encuentros entre los hermanos y hermanas franciscanos y los musulmanes en tierras marroquíes. Este trabajo se ocupa de dicha historia. A través de la figura de siete frailes, evoca los diferentes caminos que se han abierto para entrar en contacto con el islam, que van de la confrontación directa al servicio humilde y discreto en los dispensarios, del estudio de la lengua árabe a la atención de los prisioneros cristianos en las cárceles del sultán, del interior del islam al exterior de las comunidades cristianas dispersas por el territorio marroquí.

PALABRAS CLAVE: Protomártires franciscanos, Custodia franciscana de Marruecos, Marruecos, Franciscanos y musulmanes.

ABSTRACT:

In the year 1219, in the midst of the Fifth Crusade, Francis of Assisi crossed the battle lines in Damietta to meet Sultan Malik el-Malik. This exchange of views between two believers gave birth to Francis's proposal to his friars to go and meet the Muslims and to live among them without

¹ El presente trabajo es la traducción al español de la obra de Stéphane DELAVELLE, *Franciscains au Maroc. L'aujourd'hui de huit siècles de rencontres* (Marsella: Publications Chemins de dialogue, 2019), ISBN: 979-10-93441-22-1, EAN: 9791093441221, <http://icm.catholique.fr/cheminsdedialogue/>. Traducción: Fr. Manuel Corullón Fernández OFM y Fr. Javier Gómez Cediel OFM.

disputes or quarrels. In January 1220, five Friars Minor, who had entered Muslim territory and proclaimed the Word of God and the need of conversion, were martyred in Marrakech and became the first martyrs of the Franciscan Order. These two encounters marked the historical origin of eight centuries of encounters between Franciscan brothers and sisters and Muslims in Moroccan lands. The present article focuses on the history of those encounters seen through the lives of seven friars who embodied different ways of approaching Muslims from direct confrontation to humble and discreet service in clinics, the study of Arabic to dedication to Christian prisoners in the prisons of the sultan, from the interior of Islam to the exterior of the Christian communities dispersed throughout Moroccan lands.

KEYWORDS: Franciscan Protomartyrs, Franciscan Custody of Morocco, Morocco, Franciscans and Muslims.

Para citar este artículo/Citation: DELAVELLE, Stéphane. «Franciscanos en Marruecos. Ocho siglos de encuentros». *Archivo Ibero-Americano* 78, nº 286 (2018): 199-316.

INTRODUCCIÓN

Francisco y Clara de Asís habían expresado su ardiente deseo de partir a Marruecos para dar a conocer el Evangelio al mundo musulmán. Francisco fue finalmente a Egipto donde, en Damietta, se encontró con el sultán ayubí Malik Al-Kamil en el transcurso del otoño de 1219, y fueron cinco hermanos italianos (Berardo, Otón, Pedro, Acursio y Adyuto) que fueron enviados hacia el país de los Moros por el Capítulo general de los Hermanos Menores de 1219. Allí, en Marrakech, murieron mártires el 16 de enero de 1220, seguidos de cerca por Daniel y sus compañeros martirizados el 10 de octubre de 1227 en Ceuta.

Por la entrega de su vida, abrieron la puerta a ochocientos años de encuentros de todo tipo entre la familia franciscana y el mundo del islam marroquí. Desde las prisiones hasta los hospitales, desde las parroquias hasta las escuelas, desde las ciudades hasta los campos, desde los fracasos y los desencuentros hasta las amistades profundas, los hermanos y las hermanas estuvieron presentes a lo largo de los siglos, tejiendo relaciones discretas pero tenaces, de las que nos beneficiamos aún hoy.

A lo largo de estas páginas, quisiéramos hacer un trabajo de memoria, en el doble sentido que tiene este término en nuestras respectivas tradiciones. Para nuestros hermanos del islam, a quienes les gusta rotular en el parabrisas de sus coches «no olvides el recuerdo de Dios», se insiste sobre la evocación: se trata de expresar para recordar; de escribir para dar testimonio de aquellos que han pasado. Sin querer hacer trabajo de historiador y sin tener la pretensión de aportar elementos nuevos, queremos traer a la luz a unos hombres y unas mujeres que, tanto por sus palabras como por sus obras, tienen algo que decirnos. Todo lo que podrá escribirse sobre

ellos ya ha sido publicado, pero a menudo de manera dispersa y en obras que solo se encuentran hoy en antiguas bibliotecas. Nos parecía importante que su testimonio pudiese ser recuperado, reunido y compartido.

Sin embargo, como recordaba San Francisco a sus hermanos, «es grandemente vergonzoso para nosotros, siervos de Dios, que los santos hicieron las obras y nosotros, con referirlas y predicarlas, queremos recibir gloria y honor.»² En este trabajo de memoria-mención, corremos el riesgo de caer en el escollo de vanagloriarnos en nuestra tradición. También nos parece esencial compensar este primer sentido de la memoria por lo que la tradición judeo-cristiana concentra en la noción de «memorial». Este último aparece como un recuerdo del pasado que contribuye a hacer presente lo que evoca (tal es la memoria judía de la liberación de Egipto en Éxodo 12-14): se trata por tanto de evocar un pasado para hoy, un pasado actuante en la experiencia actual. En ese sentido, nos ponemos a la escucha de los ecos y de las resonancias entre la vida de estos testigos y los desafíos del diálogo y del encuentro hoy en día, tratando de aprender de ellos sin caer en anacronismos.

Este doble planteamiento por el que hemos optado será por tanto reductor. No podremos recorrer toda la historia franciscana en Marruecos. Nos contentaremos con seguirla a través de los encuentros más o menos afortunados de ocho hermanos y hermanas. ¿Por qué ellos y no otros? Simplemente porque sus escritos y sus actos nos parecieron ofrecer elementos interesantes para los encuentros actuales con el mundo del islam (en contextos evidentemente muy distintos). En efecto, la mayoría de ellos habían hecho y asumido hasta el final la opción de salir de su mundo cristiano (más a menudo el de las parroquias) para entrar en relación con el otro. Otros hubiesen podido (y debido) haber sido reconocidos. Sin embargo, por falta de tiempo y de documentación disponible, nos concentraremos en las figuras que fueron objeto de estudio, durante tres años seguidos, en el Instituto ecuménico Al-Mowafaqa de Rabat. Es en la sombra y en lo secreto que obra, sin embargo, la levadura en la masa: que la evocación de algunas de estas personas sea una acción de gracias a todos esos desconocidos, cristianos y musulmanes, que han marcado el camino del encuentro a lo largo de estos ocho últimos siglos en Marruecos.

En el fondo, este estudio podrá parecer al lector muy autorreferencial, centrado en una familia religiosa particular y sobre un país. Creemos sin embargo que puede ser instructivo para un público más amplio ya que ofrece, por una parte, la ventaja de una relación duradera (ocho siglos) en contextos muy diferentes y, por otra parte, el interés de poner a los cristianos (incluso en el momento más álgido del protectorado

2 FRANCISCO DE ASÍS, Avisos Espirituales (o Admoniciones) 6. La traducción de los escritos de san Francisco que empleamos en este trabajo es la de *Francisco y Clara de Asís. Escritos*, ed. por Julio HERRANZ, Javier GARRIDO y José Antonio GUERRA (Oñate: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 2014), 124.

franco-español) en la posición de huéspedes y extranjeros más o menos tolerados y acogidos. Entre Oriente, donde subsisten minorías cristianas autóctonas desde hace más de catorce siglos, y Occidente, donde las poblaciones musulmanas deben vivir como minoría fuera del *dar islam*, Marruecos es un laboratorio único para el encuentro entre cristianos y musulmanes. Ni el cristiano ni el musulmán defienden a priori una identidad amenazada, dejando lugar a una hospitalidad donde el cristiano se encuentra en posición de huésped acogido y llamado a su vez a acoger su anfitrión en el seno de sus actuar, su mentalidad y su fe. Una hospitalidad recíproca en peregrinación y en búsqueda cuyos balbuceos a lo largo de los siglos intentaremos seguir.

1. LOS MÁRTIRES DE MARRAKECH Y CEUTA. UN ENCUENTRO MALOGRADO

1.1. Marruecos y los cristianos a principios del siglo XIII

En el momento en que dio comienzo la historia de los franciscanos en el Magreb, los dominios del sultán Yusouf al-Mustansir (1214-1224) aún se extendían sobre las dos orillas del Mediterráneo, incluyendo el sur de España y todo el África del Norte actual, quedando lejos los tiempos de gloria de *Al-Andalus*. A la dinastía almorávide le sucedió la estricta reforma religiosa iniciada por los almohades. Sin embargo, el impulso dado por los tres primeros gobernantes de la dinastía, y en particular por el sultán Abu Youssouf Yakub al-Mansour (1184-1199), cayó rápidamente con sus sucesores que resultaron incapaces de controlar semejante imperio. En el norte, la batalla de *las Navas de Tolosa* (1212) marcó una reanudación del avance inexorable de los príncipes cristianos en un territorio que, cada vez más, se encontraba en manos de gobernadores almohades que intentaban preservar un equilibrio sutil y diplomático con los príncipes cristianos circundantes. Dentro del Reino, también aparecieron los primeros signos de inestabilidad, con los sultanes reacios a reinar y dejar sus responsabilidades en manos de los visires, a menudo aborrecidos por la población. Hacia el este surgieron las primeras disensiones, en especial la de los benimerines, quienes accedieron al poder a principios del siglo XIV.

Los cristianos no eran desconocidos en este imperio cada vez más debilitado. Paradójicamente, en el corazón mismo de Marruecos, «fueron las propias autoridades político-religiosas musulmanas las que reintrodujeron el cristianismo»³ que había desaparecido desde los siglos IX-X. Así, a través de muchos tratados, permi-

3 Ramón LOURIDO DÍAZ, «L'église au Maroc du XII^{ème} au XIX^{ème} siècles», en *Histoire du christianisme d'Afrique du nord*, coord. por Henri TEISSIER (París: Desclée, 1991), 84. Hay traducción española: «La iglesia en Marruecos del siglo XII al XIX», en *El Cristianismo en el norte de África*, coord. por Henri TEISSIER y Ramón LOURIDO DÍAZ (Madrid: Fundación MAPFRE, 1993), 73-94.

tieron a los comerciantes europeos (genoveses, pisanos, marselleses) establecerse en las ciudades de la costa (en Ceuta en particular), beneficiándose del derecho a ejercer libremente su culto conforme a la tradición que los consideraba «gentes del Libro». Luego llegaron los prisioneros cristianos para cumplir penas de prisión en Marruecos. Por último, los sultanes almohades contaban con una gran milicia cristiana de la que existe mención hasta el año 1386; fue célebre por aquel entonces la cesión de doce mil caballeros cristianos que el rey Fernando III el Santo le hizo al sucesor del sultán al-Mustansir. Estas milicias estaban al servicio del sultán, que las utilizaba para proteger sus fronteras orientales y prevenir toda disidencia interna. En 1219 estaban acantonados en Marrakech bajo las órdenes del infante Don Pedro de Portugal. La vida de estos cristianos en medio de los musulmanes se encontraba bajo el signo de una recíproca tolerancia: «vivimos una vida exterior común, pero cada uno se reserva su vida interior y religiosa al abstenerse de cualquier mirada indiscreta en la conciencia del prójimo.»⁴ Se habían erigido algunos oratorios, donde los sacerdotes y capellanes residían de manera permanente, dedicándose exclusivamente al servicio de la población cristiana. Tendremos que esperar hasta el siglo xv, con la llegada de los portugueses y el desarrollo del morabitisimo, para asistir al desarrollo de cierta forma de fanatismo anticristiano en Marruecos que, en gran parte, fue reflejo de un sentimiento xenófobo apuntado al invasor y al colonizador como amenaza a sus tradiciones.

1.2. Francisco de Asís envía a sus hermanos en misión

Más al norte, en Italia, un nuevo grupo religioso estaba experimentando una expansión fulgurante. Hombres de toda condición social asumieron el camino de la penitencia iniciado por el hijo de un comerciante de telas de Asís, Francisco Bernardone. Teniendo como única forma de vida la observancia del Santo Evangelio,⁵ vivían mendigando, anunciando la Buena Nueva del Reino y la necesaria conversión a todos los hombres. Su *Religio*⁶ recibió en 1209 la aprobación oral del papa Inocencio III, quien estaba tratando de reformar la Iglesia: por entonces eran solo doce hermanos. En 1217, los historiadores hablan de mil hermanos y ya serán tres mil en el año 1221, cuando se presentó una primera regla escrita al papa Honorio III. A partir de 1217, Francisco envió a sus hermanos por todo el mundo (Alemania, Francia, Siria, Portugal...) para dar testimonio de Cristo a través de la palabra y la vida: «sean

4 Henry KOEHLER, *L'Eglise chrétienne du Maroc et la Mission franciscaine 1221-1790* (París: Société d'éditions franciscaines, 1934), xx.

5 San FRANCISCO DE ASÍS, Regla bulada (=Rb) 1,1. *Francisco y Clara...*, 180.

6 El nombre que se daba a una orden religiosa a partir de la Edad Media.

apacibles, pacíficos y mesurados, mansos y humildes, hablando a todos honestamente, según conviene.»⁷ Este primer envío fue prácticamente un fracaso debido a la falta de preparación de los misioneros, que no conocían las lenguas locales y que a menudo eran tomados por herejes. Pese a ello, en 1219 el Capítulo de los Hermanos Menores aprobó un nuevo envío de misioneros. Más de cien hermanos fueron así enviados a España y dos grupos fueron a anunciar a Cristo al mundo musulmán.

Francisco tomó la decisión de partir para Egipto, hacia el frente de la quinta cruzada, donde tuvo un encuentro con el sultán ayubí Malik al-Kamil en el otoño de 1219. Seis hermanos de Umbría (Italia) fueron enviados a Marruecos, el segundo frente de contacto entre Occidente y el mundo musulmán. Partieron con un espíritu totalmente nuevo para su tiempo: sustituyeron al espíritu de la cruzada o de la Reconquista por un impulso evangelizador que iba a encontrarse con el otro y con su fe aun corriendo el riesgo del martirio.⁸

1.3. La pasión del mártir Berardo y sus compañeros⁹

Entre los seis hermanos de la región de Narni (en Umbría) enviados por Francisco de Asís a Marruecos, había un sacerdote, Otón, y un subdiácono, Berardo. Los demás hermanos, Pedro, Acursio, Adyuto y el responsable del grupo, el hermano Vidal, eran hermanos laicos. Habiendo aprendido de la experiencia dolorosa de los primeros envíos misioneros de 1217, dos de los hermanos, Vidal y Berardo, poseían algunos conocimientos del árabe que les permitirían comunicarse y anunciar la Buena Noticia (aunque sin duda alguna de una manera muy simple).

Iniciaron el camino entre el 18 y el 20 de junio de 1219, cruzaron el sur de Francia y luego circundaron los territorios bajo dominio musulmán pasando por Aragón y Portugal. El hermano Vidal, que se puso enfermo, no pudo pasar de España. En

7 Rb 3,11. *Francisco y Clara...*, 184.

8 «La evangelización, dirigida principalmente a los “infieles” en la tradición cristiana occidental desde la Alta Edad Media, encuentra una nueva dimensión en Francisco, ya que debía ampliarse concretamente no solo a todos los cristianos, sino también a los “sarracenos y otros infieles”, y que además esta opción debía ser puesta por escrito en la Regla, adquiriendo así un valor normativo tan fuerte como novedoso» (Isabelle HEULLANT-DONAT, «Les franciscains et le martyre au XIII^e siècle», en *Dei Protomartiri francescani a Sant'Antonio di Padova*, coord. por Luciano BERTAZZO y Giuseppe CASSIO (Padova: Centro Studi Antoniani, 2011), 14.

9 *Passio sanctorum Martyrum Beraldi fratrum Beraldi, Petri, Adiuti, Accursii, Othonis in Marochio martyrizatorum*, que figura en uno de los apéndices de la *Crónica de los XXIV Generales*, en *Analecta Francescana* (Ad Claras Aquas: ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1898), 3:579-596. Nos servimos de lo fundamental de esta crónica, que fue escrita unos treinta o cuarenta años después de los acontecimientos. Recurrimos también a la traducción francesa de KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 6-19, así como a algunos de sus comentarios.

Portugal fueron recibidos por la reina doña Urraca y se sintieron confortados por un sueño que predecía su martirio. Esto no les impidió pasar al territorio almohade vestidos con ropas de seglar, pues les preocupaba que tanto las tropas musulmanas como los comerciantes cristianos, que temían por la estabilidad de sus transacciones, los mandaran de vuelta a Portugal. Al llegar a Sevilla, fueron recibidos en una casa cristiana donde pasaron ocho días en una especie de retiro preparatorio.

Queriendo cumplir con su misión, se dirigieron hacia la puerta de una mezquita con intención de ir a predicar la fe. Obviamente, se lo impidieron a fuerza de golpes e insultos, lo cual pareció desconcertarlos: «¿qué estamos haciendo aquí si no predicamos? –se dijeron– Vayamos al palacio del rey y anunciemos, aun exponiéndonos a la muerte corporal, que Jesucristo es el Dios verdadero.»

A la entrada del palacio del gobernador los detuvieron: «¿de dónde venís? – Del país de los romanos. – ¿Con qué propósito venís a este país? – Queremos hablar con el rey de algo útil para él y para su pueblo. – ¿Tenéis alguna carta o testimonio de vuestra embajada? – Nuestra embajada no la llevamos en ninguna carta, sino en nuestros corazones y en nuestra lengua.» El gobernador de Sevilla, verdadero reyezuelo almohade, los recibió: «¿De dónde venís, por qué y quién os envió?» Respondieron: «Somos cristianos que venimos del país de los romanos. El Rey de reyes, nuestro Señor Dios, nos manda para darte la salvación y hacerte saber que debes dejar la superstición del malvado Mahoma, creer en Jesucristo y recibir el bautismo sin el cual no puedes salvarte.» Podemos imaginar la desilusión y el estado de ánimo del gobernador, perturbado por estos extraños iluminados. Por otra parte, temía mayores complicaciones si estos predicadores llegaban a deambular por la ciudad: «Malandrines e incrédulos, ¿es solo ante mí o también ante mi pueblo a quien queréis proclamar estas cosas? – Debéis saber bien, oh Rey, que estar a la cabeza de quienes siguen la ley inicua promulgada por Mahoma, ese embaucador imbuido del espíritu del mal, te hace a ti, más que a ningún otro, merecedor del castigo del infierno: por eso es a ti sobre todo a quien proclamamos estas verdades, para que tú y los tuyos conozcáis el camino de la verdad y os salvéis». El gobernador pronunció entonces una sentencia capital, como el procedimiento más expeditivo para deshacerse de aquellos hombres quienes, lejos de afligirse, se llenaron de gozo. El combate que acababa de comenzar les dio ya el sabor del martirio olvidando un poco aquello a lo que habían venido: su santa impaciencia se veía ya a punto de verse cumplida. A instancias del hijo del gobernador, la sentencia se retrasa sin embargo hasta que un tribunal ordinario decida. Pusieron a los prisioneros en una torre contigua al Palacio. Pero por sus ventanas seguían predicando a los transeúntes. Se encerró a los hermanos en una prisión subterránea hasta que,

después de una especie de juicio y en vista de su determinación, el gobernador les preguntó: «¿queréis volver a territorio cristiano o ir a Marruecos? – Usted dispone de nuestros cuerpos a su merced, por lo tanto, envíenos donde quiera, porque estamos listos para sufrir cualquier tipo de muerte por Jesucristo.»¹⁰

El gobernador de Sevilla, sorprendido por este comportamiento tan novedoso para él, temiendo por una parte las reacciones del pueblo, y por otra las repercusiones que podía tener semejante ejecución en sus relaciones con los reinos cristianos circundantes, decidió enviar a los cinco hermanos al sultán a Marrakech. Realizaron el viaje con milicianos cristianos y fueron alojados desde finales de octubre por el infante Don Pedro de Portugal. Pronto los encontramos en la Gran Plaza de Marrakech (Jamaa al-Fna) donde, vestido con el sayal franciscano, fray Berardo, subido a un carro, predicaba a las multitudes usando sus rudimentos del árabe. Allí es donde el sultán los descubrió, ordenando a este último que fueran devueltos inmediatamente al jefe de la milicia cristiana, e instando a este último a que los enviara de vuelta a Portugal. Don Pedro, viendo el peligro que representaban estos «religiosos tan poco conscientes de las costumbres y de la mentalidad del país»¹¹ quiso llevarlos de vuelta a Ceuta, pero los hermanos dieron esquinazo a sus guardias por el camino y se pusieron a predicar por las calles de Marrakech. Encarcelados durante veinte días, finalmente comparecieron ante el sultán, quien los entregó a los milicianos cristianos por segunda vez para llevarlos de vuelta a la frontera. Tras un segundo intento de fuga, permanecieron retenidos por Don Pedro hasta el momento en que las milicias cristianas fueron enviadas hacia el este para luchar contra los benimerines. Los hermanos participaron en la expedición y aprovecharon para predicar a los milicianos cristianos. Aquí es donde el hermano Berardo libró al ejército de la sed, al hacer brotar una fuente del suelo desértico con un pequeño palo. Sin embargo, de vuelta a Marrakech, los hermanos volvieron a predicar un viernes en la Gran Plaza, lo que no pasó desapercibido a los ojos del sultán quien, lleno de cólera, ordenó que fueran decapitados. Abu Saïd, el alguacil responsable de ejecutar la sentencia, parecía sentirse muy incómodo, pues había presenciado el milagro de la fuente que había realizado Berardo. De modo que, al igual que los milicianos cristianos, fue demorando las cosas confiando en que las flagelaciones y los golpes fueran suficientes para calmar a los predicadores.

Finalmente fueron convocados ante Abu Saïd, medio desnudos y ensangrentados por los golpes recibidos durante su cautiverio. Parece que el interrogatorio debió hacerse en una lengua conocida por los mártires, porque fue Otón quien

10 *Passio Sanctorum...*, 586. KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 8-9.

11 *Passio Sanctorum...*, 586. KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 12.

respondió a las preguntas planteadas sin que mediara un intérprete: «¿de dónde venís? – somos cristianos del país de los romanos. – ¿Por qué habéis venido sin permiso cuando hay guerra entre nosotros? – Vinimos por orden de nuestro superior, el hermano Francisco, que ha enviado a otros hermanos por todo el mundo para la salvación de los hombres. Hemos venido a predicaros a vosotros, infieles, a quienes amamos por Dios aunque seáis nuestros enemigos, la fe y el camino de la verdad. – ¿Y cuál es este camino de la verdad? – Que creáis en Dios, Padre, Espíritu Santo y en su Hijo que se hizo hombre para la salvación de todos y que fue finalmente crucificado. Y aquellos que no crean serán irremediabilmente atormentados en el fuego eterno.» Y Abu Saïd respondió burlándose: «¿Cómo sabes todo esto?» Otón contestó: «Esto lo he conocido por el testimonio de Abraham, de Isaac y de Jacob, y de todos los patriarcas y profetas y de nuestro Señor Jesucristo, que es el camino sin el cual el hombre va sin rumbo y se extravía, la verdad sin la cual se confunde, la vida sin la cual muere para siempre. Y por eso decimos que Mahoma os conduce por un falso camino y por sus mentiras hacia la muerte eterna donde él sufre eternamente tormento junto a sus seguidores.»¹²

Los cinco hermanos fueron llevados de nuevo a la cárcel, flagelados por separado, mientras que una luz intensa inundó la prisión durante toda la noche y ellos se animaban mutuamente a resistir las torturas que se les infligían. Finalmente, el sultán pidió verlos de nuevo.

Despojados de sus ropas, atados de manos, ensangrentados, los mártires llegaron al palacio, donde uno de los ministros trató de hacerlos renegar de su fe; Otón, que sin duda había entendido de qué se trataba aquello, respondió con valentía y con desprecio escupió en tierra al pronunciar el nombre de Mahoma. El marroquí, al ver este gesto, abofeteó al culpable, pero Otón presentó la otra mejilla diciendo: «Dios te perdone porque no sabes lo que haces; aquí está la otra mejilla, golpéame si quieres, estoy listo para soportarlo con paciencia, de acuerdo con las enseñanzas de nuestro Señor Jesucristo.» Como no entendía este idioma, los notables preguntaron a los cristianos que estaban presentes: «¿Qué es lo que aún quiere?» Ellos respondieron: «Nada, ¡excepto que Dios te perdone!» Se hizo entrar a los hermanos. El rey hizo salir a todos los asistentes, a excepción de algunas mujeres que estaban allí que se burlaban diciendo «¿Sois vosotros los que despreciáis nuestra ley y nuestra fe blasfemando contra el enviado de Dios?» Los hermanos respondieron: «No despreciamos ninguna fe verdadera, pues vuestra fe no lo es, sino que es realmente falsa: solo la fe de los cristianos es verdadera, porque es

12 *Passio Sanctorum...*, 588. KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 14.

muy digna de confianza; no la despreciamos, sino que la defendemos y veneramos con todas nuestras fuerzas.» Dijo el rey: «Convertíos a nuestra fe y os daré estas mujeres para que las toméis por esposas, dinero y honores en mi reino». Los hermanos respondieron: «No queremos ni mujeres ni dinero y todo lo despreciamos por Cristo». Enfurecido, el sultán gritó entonces: «Mi brazo y mi espada muy bien os castigarán por estas locuras», y tomando el arma que le habían dado, Al-Moustansir, de un golpe violento en medio de la frente le abrió el cráneo a cada uno de los mártires; allí rompió tres hojas de espada. Era el martes 16 de enero de 1220, el cuarto año del pontificado de nuestro Santo Padre el papa Honorio III, el séptimo año antes de la muerte de San Francisco.¹³

A la ejecución siguió una auténtica carnicería pública por parte de una multitud enfurecida que intentó infructuosamente quemar sus cuerpos antes de que el infante Don Pedro lograra recuperarlos y llevarlos de vuelta a Portugal, donde fueron recibidos con gran devoción y depositados en la iglesia de Santa Cruz de Coímbra. Fue este testimonio lo que llevó a un joven canónigo de San Agustín, conocido más tarde bajo el nombre de san Antonio de Padua, a ingresar en los Hermanos Menores. Los cinco mártires fueron canonizados por el papa franciscano Sixto IV el 7 de agosto de 1481.

1.4. El martirio de Daniel y sus compañeros en Ceuta

Siete años más tarde, el 26 de septiembre de 1227, siete hermanos procedentes de la región italiana de Calabria, Daniel, Ángel, León, Donnino, Nicolás, Hugolino y Samuel, retomaron el camino hacia Marruecos con las mismas intenciones. Al llegar a Ceuta, fueron bien acogidos por los comerciantes cristianos y sus capellanes. Les predicaron la conversión de costumbres, pero se omitieron muy a propósito mencionarles su proyecto de ir a predicar a los musulmanes. Después de lavarse los pies los unos a los otros, de haber estado en oración todo el sábado y tomado la comunión el domingo, se presentaron con la cabeza cubierta de ceniza y con una cruz en sus manos, a las puertas de la ciudad musulmana, anunciando que solo había salvación en la fe en Cristo. Llevados ante el gobernador, este los tomó por locos y les hizo encerrar durante ocho días. «El 10 de octubre, por la mañana, durante la celebración de los oficios en la iglesia de los cristianos, los mártires comparecen ante el juez: son interrogados aparte y con ayuda de un intérprete, rechazan los ofrecimientos que se les hacen, desprecian la ley de Mahoma y, pese a que uno de los asistentes blande una espada y golpea en la frente a Daniel, todos permanecen inquebrantables y son

13 *Passio Sanctorum...*, 589-590. KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 16-17.

condenados a muerte. Entonces los seis religiosos caen de rodillas ante su superior diciendo: «gracias a Dios y a ti, Padre, que nos trajiste al martirio, bendice a tus hijos y danos licencia para entregar nuestro cuerpo a la muerte por Cristo, de modo que nuestra alma siga a la tuya hacia el cielo». Entonces, en un canto de júbilo, Daniel exclamó: «Regocijémonos todos en el Señor celebrando este día de fiesta, porque los ángeles nos asisten, la puerta del cielo se abre, hoy todos estaremos juntos coronados como mártires en la gloria del paraíso». Seguidamente fueron decapitados y sus cuerpos fueron entregados a la multitud. La Iglesia reconoció el culto a los siete mártires de Ceuta en 1516.¹⁴

1.5. ¿Qué nos dicen hoy a nosotros estos mártires...?

La historia de los primeros mártires franciscanos de Marruecos (tanto la de los de Marrakech como la de los de Ceuta) nos parece pertenecer a otro tiempo: tendríamos derecho a pensar que semejante búsqueda del martirio, tan próxima al suicidio, no tendría nada que ver con la fe. Por otra parte, la consideración teológica que se hace del islam está muy alejada del respeto al que nos invita la declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II:

La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todo poderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres. (...) Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el Sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, procuren y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres.¹⁵

En el fondo –dirán algunos con razón– estos dos encuentros se desaprovecharon, en el sentido de que los hermanos no supieron entrar en la escucha del otro ni en ese diálogo «sin disputas» al que Francisco de Asís invitaba a sus hermanos.¹⁶

Sin embargo, como ya escribió Tertuliano, «la sangre de los mártires es semilla de cristianos». Todas las generaciones de hermanos y hermanas de la familia francis-

14 *Passio sanctorum fratrum Danielis, Agnelli, Samuelis, Donnuli, Leonis, Nicolai, Hugolini Ordinis fratrum Minorum, qui passi sunt apud Septam, civitatem Marochiorum, anno Domini MCCXXVII*, que figura en uno de los apéndices de la *Crónica de los XXIV Generales*, en *Analecta Franciscana* (Ad Claras Aquas: ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1898), 3:613-616. KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 21.

15 CONCILIO VATICANO II, *Declaración Nostra Aetate sobre las relaciones de la iglesia católica con las religiones no cristianas*, nº 3.

16 SAN FRANCISCO DE ASÍS, Regla no bulada (=Rnb) 16,5. *Francisco y Clara...*, 163.

cana que han vivido en Marruecos nacieron de estos dos encuentros, aparentemente fallidos, pero donde la vida se entregó por amor. De nuestras deficiencias, Dios, en su designio misterioso, ha sabido una vez más extraer el bien. Por otra parte, si sabemos escuchar con atención la historia épica de la muerte de los primeros mártires, sin duda que tienen algo que decimos hoy, aunque estemos llamados a vivirlo de una manera muy diferente.

1.5.1 Acoger nuestro legado en su totalidad

Lo primero a lo que se nos exhorta a lo largo de los siglos es a acoger todo nuestro legado. Nos gustaría entrar en relación con nuestros hermanos del islam de una manera pacífica y exenta de cualquier herida del pasado, en la línea del único Santo que defendió, con ocho siglos de antelación, un verdadero diálogo interreligioso basado en la gratuidad. A veces no entendemos que los musulmanes nos puedan identificar como un nuevo tipo de cruzados, cuando nos pueda parecer que, en los últimos veinte años, la violencia surja más bien del mundo musulmán. Aquí es donde el testimonio de los primeros mártires nos lleva de vuelta a la realidad en toda su complejidad. En el texto de la *Pasión* de los hermanos, con todo el carácter hagiográfico que tenga esta «leyenda»,¹⁷ parece que se invierten los papeles en relación a lo que nosotros imaginamos que es el diálogo y el encuentro en el mundo de hoy: las autoridades musulmanas actuaron de manera correcta, tratando de devolver por tres veces a los hermanos a territorio cristiano, dilatando los procedimientos con la esperanza de que unas buenas palizas fueran suficientes para calmar su ardor de anunciar y de dar su vida. Pero no contaban con el deseo de los hermanos de proclamar el Evangelio y de entregar sus vidas. De igual modo que a veces nos resulta difícil entender los movimientos de violencia y de repliegue por los que atraviesa el mundo del islam, en la *Leyenda* de los hermanos son los dirigentes musulmanes quienes no entienden nada de esta nueva modalidad de apostolado. Durante siglos habían convivido con laicos cristianos y clérigos, vivían tranquilamente con ellos, y ahora estos recién llegados entran en las mezquitas, blasfemando contra lo más querido para ellos... La incapacidad para comprender lo que nosotros experimentamos en la actualidad es la que sintieron los musulmanes en el siglo XIII.

A principios de la década de 1980, el gobierno de Argelia decidió no emplear a nuevas religiosas en los centros de salud, pues ya disponían de suficiente personal local formado. Pierre Claverie, por aquel entonces obispo de Orán, se reunió con el Ministro de Sanidad, expresando su preocupación por la situación de las religiosas que habían estado trabajando durante años como enfermeras: ¿serían despedidas sin

17 En el sentido latino y medieval de «lo que se debe leer».

más? El ministro le respondió diciendo: «por supuesto que no. Vamos a mantenerlas... ¡Somos humanos!». Los papeles que solemos habitualmente imaginar en nuestros esquemas mentales se vieron súbitamente cambiados. Sucede lo mismo cuando leemos estas dos *Leyendas*... La incomodidad que sentimos a la hora de acoger a los primeros mártires en realidad nos lleva a sentarnos de una manera justa en la mesa del encuentro. Nosotros nos descubrimos fundamentalmente pecadores, heridos e incomprensidos, al igual que puede también serlo nuestro hermano musulmán. Estamos llamados a reconocer la violencia que surge en nosotros cuando hablamos de nuestra fe sin que sea reconocida por el otro. ¡Cuántas palabras inocentes (desde nuestro punto de vista) en boca de nuestros mártires han podido herir al otro en lo profundo de lo más querido para ellos; y cómo podemos llegar a hacer lo mismo aún hoy en día!

1.5.2. Una invitación al testimonio y no al martirio. Pero ¿qué testimonio...?

Estos mártires proclaman asimismo que fueron ante todo unos evangelizadores, tal y como lo expresa claramente la última carta de los hermanos mártires de Ceuta a don Hugo, sacerdote de los genoveses: «finalmente, pudimos anunciar y confesar el nombre de Cristo ante el rey, este nombre sin el que no hay salvación segura, y pudimos demostrarlo por medio de razones ciertas en presencia de personas doctas, por medio de un intérprete». ¹⁸ No buscaban el martirio por sí mismo, sino que estaban dispuestos a asumir las consecuencias previsibles de su predicación explícita de Cristo. En este sentido, uno comprende la reacción de san Francisco, tal como la refiere Jordán de Giano en 1262:

Cuando fueron referidos al bienaventurado Francisco el martirio, la vida y la leyenda de los susodichos hermanos [mártires de Marrakech], al saber que los hermanos hacían la apología de ellos, y viendo que se gloriaban de su martirio, como era el más grande aborrecedor de sí mismo y desdeñaba la alabanza y la gloria de los hombres, rechazó tal leyenda y prohibió su lectura diciendo: «Que cada uno se gloríe de su propio martirio y no del de los demás». ¹⁹

Contrariamente a lo que se podría pensar, la noticia del martirio de los hermanos hizo que un buen número de franciscanos comprendieran que la vocación de los hermanos menores no está en la búsqueda del martirio a toda costa, sino en el

¹⁸ KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 22

¹⁹ Jordán de GIANO, *Crónica*, 8, en *Cronistas franciscanos primitivos y otros Documentos franciscanos del siglo XIII*, ed. por Saúl ZAMORANO (Santiago de Chile: Cefepal-Chile, 1981), 25-26.

testimonio (primer sentido que tiene la palabra «*martyria*»). Probablemente fuera esto lo que llevó a las autoridades de la Orden a introducir cambios en la legislación. En 1221, la Regla decía que «todo hermano que quiera ir entre sarracenos y otros infieles, vaya con la autorización de su ministro y siervo. Y el Ministro de la autorización y no se oponga, si ve que son idóneos para ser enviados». ²⁰ Se abría por tanto la puerta a los misioneros y los ministros debían intervenir solo para impedir el envío de los que no estaban preparados. En 1223, la redacción adquiere una dimensión negativa, muestra de las limitaciones impuestas a los candidatos: «y los ministros no concedan autorización para ir sino a los que vean que son idóneos para ser enviados». ²¹ Poco antes, y probablemente a raíz del encuentro de Francisco y el sultán, por un lado, y del martirio de los hermanos de Marrakech por otro, se inserta un párrafo dentro del capítulo de la Regla que trata de los hermanos enviados entre los sarracenos. Allí donde se hace referencia al martirio (aunque no se mencione la palabra), en los versículos 10 a 15 del capítulo 16 de la *Regula non Bullata* (Rnb), los estudiosos nos revelan que después de 1217-1219 se añadieron los siguientes versículos:

Y los hermanos que van, pueden vivir espiritualmente entre ellos de dos modos. Uno es, que no promuevan disputas ni controversias, sino que estén sometidos a toda humana criatura por Dios y confiesen que son cristianos. El otro modo es que, cuando vean que agrada a Dios, anuncien la palabra de Dios para que crean en Dios omnipotente, Padre e Hijo y Espíritu Santo, creador de todas las cosas, y en el Hijo, redentor y salvador, y para que se bauticen y hagan cristianos, porque, el que no nazca de nuevo del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios. Estas y otras cosas que agraden al Señor pueden decirles tanto a ellos como a los demás, porque dice el Señor en el Evangelio: «A todo aquel que me confiese delante de los hombres, también yo lo confesaré delante de mi Padre que está en el cielo»; y: «Si uno se avergüenza de mí y de mis palabras, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en su majestad, en la del Padre y la de los santos ángeles». ²²

Estas dos formas de evangelización se encuentran en los dos caminos escogidos respectivamente por Francisco en Damietta y por los hermanos en Marrakech. Los términos utilizados por los hermanos ante las distintas autoridades musulmanas son de hecho los mismos que Francisco utiliza para referirse al segundo modo misionero.

²⁰ Rnb 16,3-4. *Francisco y Clara...*, 163.

²¹ Rb 12,2. *Francisco y Clara...*, 191.

²² Rnb 16,5-9. *Francisco y Clara...*, 163-164.

El primer modo consiste en «estar sometidos a toda criatura humana por Dios»: esta sumisión es totalmente evangélica ya que es una cita de la *Primera Carta de san Pedro* (1P 2,13), pero que en las tierras del islam solo puede estar en consonancia con esta sumisión (*islam*) que se recuerda de manera continua al creyente y que uno encuentra en su forma más acabada en Jesús hijo de María. Los hermanos llamados a vivir de acuerdo con el primer modo misionero darán testimonio con su vida y sus actitudes, como hizo Jesús en Nazaret. El segundo modo, por su parte, incluye una dimensión de testimonio directo de Cristo y de la fe cristiana. Los mártires consideraban este testimonio como un deber, como un tesoro que no podemos conservar para nosotros mismos. Y en esto nos recuerdan el necesario carácter complementario entre el diálogo y el anuncio, y como uno no puede sustituir al otro.²³ Testimoniar a través de la vida a veces también consiste en dar testimonio explícito, no para convertir al otro, ya que sería apropiarse de él, sino porque, de manera misteriosa, el otro puede necesitar, en su propio camino junto a Dios, la Palabra que me ha sido dada. Sin embargo, esta palabra no es mía, del mismo modo que tampoco les pertenecía la palabra que tenían los sabios de Israel sobre el lugar de nacimiento del Mesías y que los magos necesitaban (Mt 2,6). Tenemos que dar testimonio, dejando al otro regresar «por otros caminos» (Mt 2,12).

El gran desafío misionero seguirá consistiendo, por tanto, para nosotros en la articulación entre estas dos modalidades, entre Damieta y Marrakech. Francisco de Asís plantea un criterio único para guiar nuestro discernimiento: «cuando vean que agrada a Dios».²⁴ Así nos recuerda la verdad suprema: lo esencial no es la felicidad y la salvación que deseo compartir con el otro, ni la verdad que pretendo defender, sino la voluntad de Dios para el hermano que se me ha confiado. Un misterio que pide silencio y oración, en el detalle del caso a caso...

1.5.3. Dar testimonio, pero de una manera que el otro entienda y comprenda

El objetivo, por tanto, de estos hermanos era el de testimoniar su fe y así lo hicieron hasta la entregar su vida. Sin embargo, este testimonio no parece que fuera comprendido: no era inteligible para sus interlocutores.

La primera razón de este rechazo puede venir de su desconocimiento de la lengua. A diferencia de los misioneros de 1217, los hermanos que fueron a Marruecos

23 PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO y CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, *Diálogo y anuncio: reflexiones sobre el diálogo interreligioso y el anuncio del Evangelio* (19 de mayo de 1991), <http://columbanird.org/systems/wp-content/uploads/2015/04/Dialogo-y-Anuncio.pdf>.

24 Rnb 16,7. *Francisco y Clara...*, 163.

conocían –al menos dos de ellos– los fundamentos del árabe. La lengua se consideraba por tanto un elemento esencial para dar testimonio en medio de un pueblo (e incluso para poder sobrevivir allí). Pero uno puede preguntarse sobre el nivel de conocimiento de la lengua que emplearon para predicar en las plazas. ¿Qué es lo que pudo entender la gente?

Además, las palabras no bastan: ¡también hace falta conocer la cultura y el mundo del otro! Y los hermanos no eran conscientes de la novedad de su actitud en el mundo musulmán: no encajaban en ningún esquema previo, lo que explica la dificultad de los gobernantes para tomar una decisión sobre ellos. Como dirá a mediados del siglo xx Fr. Jean-Mohammed Abd el-Jalil, es esencial que entremos en el contexto de lo que un musulmán espera de un discípulo de Jesús, hijo de María, según lo que lee en el Corán: «verás que los hombres más cercanos a los creyentes por la amistad son aquellos que dicen: “¡Sí, somos cristianos!” Porque entre ellos hay sacerdotes y monjes que no son orgullosos» (Corán 5,82). La ruptura es buena, pero debe tener lugar dentro de una cierta continuidad para que los oyentes la entiendan. «¡No habían estudiado la psicología de la conversión! Además, cuando se vio que esta forma de actuar era ineficaz e inapropiada, la remplazaron por una mejor.»²⁵

En segundo lugar, y a diferencia de todos los hermanos españoles que les seguirán a lo largo de los siglos, los mártires son italianos. Tienden por ello de manera natural a comportarse como habían visto hacer a Francisco de Asís en las ciudades de Umbría, predicando a las multitudes en las plazas, hablando como lo habrían hecho «a los descreídos a los que se habría tratado de volver a llevar con paso firme al seno de la Iglesia»,²⁶ buscando ganarse a los dirigentes para finalmente ganarse al pueblo. No sabían nada del contexto religioso musulmán y hablaban como lo hubieran hecho a los cristianos y a los herejes cátaros. No comprendieron hasta qué punto las elites se debatían entre su deseo de protegerlos para no perder la simpatía de las potencias europeas y su temor a las reacciones espontáneas de la población. Ellos cambiaron por completo todos los equilibrios sin siquiera darse cuenta. Resulta bastante sorprendente ver que, aparte del Beato Juan de Prado (cf. capítulo 2), ninguno de los hermanos españoles que seguirán a lo largo de los siglos sufrirá el martirio. Forjados por seiscientos años de presencia musulmana, los frailes de la península ibérica entendieron claramente lo que se podía decir y lo que se debía callar.²⁷

25 KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, XXVIII.

26 *Idem*.

27 Encontraremos a un hermano mártir en el siglo xvi en Fez, Andrés de Espoleto, martirizado el 9 de febrero de 1532 en una situación bastante similar a la de los primeros mártires: ¡también era italiano!

Por último, puede ser interesante volver al diálogo entre Otón y Abu Saïd, el notable a quien el sultán encargó la ejecución de los hermanos. Henry Koehler señala que «la respuesta de Otón había sido muy inteligente y su apologética basada en la Biblia era capaz al menos de picar la curiosidad del juez, [pero que] la última frase lo estropeó todo...»²⁸ Ahí fue donde atacó directamente a Mahoma, tratándolo como un mentiroso destinado al infierno. Este giro repentino del discurso no deja de sorprender, a menos que se trate de una recomposición del diálogo original, en el que al hermano le habría resultado imposible, como supone Fr. Ramón Lourido Díaz, «liberarse de la previsible e imperiosa exigencia de los musulmanes estupefactos, que les pidieron que tomaran una postura sobre la verdadera o falsa naturaleza religiosa de su Profeta Mahoma.»²⁹ Esta pregunta resulta inevitable en el encuentro con nuestros hermanos del islam: «Nosotros aceptamos a todos los profetas. Y tú, ¿qué dices del nuestro?» Esto nos obliga no solo a referirnos a elementos conocidos por el otro para poder entrar en relación con él, no simplemente a adaptarnos a su forma de pensar y de comportarse en la sociedad, sino fundamentalmente, a integrarlo en nuestro universo religioso, a dar un espacio en el misterio de Dios a aquello que le resulta más querido, a su fe. Los hermanos, al parecer, solo tenían un tipo de respuesta: decir no. El encuentro no podía por tanto tener lugar...

1.5.4. Testigos en medio de un encuentro malogrado

La historia de los hermanos menores en Marruecos comienza por tanto con un encuentro fracasado. Dos grupos de hermanos salieron de su mundo para ir al encuentro del otro con el deseo de compartir el motivo de su existencia. Sin embargo, al no comprender el mundo al que se enfrentaban y, en cierto modo, al no salir realmente de ellos mismos, al no haberse tomado el tiempo de convivir con los otros y entablar con ellos relaciones de amistad, al no haber sabido hacerles ver el amor que sentían por ellos (los mártires afirmaban que habían «venido a predicaros a vosotros a quienes amamos por causa de Dios»), su palabra pareció tan solo una provocación que se debía silenciar lo antes posible. Efectivamente, ellos han sido testigos (mártires), pero sin que su testimonio fuera comprendido y menos aún recibido.

Al tiempo que se nos insta a una entrega total al otro y a un discernimiento sobre el testimonio que estamos llamados a dar de Cristo, hoy se nos plantea la cuestión de los medios que debemos utilizar para la inculturación en nuestro camino hacia el otro, para comprenderlo y reservarle un lugar en nuestro universo religioso, que no sea un simple «no»...

²⁸ KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 14.

²⁹ LOURIDO, «L'Église au Maroc», 89.

2. EL BEATO FR. FR. JUAN DE PRADO Y FR. JULIÁN. ATENCIÓN A LOS CAUTIVOS

2.1. Contexto del primer tercio del siglo XVI

Con el impulso dado por los primeros mártires, el papa Honorio III hizo un llamamiento a toda la Iglesia a la misión entre los sarracenos, solicitando dos misioneros por cada diócesis. A continuación, vino la estructuración del Magreb en torno a dos obispados encomendados a los dominicos y a los franciscanos, incluyendo uno de ellos el sur de la península ibérica y el otro el actual Marruecos. Por medio de los primeros obispos, asentados primero en Fez y luego en Marrakech, el papado estableció un canje de notas con los sultanes almohades, un signo de las esperanzas que Roma colocó en la apertura de Marruecos a la presencia cristiana. Sin embargo, este primer impulso se extinguió bastante rápido, debido a los conflictos internos en el país que trajeron sucesivamente al poder a las dinastías merinida y saadí, así como el hecho de que la Iglesia tuvo que volver a centrarse en sus propios problemas internos, particularmente en el transcurso del Gran Cisma de Occidente (1378-1417) de tal modo que no tenemos más datos de una presencia estable franciscana en Marruecos después de 1310, mientras que las milicias cristianas desaparecieron por completo a finales del siglo XIV.

A partir de este momento, la presencia cristiana en Marruecos se redujo básicamente a cautivos, víctimas de guerra o de los corsarios que operaban en el Mediterráneo y en el Atlántico. Sigue siendo difícil estimar el número de personas que llegaron a vivir durante este período en las cárceles marroquíes. Sí que sabemos que muchas órdenes religiosas intentaron en vano establecerse en Marruecos de manera estable para redimir cautivos en representación de su país de origen. Al no conseguirlo, obtenían salvoconductos para visitarlos e intentar lo verdaderamente imposible para poder liberarlos. Entre los cautivos también había sacerdotes y religiosos, que en la mayoría de los casos habían sido capturados en el mar; ellos contribuyeron a dar consuelo y apoyo moral a sus compañeros encarcelados en Salé, Marrakech o Fez. Los cronistas señalan cómo, tras la Batalla de los Tres Reyes (1578),³⁰ todos los ornamentos e instrumentos de la capilla del rey de Portugal fueron transferidos a la iglesia de Santa María de Marrakech, convirtiendo a este pobre edificio en «un Paraíso colocado en medio del infierno.»³¹

En lo que respecta a la geopolítica islamo-cristiana, hubo dos acontecimientos que influirían en el retorno de los franciscanos. El primero fue el establecimiento,

30 La batalla de los Tres Reyes tuvo lugar en las cercanías de Alcazarquivir (Ksar El-Kebir), poniendo fin al proyecto del rey de Portugal de invadir Marruecos.

31 KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 57.

desde el siglo xv, de fortalezas portuguesas en el litoral marroquí (Ceuta, Mazagán...). Como señala Ramón Lourido Díaz, «esta invasión de los cristianos no favorecería, sin lugar a dudas, una actitud conciliadora de los musulmanes marroquíes hacia todo lo que pudiera aparecer como un organismo de la Iglesia.»³² El segundo acontecimiento fue la expulsión de España en 1609 de los moriscos, esos musulmanes convertidos al cristianismo a principios del silo xvi. Refugiados en Marruecos, harán pagar cara a los frailes su expulsión de Andalucía.

Pero los siglos xvi y xvii también se caracterizaron por el «descubrimiento» del Nuevo Mundo. El establecimiento en estos territorios hizo revivir el espíritu misionero en la Iglesia y fue a lo largo de este siglo cuando tuvo un desarrollo sin precedentes la doctrina misionera, culminando en la fundación en Roma de la *Congregación de Propaganda Fide* en el año 1622. Asimismo, fue el tiempo de las reformas de las órdenes religiosas, siguiendo los pasos de los grandes santos reformadores y en respuesta a la Reforma protestante. Entre los franciscanos, se buscó de este modo volver a una observancia más estricta de la pobreza evangélica y de la oración. De este movimiento más amplio nació, en el sur de España, la provincia «descalza» (la ausencia de calzado mostraba la opción por una pobreza extrema) de San Diego de Andalucía en 1630.

2.2. Del martirio de Fr. Juan de Prado al servicio a los cautivos de Fr. Julián Pastor³³

2.2.1. Fr. Juan de Prado (1563-1631), mártir a los dos meses de llegar a Marruecos

Fr. Juan de Prado fue el primer ministro provincial de la nueva provincia reformada del sur de España. Él mismo deseaba partir como misionero hacia América, e intentó poner en práctica su proyecto una vez liberado de su cargo como provincial. Obligado a esperar un año hasta que zarpase un nuevo barco, su atención se centró en Marruecos, donde ya había enviado a dos hermanos en reconocimiento. Por entonces, se encontraba con él en el convento de Cádiz Fr. Matías de San Francisco, que regresaba de Japón y Filipinas. Ambos soñaban con cruzar el estrecho. Contra el parecer de sus superiores, consiguieron un salvoconducto del sultán para poder acompañar a la esposa de su médico y visitar a los cautivos en Marrakech en 1630.

³² LOURIDO, «L'Église au Maroc», 96.

³³ Nos remitimos fundamentalmente a los datos reunidos por KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 65-114. Dicho texto recoge la narración del martirio de Fr. Juan de Prado Escrito por el P. Matías de San Francisco, publicado en 1644 bajo el Título *El viaje espiritual*, así como los extractos de las cartas de Fr. Julián a sus superiores.

Tuvo que ceder la provincia y dejar partir a su primer provincial, con casi sesenta años de edad, el 27 de noviembre de 1630, acompañado por el P. Matías y un hermano laico, Fr. Ginés de Ocaña. Juan de Prado acababa de ser nombrado Prefecto Apostólico de las misiones de Marruecos por el papa Urbano VIII por un período de diez años.

Los hermanos llegaron a Mazagán donde permanecieron hasta el fin de la Cuaresma de 1631, a la espera de un nuevo salvoconducto del sultán que les permitiera ir a Marrakech. Al recibir la noticia de la muerte del sultán y de la subida al trono de Al-Oualid (1631-1636), decidieron partir pese a la resistencia del gobernador portugués. El 2 de abril, llegaron a las puertas de Marrakech, exhaustos y hambrientos. Al día siguiente se presentaron ante el nuevo sultán, que se negaba a respaldar la política pro-española de su predecesor, a quien había hecho asesinar. De modo que todo debía volver a hacerse y los tres hermanos esperaban que se les expidiera un nuevo salvoconducto que les permitiera poder regresar. Aprovecharon la ocasión para celebrar la Misa con los cautivos que vinieron en tropel buscando su apoyo espiritual. Cuando el sultán se enteró, los llamó de nuevo a su presencia el lunes 14 de abril de 1631. Había convocado también a algunos cristianos renegados³⁴ que hacían burla, ante los hermanos, de los ritos de la Santa Misa:

el corazón de Fr. Juan de Prado le saltó del pecho. Hasta este momento las palabras del anciano se habían caracterizado por la ponderación, la prudencia y la santidad sin que nada de lo que brotaba de sus labios pudiera ser considerado fanatismo u osada torpeza. Pero ahora, se trataba de lo más íntimo de su fe. Tomó la palabra. Lo hizo con tanta fuerza y valentía que los renegados asombrados se batieron en retirada. El soberano, sorprendido y quizá al mismo tiempo algo avergonzado de que quedaran al descubierto sus artimañas, se apresuró a enviarlos a la cárcel.³⁵

Los tres hermanos fueron condenados a fabricar pólvora. Los otros cautivos los apoyaban en la tarea y la argamasa que utilizaban se convertía en el altar sobre el cual celebraban la Eucaristía para sus compañeros de infortunio durante un mes. El sultán los llamó a su presencia por tercera vez para tenderles una trampa llevándolos a las cuestiones religiosas, pidiéndoles que confesaran cuál les parecía la mejor norma religiosa a seguir. Al manifestar su aversión a la ley islámica, fueron flagelados y, tras un último encuentro con el soberano, Fr. Juan de Prado fue martirizado por el propio sultán con latigazos y flechas. Llevado a la hoguera inconsciente, el anciano se

³⁴ Cristianos convertidos al islam.

³⁵ KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 77.

enderezó, se arrodilló y comenzó a predicar la fe de Cristo con los brazos levantados al cielo. En ese momento, le aplastaron la cabeza. El anciano hermano falleció el 24 de mayo de 1631, sufriendo un martirio que no había buscado hasta el momento en que se sintió atacado en lo más profundo de su fe y donde había tenido que reaccionar para no perder su alma. Fue uno de esos innumerables mártires de la violencia gratuita de un soberano que, cinco años más tarde, moriría a manos del mismo grupo de renegados que lo acompañaba. Fr. Juan de Prado no había pasado más de dos meses en tierras marroquíes. Fue beatificado por el Papa Benedicto XIII en 1728.

2.2.2. Una misión pese a todo estabilizada (1631-1646)

El sultán dejó a salvo a los otros dos hermanos, que allí permanecieron viviendo con temor y en condiciones difíciles hasta la subida al trono del nuevo sultán Mohammed el-Sheikh Al-Sghir (1636-1654). Este, hijo de una renegada española, estaba mucho mejor dispuesto para reestablecer relaciones con España y pronto se mostró cercano y comprensivo para con los hermanos y su misión durante la mayor parte de su reinado. El sultán esperaba, gracias a los misioneros, poder obtener el apoyo de la Corona española con el fin de reforzar su frágil posición frente a las diversas amenazas internas que sacudían la dinastía saadí. De este modo, por *Dahir* (Decreto del sultán) con fecha de 15 de septiembre de 1637, cedió a perpetuidad a los hermanos menores de Andalucía la iglesia de la Sagène (del árabe *siġn*, prisión), el cementerio cristiano y los terrenos del convento.³⁶ Tan pronto como la situación mejoró, Fr. Matías envió a España a Fr. Ginés a descansar. Permaneció así solo hasta la llegada, en el verano de 1637, de una embajada española dirigida por el fraile menor Nicolás de Velasco, que fundó oficialmente la Misión católica franciscana en Marrakech, nombrando al P. Matías prefecto apostólico del país. Su llegada no solo mostró el apoyo que el rey de España había prometido al nuevo sultán, sino también el impulso que el martirio del Beato Fr. Juan de Prado había podido suscitar en su provincia. Más de veinticinco hermanos se presentaron voluntarios a la misión. De todos ellos, cuatro fueron aceptados, y solo uno, Fr. Julián Pastor, permanecería efectivamente en Marrakech.

Fr. Julián había entrado en la Orden unos meses antes de la partida de los otros tres hermanos a Marruecos. Aspiraba profundamente a unirse a esta misión donde llegaría muy joven (con tan solo siete años de profesión), y donde permanecería diecinueve años antes de terminar sus días en España. No podemos imaginar la gran diferencia entre ambos hermanos, Fr. Juan de Prado, este noble anciano segado

36 Simeón Czesław STACHERA, *Franciscanos y Sultanes en Marruecos, Relaciones entre el poder (al-Sultán) y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores* (Granada: Facultad de Teología de Granada, 2013), 136.

desde su llegada, y Fr. Julián Pastor que, en secreto, sin que la mayoría de los historiadores lo constaten, llevó, solo o con uno o dos hermanos, la misión con los cautivos y la población de Marrakech. Aún más que el Padre Matías, que regresó pronto a España como embajador del sultán ante el Rey, el Padre Julián personificó lo que fue la misión de los hermanos en medio de los prisioneros de 1631 a 1668.

2.2.3. *La vida cotidiana de la misión dentro de la prisión*

Para ayudarnos a comprender mejor cómo era su vida dentro de la cárcel de Marrakech, Fr. Henry Koehler nos dice:

La antigua iglesia, que había sido testigo de generaciones de mártires y que estaba pavimentada con sus tumbas, tenía forma de cruz. El presbiterio estaba separado de la nave por una verja de madera labrada. Los brazos del transepto daban paso a la derecha a la pila bautismal y a la izquierda al coro de los religiosos y la sacristía. Se accedía al coro por una escalera decorada con *zélijs*³⁷ de muchos colores, la tribuna estaba pintada con tanto arte y de colores tan vivos que era suficiente muy poca ornamentación para convertirla en una magnífica Capilla para la reserva del Jueves Santo. Una puerta daba acceso del coro al dormitorio, compuesto de cinco habitaciones pequeñas. El piso inferior de la vivienda constaba de una cocina, un refectorio estrecho y se preparó un locutorio para los invitados marroquíes distinguidos. En esta cárcel, donde los edificios no eran más que graneros abovedados, no hay que imaginar el convento y la iglesia de Marrakech comountuosas o cómodas construcciones. Un testigo ocular, que había sido huésped de los frailes, escribió en 1646 que todo aquello era bueno para la gente que vivía allí con el único deseo de sufrir y buscar el martirio.³⁸

Aquellos dos o tres hermanos allí destinados vivieron prácticamente sin salir del convento, y «cuando salían, lo hacían con tanta modestia que los nativos los llamaban los *morabitos ciegos*». ³⁹ Los cautivos realizaban duros trabajos fuera, mientras que los hermanos permanecían solos en la prisión con los mutilados y ancianos. Su horario permanecía invariable cada día:

el canto del muecín desde lo alto de la *Kutubia* o la mezquita de la *Kasbah*, marcaba las horas de la oración litúrgica. Comenzaba a medianoche, por el oficio de

³⁷ Mosaico de barro.

³⁸ KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 86.

³⁹ *Idem*.

Maitines. Antes del amanecer, los religiosos estaban ya en la iglesia para recitar Prima y hacer una hora de oración, después uno de ellos salía, agitando una campanita, invitando a los cautivos a asistir a Misa. La mayoría de ellos asistían antes de comenzar su trabajo. Sobre las diez de la mañana, se recitaba la salmodia de Tercia y Sexta, que a veces se alargaba hasta la una la tarde, hora de Nona. Seguía a este largo oficio media hora de oración, precedida por una lectura espiritual. Hacia el atardecer, la llamada de la mezquita los llevaba de vuelta al coro para cantar Vísperas, después uno de los religiosos daba una meditación sobre moral o Sagrada Escritura que, tres veces a la semana, era reemplazada por un estudio exhaustivo del árabe. Cuando el crepúsculo traía a los cautivos de vuelta a su prisión, los religiosos se reunían para recitar el oficio de Completas, y seguidamente se ocupaban del cuidado espiritual de su cansado rebaño. Esto lo hacían con oraciones, sermones, ceremonias, hasta alrededor de las nueve de la noche. Luego, después de las sangrientas disciplinas de su Regla, se acostaban sobre su camastro para retomar al día siguiente su vida penitente y caritativa.⁴⁰

De este modo los hermanos llevaban una vida reclusa, muy parecida a la de los cartujos, mientras se dedicaban totalmente al cuidado espiritual de los cautivos, cuyo destino compartían. Para estos, la dimensión espiritual adquiría una importancia única ya que representaba, por un lado, su única esperanza de escapar de su condición humillante y, por el otro, porque las celebraciones litúrgicas les recordaban su país de origen y su familia. Toda la vida litúrgica se desarrollaba con el fin de sostenerlos, con procesiones públicas, especialmente en las fiestas y los domingos. Cuatro cofradías (del Santísimo Sacramento, del Rosario, de la Misericordia y una Tercera Orden Franciscana) se organizaron entre los prisioneros que no podían financiar con nada la vida de su iglesia. La cofradía de la Misericordia llegó a contribuir a la apertura de un pequeño hospital, que tenía de seis a ocho camas, y que tanto deseaban tener los hermanos.

Esta vida austera e interior no impedía a los hermanos entrar en contacto con la sociedad marroquí. Algunos musulmanes acudían a las procesiones y celebraciones, otros simplemente para discutir con ellos, lo que había justificado la creación de un locutorio. Los hermanos se esforzaron por aprender árabe, lo que facilitó el contacto. Esto condujo a unas veinte conversiones de musulmanes (que fueron enviados con una carta de recomendación a territorio cristiano para ser bautizados), a un acompañamiento discreto de algunos renegados e incluso al mantenimiento de relaciones epistolares con mujeres cristianas españolas que formaban parte del harén del sultán.

40 *Ibidem*, 87.

2.2.4. Cuando aparecen nubarrones (1647-1653)

En 1647, la situación de la misión parecía haberse estabilizado: las relaciones con el sultán eran excelentes, habían llegado nuevos hermanos (ya serán cinco), y su ministerio, tanto entre los cristianos cautivos como entre la población musulmana, estaba dando fruto.

En ese momento, el país entró en un período de seis años de escasez de víveres a causa de las malas cosechas y de los disturbios que sacudieron al país. Una quinta parte de la población de Marrakech abandonó la ciudad donde tan solo quedaron treinta cautivos. Los hermanos se dedicaron entonces a cuidar a la población autóctona y «lo hicieron con tanta generosidad y delicadeza, que se les adhirieron un buen número de personas del lugar, su ministerio dio sus frutos.»⁴¹ Fr. Julián señaló entonces en una de sus cartas que la gente «no solo cambiaba de lugar para escapar del hambre, sino incluso de religión pidiendo ser cristianos.»⁴² Muchas de estas conversiones no duraron mucho, siendo simplemente el resultado de condiciones materiales difíciles. El mismo Fr. Julián hacía alusión unos años más tarde a «aquel cristiano que los hermanos tenían como modelo de conversión y de crecimiento espiritual, y que ya sabrá su reverencia, cómo llegando a tierras cristianas, se hizo judío.»⁴³

La conversión de un anciano merece sin embargo ser contada:

A principios de junio de 1652, un anciano se presentó ante Fr. Francisco de las Llagas, portero del convento, y le pidió una recomendación escrita para recibir el bautismo en la tierra cristiana. El hermano, sorprendido por la petición, se apresuró a advertir a Fr. Pedro de Alcántara, quien interrogó al marroquí. Él dijo que había sido testigo de cómo los religiosos daban de comer diariamente en la puerta del convento y que, impresionado por esta idea de que la caridad de los cristianos llegaba hasta alimentar a los que deberían considerar como enemigos, le parecía obvio que la verdad estaba allí. El superior, que era un hombre prudente y temiendo que fuese una trampa, envió de vuelta al hombre con muchos cumplidos y promesas. No tardó mucho tiempo en regresar, pero esta vez feliz, diciendo que la Virgen María le había mandado bautizarse. Podemos imaginar el asombro de los religiosos, quienes transcribieron al pie de la letra y enviaron a los archivos de la provincia –donde todavía se podían leer en 1708–, el relato de tres visiones con las que fue agraciado, con pocos días de diferencia, aquel neófito de pelo blanco. Visiones (...) cuyo significado profundo atrajo irresistiblemente el alma a la fe: el

⁴¹ *Ibidem*, 100.

⁴² *Ibidem*, 101.

⁴³ *Ibidem*, 107. Los conversos eran, de hecho, originalmente musulmanes o judíos

cielo, el infierno, Cristo y su Cruz, la procesión de cinco hermanos misteriosos, llevando ramos de palma, guiándolo de la mano a esta capilla donde nunca antes había entrado y que luego reconoció. ¿Podría esta alma marroquí, preparada por el propio cielo de una manera tan prodigiosa, ser rechazada? Los religiosos pensaron que no. El anciano fue instruido y bautizado solemnemente, pero a puerta cerrada en la iglesia de la Sagène. Francisco de Santa María –ese fue su nombre de bautismo– se convirtió en el más admirable fiel de la parroquia de los prisioneros. La comunión casi diaria era para él una fiesta y, para crecer en su ardor hacia la perfección cristiana, ingresó en la Tercera Orden de san Francisco. Hizo falta un verdadero y continuo milagro para que esta conversión no se hiciera pública. (...) Abrumado por las dolencias, falleció piadosamente diez meses después, y su hijo acudió llorando a traer a los hermanos, que no habían podido atenderle en el último momento, la pequeña cruz de su padre y a contarles las supremas palabras con las que el santo moribundo afirmaba su fe inquebrantable.⁴⁴

Más allá de las conversiones, hemos visto que muchos musulmanes gustaban de venir a hablar de religión con los hermanos. Uno de ellos, un morisco⁴⁵ que se convirtió en su profesor de árabe, se había hecho amigo de Fr. Pedro de Alcántara, su mejor alumno. En una ocasión le entregó un pequeño tratado teológico para mostrarle la innegable superioridad del islam sobre el cristianismo. Siguiendo el consejo del sabio Fr. Julián, el hermano se contentó con dar una respuesta escrita sobria pero suficientemente detallada, para que no pudiera ser utilizada por otros, fuera del contexto de este intercambio epistolar, como prueba de que los hermanos intentaban erradicar el islam del seno de la sociedad marroquí. El sultán eventualmente puso el documento en su contexto (el de la respuesta a las objeciones hechas por un musulmán), dando razón a los hermanos por haberse tomado el tiempo de responder, pero prohibiendo a cualquier musulmán ir y discutir sobre religión con los misioneros. Se cerraba pues irremediabilmente una puerta en las relaciones con la población del país.

Sin embargo, el elemento que causó la caída de los hermanos vino del exterior y no tuvo ninguna relación con su comportamiento con los cristianos o con los marroquíes. Desde su llegada al poder, el sultán Mohammed el-Sheikh el-Sghir esperaba un apoyo efectivo de España. Las embajadas, sostenidas o acompañadas

⁴⁴ *Ibidem*, 100-101.

⁴⁵ Los moriscos eran musulmanes españoles, convertidos de manera más o menos superficial al cristianismo durante las campañas de conversión llevadas a cabo desde finales del siglo xv hasta su expulsión definitiva de España en 1526. Sus descendientes fueron expulsados de España a principios del siglo siguiente. Al llegar a las costas del norte de África sin pertenecer a una cultura lucharon para encontrar su lugar en la sociedad.

por los misioneros, se sucedían y, cuando terminaban por volver a Marrakech, solo traían vagas promesas. El sultán terminó preguntándose si había tomado la decisión correcta, y si no habría tenido que responder positivamente a los avances de Inglaterra. Sus dudas y su enojo recayeron entonces sobre los hermanos que habían participado en las negociaciones con España.⁴⁶

2.2.5. Cuando estalla la tormenta (1653-1658)

En primer lugar, en 1653 se prohibió a los hermanos dejar la prisión para visitar a los prisioneros recluidos en otros barrios. De modo que tuvieron que disfrazarse de renegados para ir y dar los últimos sacramentos a los moribundos. Luego, durante el verano, el sultán pidió a los hermanos pagar una suma exorbitante (1200 onzas de oro) como compensación por la fuga de un esclavo cristiano. Los misioneros tuvieron que vender todos los bienes de la iglesia y pedir prestado dinero a los propios prisioneros y comerciantes. Finalmente, tanto la casa como la iglesia fueron saqueadas y los hermanos fueron apaleados.

Dadas las nuevas condiciones para el ejercicio de la misión y el pequeño número de cautivos que seguían viviendo en Marrakech (una treintena), los tres hermanos reanudaron su camino de regreso a España, dejando a Fr. Julián con otro hermano. Ambos vivieron un año acuciados por las demandas de los prisioneros y por las solicitudes de sus acreedores. Desengañado, Fr. Julián escribió: «¡no es tanto morir por la fe como morir a grito de dame dinero de inmediato!» No aguantaba verse tan despreciado, pero se abandonó en la fe: «si es por el servicio de Dios que debo morir, que se haga su voluntad, ofrezco mi vida por su amor y por estas pobres almas».⁴⁷

Finalmente, la corte de España y la provincia de San Diego pagaron a los deudores y enviaron a unos cuantos nuevos hermanos en abril de 1654, pero nada volvió a ser igual para aquella misión de Marrakech.⁴⁸ En 1660, el sucesor de Mohammed el-Sheikh el-Sghir decidió destruir aquella prisión que estaba demasiado cerca de su palacio y podría ser una amenaza en caso de guerra. Los hermanos tuvieron que instalarse en el *Mellah*,⁴⁹ al desaparecer la antigua iglesia de las Milicias y los cautivos. Con el final del reinado de la dinastía *saadí* como telón de fondo, los problemas se intensificaron: la casa y la nueva capilla de los hermanos fueron saqueadas y

46 El P. Julián escribía así a su Superior: «La fuga de los cristianos fue la ocasión, no la causa. Nos castigaron por la bolsa del dinero. Acabándose el dinero, se acabó la conversión de los que venían a comer». KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 101.

47 *Ibidem*, 106.

48 Este fue, sin duda, el período (alrededor de 1656) en el que Fr. Julián regresó a España, donde murió.

49 El barrio reservado normalmente para judíos en las ciudades marroquíes.

reconstruidas dos veces. En 1668, cayó el último de los sultanes *saadíes*. Con él, iba a llegar a su fin la presencia de los misioneros en Marrakech en 1672.

2.3. ¿Qué nos dicen hoy estos hermanos?

2.3.1. *Presencia y servicio a los presos*

La presencia de los hermanos menores junto a los prisioneros se ha prolongado hasta nuestros días en suelo marroquí. Con los mismos pobres medios, los hermanos, así como otros religiosos y sacerdotes, están presentes entre los prisioneros cristianos retenidos por la justicia del país. Como en la época de la prisión de Marrakech, asumen la ayuda humanitaria a personas que carecen totalmente del apoyo de su familia y amigos, suministrando medicinas allí donde en otro tiempo abrían un pequeño hospital, haciendo de enlace con sus familias para el envío de dinero allí donde en otro tiempo los hermanos negociaban su «redención» (su compra). Pero su misión no se detiene ahí. Se les pide, sobre todo, responder a la profunda búsqueda espiritual de los prisioneros. Para estos, encarcelados varios años lejos de su casa, la fe aparece como la única fuente de esperanza en un mundo penitenciario y marroquí que no llegan a entender. También resuenan en ellos todos los momentos felices de la vida que vivieron en su país. Basta con ver con qué fuerza cantan los antiguos cantos de su niñez o el recogimiento que se muestra en las eucaristías que se celebran dentro de los muros de la prisión. Detrás de las rejas, tanto en la prisión del siglo XVII como en las de hoy, la fe se convierte en un elemento esencial. Sería probablemente vano acompañar en el camino del arrepentimiento a estas personas que, en su mayor parte, fueron encarcelados por tráfico de drogas. Como en el pasado, es la Iglesia, fuente de esperanza en medio de la noche, la que viene al encuentro de estos prisioneros con las palabras de Cristo, «¡estaba en la cárcel y me visitaste!» (Mt 25,36).

Este servicio ofrecido a los cristianos prisioneros no deja de tener un impacto en los musulmanes que los rodean. Al llegar a una prisión hace unos años, pedí poder entrevistarme con los prisioneros cristianos africanos. Por descuido, un guardia me trajo a un subsahariano musulmán. Volviendo a llevárselo al ver la ficha del prisionero, me espetó: «te hubiera gustado poder verlo. Para eso estáis aquí, ¿no? Para convertirnos...» Unos meses más tarde, el mismo guardia que me veía regresar regularmente, me dijo aparte: «sabes, es hermoso lo que hacéis los cristianos. Visitáis a vuestros hermanos en prisión. Tal vez los musulmanes deberíamos hacer lo mismo...» En el islam, el castigo civil a menudo viene acompañado de una condena religiosa. Recordar la primacía de la misericordia por nuestra simple actuación anima humildemente al otro a abrirse a esta misericordia de Dios, en la que cree en grado sumo.

2.3.2. *Hablar de religión con nuestros hermanos del islam*

El ejemplo de los hermanos de Marrakech nos muestra que el contacto prolongado con los musulmanes conduce inevitablemente a preguntas y discusiones religiosas. Estos contactos suelen ser bastante difíciles. De hecho, tras una curiosidad inicial (asistir a una celebración, conocer las horas de oración, saber cómo ayudarnos), se suele pasar rápidamente a una apologética defensiva bien consolidada (¿Cómo puedes creer en tres dioses? ¿Cómo se puede llegar a pensar que Dios Todopoderoso puede mezclarse con la humanidad? ¿Cómo un profeta de Dios como Jesús podría fracasar y morir en una cruz?). El quid de la cuestión radica en que cristianos y musulmanes utilizamos los mismos términos sin darles el mismo significado, el mismo contenido. «Profeta», «Libro», «Revelación», «Hijo de Dios»: son todas palabras con trampa, porque islam y cristianismo emplean un patrimonio común, pero dispuesto en una lógica muy diferente. Por lo tanto, para poder dialogar, es necesario reinventar un vocabulario común a través de la convivencia... y eso lleva su tiempo, se va fraguando en experiencias compartidas y en un verdadero respeto recíproco. Recuerdo una mujer, miembro de una asociación musulmana muy comprometida con los hermanos, que se había enfadado al ver cómo algunas mujeres marroquíes se beneficiaban de la ayuda de las hermanas mientras se burlaban de ellas. Le repliqué que era normal, que ser malinterpretados era parte de nuestro ADN como cristianos, que nuestra vida debía tomar la forma de la Cruz (don sin retorno y sin medida). Fue para ella un descubrimiento: la Cruz no era solo un acontecimiento de hace 2000 años en la que su fe le prohibía creer, sino una forma de amar hasta el extremo a la que ella podía adherirse y en que ella podía cumplir en el otro.

Aparte de este conocimiento mutuo en el tiempo, es menester respetar aquel consejo que dio Fr. Julián a Fr. Pedro, y que correspondía exactamente a la actitud del Beato Fr. Juan de Prado: «no preocuparse por las necesidades que se puedan oír, ni por entrar en discusiones con los musulmanes, pero si los jueces o el sultán viniesen a atacar directamente nuestra creencia, tener que defenderla hasta la muerte.»⁵⁰ Un diálogo de sordos no aportaría nada fructífero, al revés, solo imprudencias tomadas fuera de contexto que perjudicarían a todos. El silencio y la paciencia son mejores predicadores que nuestro razonamiento teológico. Recuerdo, de hecho, a un joven que vino a tratar de convertirme y explicar lo absurdo de mis creencias. Ese día, probablemente inspirado por el Espíritu Santo, escuché tranquilamente sin decir nada. Cuando terminó su discurso me dijo: «hay una cosa que me molesta... Me habían dicho que los cristianos eran malos, que

⁵⁰ *Ibidem*, 101.

trataban de convertirnos por todos los medios. Y tú, desde hace una hora, me escuchas tranquilamente y me respetas. Eso me cuestiona». Mi silencio de entonces había sido sin duda elocuente, mostrando una acogida, un respeto que era como una piedra de toque que desequilibró su razonamiento cerrado.

Aun así, en algunos casos la palabra sigue siendo necesaria. Fr. Julián habla del sultán y de los jueces en referencia al Evangelio, pero algunas veces el imperativo se hace interior. Así, un día en la prisión un guardia intentó demostrarme, una vez más, que era una blasfemia pretender que Dios era capaz de encarnarse. Que eso no respetaba la divinidad. Sin poder aguantar más, exploté y aún recuerdo las palabras en árabe que vinieron a mí: «¡si Dios no se hubiera hecho hombre, si no hubiera abandonado su cielo, yo no estaría aquí, no habría dejado mi mundo, mi tierra para venir hasta vuestra tierra!» Estas palabras hicieron callar a mi interlocutor que sintió que este dogma de fe tenía un significado existencial para mí, un sentido que él tenía que respetar en nombre de nuestra relación. Pero, más importante aún, descubrí hasta qué punto este dogma de la Encarnación se había convertido en fundamental para mi vida: sin ella nada era igual. Como escribió Pierre Claverie, obispo mártir de Orán, en 1996: «los cuestionamientos y los rechazos de los musulmanes nos obligan a devolver a estas palabras su sentido fundamental en nuestra vida y a no conformarnos simplemente con fórmulas».⁵¹ La provocación del otro se convierte así en una «oportunidad divina» reveladora del camino de Dios en nosotros.

2.3.3. Conversiones, «divina sorpresa»⁵²

La historia de la misión franciscana en Marrakech nos muestra dos tipos de conversiones: algunas parecen más motivadas por el hambre y la esperanza de una vida mejor fuera de Marruecos que por un camino fundamentalmente espiritual. Otras, como la de este anciano que hemos narrado, llevan todas las marcas de la presencia divina: el reconocimiento de la verdad en el bien realizado («alimentar a los que deberían considerar como enemigos»), la paciencia ante el rechazo, la acción directa de Dios (reconocida aquí a través de tres apariciones de la Virgen), la fidelidad hasta el final en la práctica (en particular sacramental) sin obtener ninguna ventaja a cambio, la elección de no partir y permanecer en el seno de su pueblo, incluso en secreto. En este segundo caso, la posición de los hermanos es clara y digna de los Hechos de los apóstoles (Hch 10,47): «¿Podría esta alma marroquí, preparada por el propio cielo de una manera tan prodigiosa, ser rechazada?»

51 Pierre CLAVERIE, *Humanité plurielle* (París: Cerf, 2008), 94.

52 Paul DESFARGES, *Une Eglise dans la mangeoire*, Lettre pastorale Noël 2012.

En una sociedad en la que aún no se reconoce la libertad de conciencia (ni de manera institucional ni, aún menos, a nivel de mentalidades), los hermanos de la misión de Marrakech parecen, por tanto, llamarnos a la prudencia, conocedores de los vaivenes que pudieron ver en los conversos. Sin embargo, también nos recuerdan nuestro deber de acompañar a aquellos a los que Cristo se revela directamente, forzando los caminos ordinarios, aunque pueda asustarnos o perturbar nuestros esquemas teológicos y nuestros planteamientos sobre el diálogo. Cuando Dios se hace sorpresa, solo nos queda darle la bienvenida a través del hermano que Él nos envía, abriendo nuevos caminos, manteniéndonos atentos a sus voces siempre inéditas...

2.3.4. O la misión está anclada en la contemplación, o no será tal

Los hermanos que llegaron a Marruecos en el siglo XVII venían de una provincia recientemente creada, fruto de un deseo de retorno a una mayor austeridad de vida, a una mayor pobreza y a una mayor oración. La vida en la prisión de Marrakech habría podido parecer en las antípodas de este impulso de vuelta a los orígenes que por lo general daba prioridad a los conventos retirados y a los eremitorios. La Divina Providencia y las opciones de los hermanos, les permitieron sin embargo mantener intacto e incluso amplificar la llamada al regreso a los orígenes que era propia de su forma de vida. De hecho, los hermanos vivían como monjes durante el día, cuando los cautivos estaban trabajando fuera, y los servían (material y espiritualmente) durante las tardes y en la madrugada.

Su vida compartida con los prisioneros, literalmente perdida entre ellos en la prisión, solo podía tomar sentido en esta dimensión orante de su existencia. Cómo aguantar si no tanto tiempo cuando te pasas el día curando a los heridos o, como le sucedió a Fr. Julián, recibiendo reclamaciones de dinero. Algunos dirían que para eso uno tendría que ser un santo. Un provincial recordó así un día a un hermano que, para vivir como un fraile en esta tierra marroquí, tenía que ser un místico. Fundamentalmente tenía razón. Sin esta dimensión que permite ver más allá de lo invisible (Hb 11,27), el misionero no puede durar mucho tiempo llevando a cabo tareas en apariencia puramente materiales (asistencia, cuidado o enseñanza), y sin ver ningún fruto. Sin una vida prácticamente contemplativa, la convivencia se agrieta inexorablemente y se transforma en una acción humanitaria hecha por nuestro propio esfuerzo. Fr. Julián y los hermanos que lo acompañaron supieron discernir la importancia de esta vida interior para poder cumplir con su misión y mantener la fidelidad. Ahí estaba su fuerza evangélica.

3. FR. DIEGO DE LOS ÁNGELES. EL GRAN AMIGO DEL TEMIBLE SULTÁN MOULAY ISMAIL

3.1. Moulay Ismail y la llegada de los franciscanos a Mequinez

Expulsados de Marrakech y autorizados a instalarse en Fez, los hermanos Alonso de la Concepción y Luis de San Agustín llegaron a la capital del norte el 2 de julio de 1672. Allí vivieron, en un cuarto de ocho metros por tres en medio de la gran prisión, hasta que se les unieron dos nuevos hermanos en 1674 y el sultán decidió transferir a todos sus cautivos a Mequinez, su nueva capital.

Una vez decretado por Moulay Ismail que los cautivos de guerra y piratería fueran ahora de su propiedad personal, fueron todos enviados a Mequinez. En 1672 eran ya 1200 y alcanzaron el número récord de 3000 después de la toma de Larache en 1689. Nunca se había visto semejante concentración de prisioneros y tal organización. Se trataba de aprovechar al máximo esta mano de obra gratuita para construir el nuevo palacio del sultán y construir unas murallas aptas para defender la ciudad ante cualquier posible ataque externo.⁵³ Esta concentración de cautivos dio lugar a numerosas misiones de «redención» organizadas por órdenes religiosas como los Trinitarios, organizadas en nombre de los Estados de origen de los prisioneros (España, Portugal, Francia e Inglaterra principalmente) con el fin de redimir a los cautivos a través del intercambio de prisioneros marroquíes detenidos en el extranjero y/o con el pago de un rescate. Estos rescates estuvieron en el centro de la diplomacia del sultán Moulay Ismail, que se mostraba particularmente duro (como constataron muy a su pesar muchos embajadores extranjeros). Como resultado de estas redenciones, el número de cautivos no llegaba a más de 800 en el año 1708. Este número se mantuvo globalmente cercano a los 600 hasta entrada la década de 1760, ya que muchos de los cautivos liberados eran rápidamente reemplazados por nuevas capturas en el mar. A partir de entonces, solo encontramos algunos casos aislados, hasta que en 1816 el sultán liberó a los últimos cautivos cristianos.

Es la personalidad sorprendente y plural del sultán Moulay Ismail la que sobresalió en esta nueva página de la historia de los franciscanos en Marruecos. «Caudillo militar, movido por el poderoso deseo de realizar la unificación de su país, después de generaciones de sultanes incapaces de lograrlo, organizó este inmenso Imperio y prácticamente creó la nación marroquí»,⁵⁴ resume Henry Koehler. Este monarca, el segundo de la dinastía *alaouita*, puso toda su energía e inteligencia, a lo largo de sus 55 años de reinado (1672-1727), al servicio de un único proyecto: la restauración de la integridad de Marruecos (recuperando progresivamente todas las plazas fuer-

⁵³ La ciudad imperial llegaría a contar con más de 43 kilómetros de murallas.

⁵⁴ KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 135.

tes extranjeras, con la excepción de Ceuta, Mazagán y Melilla) y su organización. Como brazo armado, formó el famoso ejército negro, primer ejército oficial y permanente de la historia de Marruecos, que garantizaba la seguridad y la paz en todo el país, antes de convertirse, tras su muerte, en la causa principal de su inestabilidad endémica. A la figura del guerrero, se unió la del administrador, de constructor de ciudades, de hombre con visión política. Sin embargo, y es aquí donde el monarca se volvía desconcertante para quien le conocía, a sus cualidades de estadista se añadían una violencia y una crueldad dignas de un jefe de banda⁵⁵ y un estilo de gobierno muy «burgués», tal y como lo califica Henry Koehler.⁵⁶ Dirigía su imperio como si fuera su propiedad personal, una propiedad que pretendía hacer fructificar al máximo, interviniendo directamente tanto para castigar a un trabajador perezoso como a un capataz más preocupado por sus propios intereses que por los del sultán. Su figura parece por tanto sustraerse a todas las opiniones y a todas las estimaciones. En las crónicas de la época, puede verse tanto como una bestia sedienta de sangre,⁵⁷ como un teólogo iluminado, tanto como el «Rey Sol» de África como un usurero que vende a alto precio su capital de cautivos y dispuesto a cualquier engaño que le permitiera obtener alguno beneficio... Todo esto era cierto, y lo era paradójicamente al mismo tiempo. El vínculo que mantuvo con un franciscano durante casi quince años también nos muestra que había una parte de humanidad en este fundador de imperios...

Pero volvamos a la instalación de los franciscanos en Mequinez. Llegados en 1674 a Fez, fueron simplemente expulsados por el sultán en enero de 1677, a causa de la llegada de los Trinitarios que exigían al monarca la exclusividad de la redención de los cautivos. En 1684, se les permitió de nuevo servir a los prisioneros y, durante el verano de 1686, llegaron a Mequinez dos nuevos hermanos. Se establecieron en medio de los prisioneros en el terrible «matamoros»,⁵⁸ un sótano abovedado donde los cada vez más numerosos cautivos estaban hacinados miserablemente y sin aire. Fue allí donde construyeron hábilmente su primer convento, entre dos arcos, por encima del alcantarillado de la ciudad. Pronto se les unieron otros cuatro hermanos, pero el número de cautivos aumentó significativamente con la toma de Larache en 1689. Los cautivos estaban en tal situación de precariedad que se desencadenó una epidemia que afectó incluso a los frailes. Este asentamiento improvisado en el

55 Los archivos de los franciscanos señalan que 127 cautivos cristianos fueron ajusticiados a manos de él.

56 KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 138.

57 ¡Algunos autores del siglo XVIII sostienen la cifra de entre 20000 a 40000 personas muertas a manos de él!

58 «Matamoros», según el *Diccionario* de la RAE, significa «que se jacta de valiente» (N. del Trad.).

corazón del «matamoros» duró hasta que el sultán decidió, en 1693, integrar este espacio en las extensiones de su palacio. Los cautivos fueron entonces instalados en las laderas de la «*qawarda*» (el distrito de las rosas). Los hermanos pudieron adquirir tres casas allí y así construir su convento, un hospital y una iglesia de 600 plazas. Nació una pequeña «ciudad cristiana», uno de cuyos principales artífices fue Fr. Diego de los Ángeles, uno de los pocos supervivientes de la epidemia de 1689.

3.2. Fr. Diego de los Ángeles: cuando los franciscanos son embajadores y administradores de campos de prisioneros

Fr. Diego de los Ángeles llegó a Mequinez el 17 de enero de 1688, con otros tres hermanos de la provincia de San Diego de Andalucía, para garantizar el futuro de la misión. Allí permaneció dieciséis años, catorce de los cuales ejerció como viceprefecto apostólico de la misión (el prefecto apostólico era el provincial de Andalucía). Más allá de las elogiosas descripciones de algunos historiadores, no sabemos nada de su personalidad. Se describe toda a través de su relación excepcional con Moulay Ismail y en las obras que hizo en favor del rescate de los cautivos y el servicio a los prisioneros encarcelados en Mequinez.

3.2.1. El amigo del sultán

En 1696, Moulay Ismail convocó a los hermanos. En aquel momento en el convento se encontraba tan solo Fr. Diego de los Ángeles.

El sultán está furioso y no sabíamos por qué, ni él tampoco, por cierto. Al ver a Fr. Diego el sultán se prodigó en insultos, lo trató de perro maldito, siguiendo la conocida expresión, y finalmente desenvainó su espada y bajó de su trono para lanzarse sobre él. «Hoy es mi turno», dice el fraile. Se arrodilló tranquilamente y comenzó a recitar en voz alta la oración de María: «¡O, gloriosa Domina!» Entonces el sultán se detuvo estupefacto, paralizado por la admiración y la vergüenza; tratando de hacer olvidar su gesto criminal, despidió al fraile con todas las muestras de respeto y de amabilidad.⁵⁹

Uno habría esperado una mejor manera de comenzar una relación...

Los religiosos reflejaron sin embargo en sus crónicas que, desde ese momento, las relaciones con el sultán comenzaron a mejorar a partir de los años 1697-1698,

⁵⁹ Henry KOEHLER, «La penetration chrétienne au Maroc», en *La mission franciscaine a Mekès* (París/Poitiers: Bibliothèque Religieuse H. Oudin, 1914), 80.

convirtiéndose incluso en verdaderamente cordiales. Es a partir de esta fecha cuando encontramos *Dahires* (decretos reales) concediendo privilegios a los franciscanos. Encontramos unos treinta, firmados por la mano del sultán durante su reinado, y es Fr. Diego de los Ángeles quien aparece citado con más frecuencia. El monarca concedía permiso a los hermanos para permanecer para siempre en Mequinez bajo su protección,⁶⁰ para moverse libremente dentro y fuera de Marruecos (bajo la protección real), para importar y exportar productos sin tener que pagar tasas, para acoger a nuevos hermanos y para gestionar las herencias de los cautivos fallecidos. El 21 de agosto de 1704, Moulay Ismail fue más allá:

con mi poder delego (a Fr. Diego de los Ángeles) mi voluntad para que pueda disponer de todos los cristianos libres o esclavos, impartiendoles justicia como si fuera yo mismo; y dándole este cargo, me libero de él (...) es mi voluntad espontanea que nadie podrá evitar, ni el guardián del convento, ni otro de ninguna religión, porque le doy todo mi poder para actuar como si lo estuviera haciendo yo mismo.⁶¹

Este poder de justicia, que Fr. Diego se abstuvo de ejercer pidiendo al soberano que conservase sus prerrogativas, ilustra perfectamente la confianza que el sultán depositó en los franciscanos, y de modo particular en el viceprefecto de la misión.

Podemos preguntarnos qué dio origen a semejante confianza entre ambos hombres, confianza que se reflejaba en la amplia correspondencia entre ambos cuando Fr. Diego viajaba a España.⁶² El primer atisbo de respuesta lo encontramos sin duda en el *Dahir* por el que el sultán rechazó cualquier otra presencia de misioneros cristianos en sus tierras (13 de diciembre de 1704): «los conocemos desde hace mucho tiempo y conocen nuestras costumbres. No recibiremos en nuestra obediencia a

60 *Dahir* del 7 de octubre de 1698: «que quede claro para quien lea la presente, que hemos dado a Fr. Diego licencia y seguridad para permanecer en nuestro país con doce hermanos de su Orden, franciscanos de la provincia de San Diego de Andalucía, y que se les ha permitido establecerse en nuestro reino (¡que Dios lo proteja y sea exaltado!), con la misión de sanar a los cristianos cautivos y de darles medicinas y asistencia; les hemos permitido asignar a quienes quieran en la corte de Fez, y en las plazas fronterizas de Tetuán y Salé y de retirarlos cuando les plazca, porque están seguros y libres, de manera que no sufran ningún tipo de oposición, ni contradicción, ni insultos. Asimismo, acordamos con ellos que estarían a nuestro servicio y obediencia para lo que les ordenásemos, lo que ellos han aceptado.» Traducido por KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 181-182).

61 KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 156.

62 «Las cartas intercambiadas atestiguan principalmente el importantísimo lugar que Fr. Diego ocupaba en la estima del príncipe marroquí, mantiene con él entrevistas especiales, le recuerda incluso por carta algunas promesas que había hecho, cosa asombrosa para este hombre astuto que no quería nunca comprometerse; libera a los cautivos que le pide» (KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 183).

otros más que a ellos, porque otros, diferentes, nos han engañado previamente y no queremos volver a tratar con ellos».⁶³ La confianza parece por tanto inseparable del conocimiento recíproco, de la fidelidad demostrada y de la justa comprensión de las costumbres propias de los marroquíes. En este sentido, como señalan la mayoría de estos decretos, los hermanos son considerados más como súbditos del sultán que como extranjeros (le deben obediencia y le prestan servicio). Pero tal vez podamos ir aún más lejos. Simeon Stachera, en su tesis doctoral sobre las relaciones entre los franciscanos y el sultán⁶⁴ apunta que, aparte de las fórmulas respetuosas dirigidas a los hermanos —«personas dignas de consideración» (noviembre 1781) «los hemos respetado y venerado» (10 de diciembre de 1736)—, encontramos en al menos seis *dahires* el uso de la siguiente frase dirigida a los hermanos: «la paz esté sobre quien sigue el buen camino». Ahora bien, el camino del que se habla es el que propone el islam a los creyentes. Los hermanos eran así asociados a la bendición reservada a los musulmanes, signo del gran respeto que Moulay Ismail y sus sucesores tenían por los religiosos, siempre que fueran franciscanos de la provincia de San Diego de Andalucía. Un respeto que trascendía las fronteras religiosas, en nombre de lo que probablemente podría describirse como una amistad entre dos hombres a los que de entrada todo parecía separar.

El desenlace de esta relación se tradujo incluso con una cierta ternura difícil de imaginar cuando conocemos la personalidad de Moulay Ismail, hasta el punto de que como escribe Ramón Lourido Díaz,⁶⁵ «podríamos ser acusados de “novelar” la historia». Cuando en 1714 Fr. Diego de los Ángeles es enviado de vuelta a España, el anciano Moulay Ismail lo volverá a llamar para verlo de nuevo antes de morir. A pesar de la distancia, el lisiado religioso llegó a Mequinez el 28 de septiembre de 1723. ¿Qué se dijeron durante su última entrevista? Nadie lo sabe. Henry Koehler lo imagina: «Mientras el religioso se alejaba, pensando que pese a todo lo que había sufrido por su causa, echaba de menos algo de ese hombre. Y tal vez por su lado, Ismail pensaría que en ese momento se marchaba el único que fue casi su amigo.»⁶⁶

3.2.2. La redención de cautivos

Gracias a esta relación con el sultán, Fr. Diego de los Ángeles consiguió su principal objetivo de ayudar a la liberación de los cautivos a los que había venido a servir, y que vivían en atroces condiciones de trabajo. Los franciscanos, normalmente,

63 KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc*..., 209.

64 STACHERA, *Franciscanos y Sultanes en Marruecos*...

65 LOURIDO, «L'église au Maroc», 102.

66 KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc*..., 148.

no deberían haber intervenido en negociaciones de redención de cautivos: esta era la misión de órdenes especializadas (redentoristas, trinitarios o mercedarios...). Así lo recordó la provincia de San Diego de Andalucía al prohibir a los hermanos intervenir en estos asuntos, a menos que se ordenase de otro modo por orden real (1714). Sin embargo, no se podía dejar sin esperanza de consuelo a tantos hombres y mujeres alejados de su patria, sobre todo cuando se contaba con la confianza del soberano...

Se establecieron excelentes relaciones entre la corte de Madrid y la de Mequinez, gracias a la hábil negociación de Fr. Diego. El viceprefecto había conseguido en 1698 la redención de ocho cautivos a quienes acompañó de regreso a España. Fr. Diego aprovechó su estancia en la corte para entrevistarse con Carlos II y poder establecer un plan de redención por medio de presentes y donaciones. Era la forma más sencilla de vencer la astuta avaricia del sultán Ismail. Era necesario sentarse con él, adularlo si era necesario, y hacerle entrega de «curiosidades».⁶⁷

Toda la labor de Fr. Diego de los Ángeles consistía en viajar incesantemente entre España y Marruecos. Traía regalos para el sultán y el dinero necesario para la redención de los prisioneros. Su sabiduría consistía en su paciencia y en el poder mantener los lazos con el soberano. Nunca cayó en la trampa de esperar en una redención total: se contentaba con pequeños caudales que terminan formando grandes ríos. Así, Henry Koehler estima en unos 634 los cautivos rescatados por los hermanos entre 1692 y 1724, a los que es necesario añadir la ayuda, muchas veces determinante, que le prestaban a las misiones de las órdenes redentoras exteriores de paso.

Esta intervención en las negociaciones internacionales en vistas a la liberación de los cautivos tuvo sus consecuencias en las relaciones de estos últimos con los frailes. Así, en 1697, cuando Fr. Diego de los Ángeles regresó de España, corrió el rumor de que había obtenido la redención de todos los españoles. Los prisioneros, según contaba el cónsul francés Estelle, «se arrojaron a los pies del susodicho rey de Marruecos para decirle que sus religiosos le engañaban y que, en lugar de transmitirle al rey de España sus miserias, solo trabajaban para ganar dinero y cebarse a sus expensas».⁶⁸ Pasará lo mismo con los cautivos franceses en 1708. Al estar los hermanos llamados a gestionar y a representar intereses que les sobrepasaban, quedaba lejos ya la simple relación de miseria compartida y de auxilio gratuito de los hermanos de la Sagène de Marrakech.

Es fácil imaginar la incompreensión de los frailes de su Provincia al ver así a sus hermanos misioneros de Marruecos cruzar constantemente el Mediterráneo, gestio-

⁶⁷ *Ibidem*, 182.

⁶⁸ *Ibidem*, 198.

nando considerables sumas de dinero a pesar de su voto de pobreza, buscando perros raros y otras armaduras de moda susceptibles de saciar los apetitos del sultán, o entrando a diario en el Palacio Real para defender a un cautivo. Visto desde España, la orden de regresar a su Provincia que recibió Fr. Diego de los Ángeles parecía ser de lo más lógico y necesario para el bien de su alma... Pero sin la acción diplomática de los hermanos, la mayoría de los prisioneros hubieran muerto en Mequinez abandonados por sus países de origen, incapaces de negociar según las normas del juego de Moulay Ismail.

3.2.3. *El servicio de cautivos a gran escala*

Nunca se había reunido a tantos cautivos en un solo lugar. Eran más de 3000 en 1689 y más de 600 durante toda la primera mitad del siglo XVIII. Mientras vivieron en el «matamoros», la bodega subterránea de los primeros días, la vida se parecía a la que habían conocido en Marrakech, solo el número de personas había variado. Con la instalación en el barrio de «*quawarda*» el 3 de mayo de 1693, la situación cambió totalmente. Ahora los cautivos vivían a cielo abierto, en un barrio que era suyo, con sus calles, y una relativa libertad para practicar su religión.

Los cautivos se dividían en cuatro naciones, España, Portugal, Francia e Inglaterra, con su propia zona geográfica, su propio oratorio (salvo Inglaterra) y su hospital. La zona española albergaba igualmente una iglesia de 600 plazas y el presbiterio (donde los hermanos se turnaban por semanas).⁶⁹ Hubo incluso un cementerio cristiano cuya ubicación cambiaba según los proyectos urbanísticos del sultán. Los hermanos residían a un lado del distrito en el «convento real de la Concepción de Nuestra Señora». Allí se encontraban las celdas de los hermanos (los *dahires* prevén un lugar para doce religiosos), una capilla, el refectorio, un pequeño hospital, un ropero para los cautivos indigentes y un horno donde se cocinaban los panes distribuidos a los más pobres.

Los frailes eran, en primer lugar, responsables del servicio humanitario a los cautivos. Cada Estado enviaba dinero (a menudo gracias a la insistencia de los hermanos) para apoyar a sus ciudadanos. Así en 1690 España prometió enviar 1528 pesos anuales y en 1694 Francia envió 5200 libras. Era entonces cuando el hermano ecónomo se aseguraba de que estas sumas llegasen a las personas adecuadas y que fueran suficientes para aguantar hasta el próximo envío. Por ejemplo, en el caso de España, el hospital disponía de al menos un centenar de camas, con un cirujano español y un boticario, y había orden a todos los buques de la flota real que cuando regresaran a puerto enviasen a Mequinez los medicamentos no utilizados.

⁶⁹ También se permitieron dos capillas fuera de los aposentos de los cautivos. Se trataba de la capilla de la herrería y la de los establos reales.

Sin embargo, las contribuciones de las naciones no siempre fueron suficientes, por lo que los hermanos crearon un verdadero comedor social distribuyendo hasta 300 panes al día. Concretamente, entre siete y doce hermanos, dependiendo del período, gestionaban el equivalente de un campo de refugiados de hoy en día, con la diferencia de que este campo era más bien un campo de trabajo forzoso del que los hombres salían durante el día para regresar al atardecer.

La segunda misión de los hermanos era de orden espiritual, sin diferencia alguna entre los ciudadanos que recibían ayuda de sus naciones o no. Como había sucedido en Marrakech, la fe era de vital importancia para los presos, llevándolos a una práctica asidua y a la participación en una vida devocional plena. Aquí la situación se daba a mayor escala debido al número de cautivos y su relativa libertad de movimiento dentro de su nuevo vecindario. Así, «la práctica de la religión pronto tuvo un alcance y una belleza sin igual en la historia de los pueblos del islam». ⁷⁰ Los registros mantenidos por los frailes contabilizaron 1371 difuntos, de los cuales solo hubo uno que no recibiera cristiana sepultura. Asimismo, en 1690 2156 prisioneros recibieron la absolución Pascual.

El cuidado pastoral de los hermanos también incluía a los renegados, aquellos cristianos convertidos al islam para escapar de su difícil condición. Vivían en una situación difícil porque ni eran cristianos ni se les consideraba como verdaderos musulmanes. Frente a la creciente benevolencia del sultán, los hermanos adoptaron una estrategia de la que encontramos algunos detalles en varios casos enumerados en el «Manuscrito de la reconciliación de los renegados» llevado en la parroquia.

Un soldado llegaba al campamento marroquí y se declaraba musulmán (*es decir, se trataba de un desertor*). Se le despojaba de su uniforme, le ponían una *gellabah* y un turbante, y cuando tenía la oportunidad de comparecer ante el soberano para ratificar su resolución, tras conocer a los religiosos que le aseguraban su perdón y cuidado, se retractaba y confesaba su falta de sinceridad. El sultán, a veces después de un tiempo en prisión, lo remitía al convento franciscano y tras unos años, la misión encontraba la manera de hacerlo regresar a su patria. ⁷¹

3.2.4. Una acción que se irradia en la sociedad marroquí

Tal y como señalaban los decretos del sultán, los frailes estaban autorizados a permanecer en Marruecos «para cuidar de los cristianos cautivos», pero su con-

⁷⁰ KOEHLER, *L'Eglise Catholique au Maroc...*, 191.

⁷¹ *Ibidem*, 201.

ducta ejemplar tuvo sus efectos entre los marroquíes que los rodeaban. En primer lugar, les permitió entablar relaciones amistosas con el séquito del sultán y, más adelante, con muchas personas cultivadas que acudían hasta tal punto a los hermanos, que estos terminaron por prohibir el acceso al convento a todo extraño. Estos notables contribuían a su manera al desarrollo de la misión, ofreciendo alimentos y materiales de construcción para apoyar a los cautivos y a los frailes. Una anécdota contada por Henry Koehler expresa bien esta relación de confianza mutua, más allá de la relación entre Moulay Ismail y Fr. Diego de los Ángeles. En 1789, medio siglo después de la muerte del gran sultán, Moulay Abdallah, su hijo, mató a uno de sus cautivos portugueses que le había robado mucho y a quien hasta entonces había perdonado. El rey,

con un nombre ficticio, contó al superior la historia de los sucesivos robos y le preguntó lo que le habrían hecho a tal hombre en un país cristiano. El superior, sin duda rigorista, respondió que habría sido castigado con la muerte. Entonces, Moulay Abdallah le expuso lo sucedido. «Es lamentable», dijo el guardián, «que no le hayáis dado tiempo para pedir perdón a Dios, vuestra prisa en ejecutarlo podrá ser la causa de su condenación». El sultán respondió: «¡Pues si se condena, peor para él, es lo que se merecen los ladrones!».⁷²

Más allá de esta cercanía de las élites, los hermanos abrieron pronto sus estructuras a los marroquíes más necesitados, ya fuera para darles comida, para interceder ante el sultán, y, sobre todo, para cuidar a los enfermos. Fr. Juan de la Concepción escribe:

gracias al hospital, los religiosos han multiplicado en gran medida sus relaciones con los marroquíes. Comenzando con el rey y su palacio, hasta el más pequeño del pueblo, todos son asistidos por nuestro médico y reciben nuestros remedios. De ahí que el rey nos considere tanto, y de ahí la familiaridad que el rey y los grandes tienen a este convento. A las visitas en las casas y a las medicinas de la farmacia, responden con regalos de trigo y alimentos.⁷³

En 1761, se consignaba en un acto notariado lo siguiente:

¡Alabado sea Dios! Los testigos abajo firmantes declaran que conocen perfectamente a todos los hermanos cristianos que residen en la ciudad de Mequinez, antigua corte de Moulay Ismail (¡que Dios lo guarde y sea exaltado con su

⁷² Anécdota transmitida por un mercedario (*Ibidem*, 217).

⁷³ *Ibidem*, 204.

gracia!): declaran que desde que tuvieron uso de razón han visto a los hermanos llevar constantemente una vida regular y mantenerse dentro de los límites del deber. Tratan con respeto a los marroquíes con los que no se distinguen ni por sus ropas, ni por el lenguaje ni por las formas de hablar. Nunca se ha oído que los hermanos hayan cometido perfidia o traición o espionaje hacia la noble nación musulmana. Dan medicinas a los marroquíes y parece que nunca han causado ningún daño material o espiritual a nadie. Distribuyen las medicinas a quienes lo solicitan, de forma gratuita y según sus necesidades y lo hacen con tanto celo que hemos visto que, cuando se niegan a hacerlo, es solo cuando no tienen. Este es el modo de actuar que hemos conocido en ellos y que, hasta ahora, ninguno de los hermanos que han residido en esta capital ha trasgredido⁷⁴ (siguen catorce firmas).

Esta declaración muestra el respeto que se tenía a los hermanos 75 años después de su llegada, gracias a su honestidad y, claro está, al amor que mostraban, pero también porque se conocía la rectitud de su vida religiosa y su capacidad de integración en la sociedad marroquí, tanto por el idioma como por la vestimenta y las costumbres.

3.2.5. El fin de la misión

La presencia de los franciscanos en Mequinez perduró en gran medida con tranquilidad hasta 1790. Sin embargo, los hermanos eran cada vez menos, ya que el envío de misioneros era menor. Esto respondía también a la disminución de las necesidades debido a la liberación progresiva de los prisioneros. En 1728 el convento fue saqueado durante las guerras de sucesión, siendo reducido a la nada en 1755 por el gran terremoto de Lisboa. Una y otra vez, tanto los frailes como los cautivos volvieron a levantar las edificaciones. Cuando el sultán Moulay Yazid expulsó a los franciscanos en 1790, apenas quedaban cautivos en la antigua capital de Moulay Ismail. Se cerraba una página de la historia...

3.3. ¿Qué nos dice hoy la vida de estos hermanos?

De un siglo a otro, de una prisión a otra, de Marrakech a Mequinez, los retos pueden parecernos idénticos. Sin embargo, la historia de la misión en Mequinez abrió nuevas perspectivas que resuenan, con diferentes experiencias, en las opciones pastorales de la Iglesia de hoy.

⁷⁴ *Ibidem*, 205.

3.3.1. *El reto de gestionar una crisis humanitaria a gran escala*

Al llegar a Mequinez y al asentarse en el «matamoros», los frailes franciscanos probablemente no se imaginaron que seis años más tarde, debido a las guerras del sultán y a sus proyectos urbanísticos, tendrían que hacerse cargo de tres mil cautivos y de su supervivencia material y espiritual. La acogida de estas nuevas realidades les llevó a aceptar vínculos con el poder (lo que implica un compromiso inevitable con el sistema del cautiverio), la gestión de grandes presupuestos delegados por los Estados para sus nacionales, la supervisión de los empleados y de las muchas embajadas en el extranjero. En todos estos casos, se trataba de conciliar equidad y solidaridad, eficacia y humanidad, aceptando ser vistos a veces como personas que se beneficiaban del sistema. Los frailes, como lo recalca la prohibición de su Provincia de origen de mediar en las liberaciones y escribir a los soberanos (1714 y 1715), habían ido más allá de su vocación propia, la de la cura de las almas y de la simple presencia. ¿Pero hubiesen podido actuar de otra manera sin abandonar a todos esos cautivos? Se percibe que, en las decisiones concretas que tomaban, había una búsqueda constante de regresar a una presencia simple y fraterna. Así, el hermano enfermero lavaba los pies de los enfermos cuando llegaban, los hermanos se tomaban el tiempo de visitar a los hospitalizados. ¡Pero sin duda era una tarea demasiado grande para tan solo una pequeña decena de hermanos!

Actualmente, la Iglesia en Marruecos se enfrenta a una oleada sin precedentes de migrantes que buscan pasar a Europa. Después del cierre de las puertas turcas, libias e italianas, España aparece para muchos como el último lugar de la salvación. Los marroquíes vieron llegar a los primeros migrantes en 2013. Ahora son una realidad omnipresente, movilizando los servicios de Cáritas y de las diferentes parroquias para gestionar la urgencia sanitaria, educativa, financiera y espiritual. Al igual que en el siglo XVIII, los cristianos y el personal que trabaja para la Iglesia deben convertirse en trabajadores sociales, en gestores de fondos internacionales, en representantes de los sin voz, en creadores de nuevos cauces de colaboración con las administraciones marroquíes. Todo esto parecería alejarse de la misión habitual de la Iglesia, aunque como decía el Papa Pablo VI, «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz».⁷⁵

La experiencia de los frailes del siglo XVIII nos anima a mantenernos en este camino que favorece al ser humano y a cada persona en particular. Tal fue el humilde camino de Fr. Diego de los Ángeles, que rescató uno tras otro a los cautivos, o el de aquellos hermanos que trataron de demostrar la importancia de cada uno mediante gestos de bienvenida y de atención hacia los más humildes. El peligro en la gestión de los desastres humanitarios reside siempre en la gestión a gran escala, en la

⁷⁵ PABLO VI, Carta Encíclica *Populorum Progressio* (26 de marzo de 1967), 2,6.

estandarización según los protocolos, en la concentración en grandes estructuras que a menudo se convierten en fábricas para ocuparse de los casos. Mantener unas estructuras locales capaces de escuchar, poder adaptarse a las necesidades, siempre nuevas cada día, permitir que cada uno (incluso el más herido), pueda sumarse a la construcción del edificio común: ese es el desafío de dicho acompañamiento para que se mantenga humano en su sentido más profundo.

La experiencia de los hermanos también nos estimula al enseñarnos que nuestros predecesores no fueron mejor comprendidos que nosotros hoy. Los gritos de los cautivos que acusan a los frailes de guardar el dinero de los Estados se reflejan ahora ante las puertas de Cáritas, y a estos mismos Estados a menudo les resulta difícil entender que la Iglesia se involucre con todas sus fuerzas en sostener a hombres y mujeres a los que les gustaría ver devueltos a sus países de origen. La Iglesia no pretende ser la solución de la crisis migratoria, sino que se pone al servicio del hombre, se compromete a meterse en el barro de las dificultades humanas como «un hospital de campaña», según la feliz expresión del Papa Francisco. No ha de buscar ser comprendida cuando busca su rumbo en la situación de los más humildes y cuando se atreve a implicarse en los grandes desafíos del mundo de hoy en su nombre.

Por último, la experiencia de los hermanos del pasado nos invita a no olvidar nunca la dimensión espiritual de aquellos a quienes servimos. Los migrantes, como los cautivos de antaño, son hombres y mujeres con necesidades apremiantes, pero que también están necesitados de poder vivir espiritualmente el éxodo y las dificultades que experimentan. Acompañar a estos migrantes en la escucha de lo que su sed de una nueva vida tiene que decirnos acerca de Dios, resulta esencial tanto para ellos como para nosotros. Dejar que la Palabra de Dios resuene en su vida está todavía por hacer. Dejarles un lugar en nuestras iglesias para que se sientan como en casa, como aquellos cautivos que se sentían en el país a través de la liturgia celebrada... estos son algunos de los desafíos que nos recuerdan aquellos hermanos en nuestra pastoral de hoy.

3.3.2. La tentación de encerrarse en la emergencia

La preocupación de los franciscanos por los cautivos no impidió que se abrieran a los marroquíes, primero para poder protegerlos mejor y luego para servir a este pueblo en sus propias necesidades. Ya vimos la importancia que tomó la asistencia a todos, desde los más pobres a los miembros de la familia real, y sus consecuencias en la integración de los hermanos en el paisaje de Mequinez. Un ministro de salud de la joven Marruecos independiente comentó al prior de la abadía benedictina de Tioumilin, situada en las estribaciones del Atlas Medio, que era normal que los

monjes abrieran su enfermería a todos: «¿no fue Jesús el hijo de María un taumaturgo?» El testimonio de quienes quieren seguir a Cristo y ser reconocidos como tales, pasa naturalmente por ahí.

Los hermanos hicieron la elección de no excluir a nadie. No querían una Iglesia para los extranjeros, sino una Iglesia al servicio de todos. Ante la urgencia y el desarrollo de las expectativas internas al mundo cristiano, a menudo hemos tenido la tentación de centrarnos en los fieles y sus primeras necesidades, algo que resultaba más fácil debido a las barreras lingüísticas, culturales y religiosas que se encontraban con el otro. Se podría correr el riesgo de formar burbujas extraterritoriales, fáciles de expulsar ya que solo sirven a extranjeros; burbujas incapaces de colaborar con las estructuras del país para afrontar nuestros desafíos comunes (ya se trate de la salud, del trabajo juvenil o del desafío del fanatismo). En una Iglesia donde conviven religiosos comprometidos con el país con otros comprometidos por los cristianos, a veces sin comprenderse mutuamente, el ejemplo de los hermanos nos muestra que es en la gracia de mantener juntos ambos compromisos donde reside la posibilidad de vivir plenamente nuestra vocación eclesial.

3.3.3. *La relación de amistad con el otro*

Esto nos lleva al corazón de la misión de los franciscanos en Mequinez: su papel como puentes y mediadores entre los Estados europeos y la corte de Moulay Ismail, entre los marroquíes y los cautivos, entre los mismos cautivos de diferentes nacionalidades. Si lo lograron, fue porque todos podían decir de ellos que eran «como nosotros» según la expresión del *Dahir* del 13 de diciembre de 1704. Por invitación de San Pablo, se habían hecho «judíos con los judíos... débiles con los débiles» (1Cor 20,23). Este movimiento de inculturación que dio el primer paso para conocer la cultura del otro, condujo a relaciones más frecuentes y duraderas. Se podía entonces tejer una red de confianza... y también una verdadera amistad.

El cardenal Léon-Etienne Duval (1903-1996), arzobispo de Argel, hizo de esta amistad su consigna. «Debemos amar a este pueblo para poder servirle», escribiría después la Conferencia de Obispos de la Región del Norte de África (CERNA) en 1999. La relación de Fr. Diego de los Ángeles con el sultán Moulay Ismail aparece como emblemática en este campo.

No fue todo siempre color de rosa: llegó, sin embargo, a existir entre ellos una mutua admiración y familiaridad, con una verdadera intimidad (...) durante un cuarto de siglo. Y cuando ya eran muy ancianos, el deseo recíproco de volver a verse por última vez antes de morir, dio lugar a una escena triste y extremada-

mente conmovedora, que hoy podría servir al historiador para mostrar la necesidad de ese caminar fraterno entre cristianos y musulmanes hacia un destino común, más allá de las diferencias religiosas, sociales y culturales.⁷⁶

El camino de la amistad no se impone, se recibe misteriosamente como un don divino, pero exige un compromiso total de la persona en el tiempo y en la fidelidad. Este camino es lo único que da fruto porque solo él nos permite entrar en una relación de verdad entre los creyentes, donde nadie trata de conquistar al otro. Es a esta verdad a la que se refiere el proverbio marroquí: «Si las palabras del enemigo te hacen reír, las palabras del amigo te hacen llorar». Una verdadera amistad permite así a cada uno sacar lo mejor del otro en vistas a la búsqueda del único bien. Este es un camino de máximos, pero es la manera de fundar el verdadero encuentro y el diálogo. Un camino donde lo imposible de una amistad entre un pobre hermano menor y un sangriento sultán alauita nos muestra que «nada es imposible para Dios» (Lc 1,37).

4. JOSÉ MARÍA LERCHUNDI (1836-1896). EL PRELADO PRECURSOR MISIONERO DEL AMOR

4.1. El regreso de los hermanos a Marruecos en el siglo XIX

En 1790, los franciscanos fueron expulsados de Marruecos como parte de la política antiespañola del sultán Moulay Yazid (1790-1792), regresando cuatro años más tarde, bajo el reinado de su sucesor. La tormenta, esta vez, no iba a venir del norte de África sino de España. El anticlericalismo se desarrolló hasta el punto de que, en 1835, el Estado suprimió las órdenes religiosas, de modo que se agotaron las vocaciones para la misión y se cerraban las distintas comunidades religiosas unas tras otras. En 1850, la misión franciscana en Marruecos tenía un solo hermano que residía en Tánger. Sin embargo, los avatares de la historia hicieron que los gobiernos españoles apoyasen la apertura de un colegio misionero en Priego (Cuenca) para preparar religiosos para Tierra Santa y Marruecos, creyendo que «el trabajo de estos podría facilitar la relación con los vecinos musulmanes entre los que los franciscanos disfrutaron tradicionalmente de buena estima.»⁷⁷

A finales del año 1859 llegó a Marruecos un nuevo grupo de hermanos bajo la dirección de Fr. José Sabaté. Esto fue poco antes del estallido de la guerra hispano-marroquí (1859-1860). Tan pronto como se desencadenó el conflicto, los hermanos volvieron a España y solo regresaron cuando su presencia fue impuesta al Estado

⁷⁶ LOURIDO, «L'église au Maroc», 102.

⁷⁷ *Ibidem*, 107.

marroquí por el *Tratado de Oued-ras*. Esto ilustra bien la situación de Marruecos en la segunda mitad del siglo XIX. Los Estados europeos (Francia, España, Inglaterra y Alemania) buscaban por todos los medios abrirse a este nuevo territorio imponiendo sus pretensiones comerciales y políticas hasta que, finalmente, se firmaron los tratados del protectorado en 1912 entre Marruecos, Francia y España. Fue en este contexto que José María Antonio Lerchundi llegó a Marruecos.

La parte septentrional del país en la que vivió más de cuarenta años, y en particular la ciudad de Tánger, iba a experimentar una explosión demográfica sin precedentes, alimentada tanto por el éxodo rural marroquí como por la llegada de europeos pobres buscando nuevas perspectivas económicas. Entre 1884 y 1895 la población de Tánger pasó así de 18000 a 40000 habitantes, teniendo en cuenta que entonces había más de 5000 extranjeros en esta ciudad. Por lo tanto, los desafíos eran numerosos, tanto en términos de infraestructuras como para la supervivencia de los pobres recién llegados

4.2. El P. Lerchundi: apóstol, lingüista, sociólogo, planificador educativo y sanitario, diplomático

Por sí solo nos da el sentido de la presencia de la Iglesia en el Marruecos precolonial del siglo XIX. Si se hubiese tenido en cuenta su forma de pensar y actuar, Marruecos hubiese entrado en una era de progreso reformador, muy diferente de aquella a la que estaba abocada de manera hipócrita, estéril e injusta, por las ambiciones de las potencias europeas. La condición *sine qua non* de cualquier progreso es el respeto de la libertad y la independencia, que, precisamente, no fue respetada por estas últimas en Marruecos.⁷⁸

4.2.1. Lerchundi lingüista del idioma del pueblo

José María Antonio Lerchundi nació en 1836. Vasco, ingresó en el Colegio de misiones de Tierra Santa y Marruecos desde su reapertura en 1856. Ordenado en 1859, fue destinado a Marruecos. Esto es lo que él mismo escribe en la introducción de sus *Rudimentos del árabe vulgar que se habla en el Imperio de Marruecos*:

El año de 1861, cuando todavía las tropas españolas ocupaban a Tetuán, fui destinado por la obediencia a formar parte de nuestras misiones en Marruecos... mi primer pensamiento se dirigió a investigar los medios que pudiesen facilitarme la posesión del idioma del país y dedicarme con constancia a su estudio, sin otro

⁷⁸ *Ibidem*, 108.

objeto que el de poderme comunicar con sus habitantes en las diversas relaciones que entonces y más adelante pudieran establecerse entre nosotros.⁷⁹

Su objetivo era claramente conectar con los marroquíes y desde su llegada el 19 de enero de 1862 comenzó a estudiar el árabe dialectal marroquí. A diferencia de la mayoría de los orientalistas de su tiempo, se dedicó al lenguaje del pueblo hasta el punto de convertirse en un especialista indiscutible. Después de diez años en suelo marroquí, publicó el primer fruto de sus investigaciones, *Rudimentos del árabe vulgar que se habla en el Imperio de Marruecos* (1872), seguido por su *Chrestomathia árabe*⁸⁰ en 1881 y por su *Vocabulario español- árabe marroquí* en 1893.⁸¹ Su perfecto dominio del idioma del pueblo, así como su conocimiento del árabe clásico, le abrieron las puertas del Palacio del sultán. Este último, así como el Ministro de Estado español Segismundo Moret, insistió en que estuviera presente en las negociaciones entre ambos países.

En 1887, como superior de la misión, intentó comunicar a sus hermanos este interés en la lengua abriendo una escuela de idiomas en Tetuán, destinada tanto a los futuros misioneros como a los jóvenes españoles que venían a trabajar como intérpretes (especialmente en los consulados). Los cursos siguieron su intuición original: comenzaban con el aprendizaje del dialecto marroquí y, solo entonces, pasaban al árabe clásico.

Su interés no se limitó solo a la lengua. Le apasionaba toda la cultura marroquí. Así, en 1875, puso en marcha una misión de recopilación de objetos artísticos y arquitectónicos que ayudasen a entender mejor la antigua civilización hispano-marroquí.⁸² Fr. José Lerchundi había comprendido que, para comunicarse con un pueblo, era necesario entender y amar su cultura. Su trabajo le llevó a establecer muchos vínculos, tanto con los orientalistas españoles como con las cultas élites marroquíes. Como resume el historiador Fr. Ramón Lourido Díaz, «penetró profundamente en la lengua y la vida del pueblo marroquí, con toda su alma, conviviendo de manera estrecha con todas las clases sociales».⁸³

79 Fr. José de LERCHUNDI, *Rudimentos del árabe vulgar que se habla en el Imperio de Marruecos* (Madrid: Imprenta de M. Rivadeneyra, 1872), VIII, <https://digibug.ugr.es/handle/10481/7866>.

80 JOSÉ LERCHUNDI y FRANCISCO JAVIER SIMONET, *Crestomatía árabe-española o Colección de fragmentos históricos geográficos y literarios relativos a España bajo el periodo de la dominación sarracénica* (Granada, 1871). La *Chrestomatía* es una colección de textos clásicos reunidos para facilitar el aprendizaje de un idioma.

81 JOSÉ LERCHUNDI, *Vocabulario español-árabe del dialecto de Marruecos: con gran número de voces usadas en Oriente y en la Argelia* (Tánger: Misión Católica-Española, 1892).

82 Según Gaspar CALVO MORALEJO, «El Padre Lerchundi, presentación de una figura», en *Marruecos y el Padre Lerchundi*, ed. por Ramón LOURIDO DÍAZ (Madrid: Fundación MAPFRE, 1996), 24.

83 LOURIDO, «L'église au Maroc», 109.

4.2.2. *Lerchundi Prefecto Apostólico y restaurador de la misión franciscana*

En 1877, Fr. José Lerchundi fue nombrado por Roma Prefecto Apostólico,⁸⁴ con residencia en Tetuán. Sin embargo, el gobierno español se opuso a esta nominación. Esto le obligó a pasar dos años en España, tiempo que aprovechó para profundizar su trabajo sobre el árabe dialectal marroquí en contacto con un gran arabista de Granada, Francisco Javier Simonet. También enseñó en el Colegio de misiones que había sido trasladado a Santiago de Compostela, hasta el momento en que el estado español aceptó su regreso, el 30 de diciembre de 1879.

Como parte de sus nuevas funciones, comenzó construyendo una nueva iglesia en Tánger (San Juan Bautista en la montaña) en 1883, luego restableció las presencias cristianas en Mazagán (1887), Larache (1888), Safi (1889), Rabat (1891) y Casablanca (1891), mientras que el interior del país seguía inaccesible. A su muerte, la Prefectura Apostólica de Marruecos contaba con 6253 cristianos, cuarenta franciscanos y catorce religiosas.

En 1882, buscando prepararse para el futuro, fundó el Colegio de Misiones de Chipiona (Cádiz), «la niña de sus ojos» como le gustaba llamarlo, con el fin de formar misioneros para Marruecos y Tierra Santa. El Colegio de Santiago, originalmente destinado a este propósito, solo enviaría vocaciones destinadas a España. El convento de Chipiona contaba en su fundación con veintisiete hermanos y dependía directamente de la Prefectura Apostólica de Marruecos.

4.2.3. *Lerchundi al servicio del desarrollo de Marruecos*

Viviendo entre los marroquíes, Lerchundi identificó rápidamente dos áreas clave para promover el desarrollo en profundidad del país (y no simplemente los intereses de las potencias extranjeras). Dos áreas en las que era particularmente urgente actuar por el bien de todos, especialmente de los más pobres. Dos sectores también donde, con su paciencia y don de gentes, tendría que convencer al Estado español para que se implicara en el marco de su política de «penetración pacífica» en el país. Se trataba de la educación y de la salud.

En el campo de la educación, comenzó por renovar las antiguas escuelas fundadas por los hermanos de la misión. Fundó también escuelas nuevas donde estudiaban

84 Los territorios de misión se organizan inicialmente en las Prefecturas Apostólicas (bajo la dirección de un Prefecto Apostólico). Cuando la iglesia local comienza a desarrollarse, se convierte en Vicariato Apostólico y, finalmente, en una diócesis de pleno derecho bajo la responsabilidad de un obispo. En 1908, Marruecos se convirtió así en el Vicariato Apostólico. En 1920 se dividió en dos vicariatos correspondientes a las dos zonas del Protectorado. Finalmente, en 1955 y 1956, los dos vicariatos se erigieron en sedes arzobispales.

jóvenes tanto extranjeros como marroquíes (judíos y musulmanes). Así fue como en 1881 se abrió en Tánger la escuela para niños, seguida en 1883 por la escuela de niñas para cuyo cuidado se llamaron a las Hermanas Terciarias Franciscanas de la Inmaculada. Para aquellos jóvenes que pasaban esta primera etapa, en 1886 fundó dos institutos, San Buenaventura para los chicos y San Francisco de Asís para las chicas. Pensando igualmente en aquellos que no tuvieran las capacidades para seguir el programa escolar, fundó en 1888 una escuela técnica donde un hermano enseñaba el trabajo de la madera (ebanistería y carpintería). Todas estas estructuras ofrecían una educación europea moderna, así como clases de árabe. Todas ellas eran accesibles a todos, ya que su acceso era gratuito para los más pobres. Sin embargo, las estructuras de educación secundaria duraron poco, ya que la población era demasiado pobre e inestable para involucrar a sus hijos en estudios a largo plazo, a pesar de no costar nada. En total, en el momento de su muerte, la Iglesia gestionaba dieciocho escuelas que contaban con 750 alumnos. Con el fin de apoyar estas estructuras educativas, Lerchundi acudió insistente ante las autoridades españolas y ante mecenas privados. Terminó fundando incluso, en 1888, la *Asociación de Damas de la Caridad* en Madrid para recaudar fondos para la educación de la población de Tánger.

En 1888, anticipándose al futuro, fundó en Tánger la primera imprenta hispano-arábiga, con el fin de facilitar el acceso a la cultura al mayor número posible de ciudadanos. Se publicaron muchos libros y revistas, incluyendo la famosa revista *Mauritania*.⁸⁵ Se le agregó una escuela donde se formaba a los jóvenes en los oficios de la imprenta, haciendo siempre hincapié en promover la autonomía de las personas y del país más que en responder a una necesidad inmediata.

En el campo de la salud, fundó en Tánger en 1881 un dispensario para extranjeros y para los marroquíes más pobres. Era una estructura diminuta ya que solo podía acoger entre dos y cuatro pacientes. También se abrió poco después una escuela de medicina que, bajo la dirección del Dr. Olivo, formó en dos años a frailes franciscanos y a jóvenes marroquíes en el oficio de enfermero. En 1886 contaba con doce alumnos, seis frailes y seis marroquíes, a los que se unieron en 1888 seis futuros enfermeros militares destinados por el sultán (signo del reconocimiento oficial de esta primera estructura de formación médica). La escuela funcionó hasta 1897. Aparte de los cursos teóricos, los estudiantes aprendían sobre todo con la práctica: durante los primeros ocho meses de 1887, llegaron a hacer 2628 consultas (incluyendo 436 para las mujeres). Tanto los europeos pobres como los marroquíes más o menos adinerados acudían para beneficiarse de la medicina moderna. Pero el P. Lerchundi veía más allá: para coronar sus esfuerzos, el 25 de noviembre de 1888

⁸⁵ Revista mensual sobre cultura marroquí publicada por la Prefectura Apostólica de Marruecos entre 1928 y 1962.

se inauguró un verdadero hospital moderno, semejante a los que se podían enorgullecer las ciudades de mediano tamaño de Europa en esa misma época. Se confió su cuidado a las Misioneras Franciscanas de la Inmaculada Concepción. Contaba con sesenta camas de las que, salvo durante algunos brotes epidémicos, solo se ocupaban unas veinte. En efecto, aunque la ciudad de Tánger se desarrollaba, sus habitantes seguían siendo demasiado pobres para atreverse a recurrir a la medicina más moderna. El hospital, que todavía existe, fue un símbolo del desarrollo al que Marruecos estaba llamado con la ayuda de los métodos occidentales.

Al descubrir, gracias a su amigo el Dr. Tolosa Latour, que el clima de Chipiona (cerca de Cádiz en España), era particularmente adecuado para la curación de las escrófulas infantiles (una forma de tuberculosis que dejaba terribles cicatrices) consiguió construir el primer sanatorio especializado en España, el «Sanatorio de Santa Clara».

4.2.4. *Lerchundi «padre de los pobres»*

Los pobres siempre tuvieron la prioridad en el corazón de Fr. José Lerchundi. En el servicio que les debía, su caridad supo desarrollar tesoros de creatividad e ingenio. Ante la explosión demográfica, la especulación inmobiliaria crecía rápidamente y las personas más modestas no conseguían vivienda. En 1888, el P. Lerchundi construyó un barrio de treinta y cinco «casas baratas»⁸⁶ (viviendas asequibles pero dignas) que las familias pobres podían adquirir en seis años. En 1895, instituyó la «cocina económica» que constaba de un ropero y un comedor social para los indigentes. Para hacer funcionar este lugar, creó la asociación de las «Damas de la Caridad» de Tánger, llamándolas a dar y a servir a todos sin distinción de raza, religión o nacionalidad. Todas estas iniciativas y su sencillez en la relación con los más pequeños le valieron el título de «padre de los pobres».

Al P. Lerchundi le hubiese gustado llegar aún más lejos en la mayoría de sus proyectos, pero por falta de dinero y de tiempo (murió a los 60 años), no pudo hacerlo.

4.2.5. *Fr. José Lerchundi, embajador*

Fue en 1882 cuando Fr. José Lerchundi conoció por primera vez al sultán Hassan I (1873-1894), con motivo de una embajada española ante el soberano. La presencia de este hombre con hábito y su perfecto dominio del árabe asombraron al soberano que tuvo que tomarse un tiempo para informarse. En la siguiente embajada en 1887,

⁸⁶ El proyecto inicial incluía cien viviendas sociales.

el sultán se reunió personalmente con el P. Lerchundi tres veces, dedicándole más de cinco horas y media. La correspondencia personal del Prefecto Apostólico con el Ministro de Estado español nos muestra que el monarca marroquí quería compartir con el P. Lerchundi sus proyectos de reforma. Había, sin duda, descubierto en el responsable de la misión franciscana un hombre que también quería ver surgir un Marruecos nuevo que fuese totalmente de su época, pero sin estar sometido a las potencias occidentales y sus intereses.

Sin duda, fue durante esta reunión cuando se planteó la idea de enviar una embajada marroquí a Roma con ocasión del jubileo sacerdotal del Papa León XIII. Increíble aventura la de este viaje oficial de 1888, en la que un líder musulmán viajaba al corazón de la cristiandad, acompañado por un obispo. La visita fue una oportunidad para que el embajador marroquí pidiese al Papa su mediación ante las potencias europeas que querían arrebatarle la independencia a Marruecos.

Después de tantas luchas, Fr. José Lerchundi falleció en Tánger el 9 de marzo de 1896 a los sesenta años de edad. Sus iniciativas hacia la sociedad marroquí apenas fueron continuadas por sus hermanos, que pronto se vieron absorbidos por las crecientes necesidades pastorales de la población cristiana.

4.3. Una forma actual de vivir la misión

Al término de semejante enumeración, tendríamos derecho a sentirnos un poco confusos. He aquí una vida más «admirable que imitable», como diría san Buenaventura. ¿Dónde pudo encontrar el tiempo, la energía y los recursos para llevar a cabo semejante labor, para conocer a tantas personas y escribir tantos libros?... Realmente, más que intentar reproducir sus logros, es la manera tan honesta de servir del P. Lerchundi la que puede servirnos hoy de modelo para la vida misionera ya que, sobre todo, era así como él mismo se veía, como un simple misionero.⁸⁷

4.3.1. Por amor a un pueblo y un país

En sus *Rudimentos del árabe vulgar hablado en el Imperio de Marruecos*, Fr. José Lerchundi escribía que «mi primer pensamiento se dirigió a investigar los medios que pudiesen facilitarme la posesión del idioma del país»⁸⁸ ya que preveía

⁸⁷ «El Señor me dio la vocación particular de ser misionero franciscano» (según Antonio PETEIRO FREIRE, «El Padre Lerchundi, hombre de Iglesia y renovador de la misión franciscana de Marruecos», en Marruecos y el Padre Lerchundi..., 52).

⁸⁸ LERCHUNDI, *Rudimentos del árabe vulgar...*, VIII. LOURIDO, «L'église au Maroc», 102.

«una vida en relación» con todos.⁸⁹ Su enfoque era pues de lo más claro y funcional: hablar el dialecto marroquí para poder entrar en relación con la gente. Diez años más tarde, se había convertido en un conocedor único de esta lengua y de esta cultura, él mismo se había convertido en su impulsor con sus obras de lingüística y clamaba que estaba en el exilio cuando fue llamado a España por el gobierno de su propio país. En ese espacio de tiempo, el P. Lerchundi había vivido un profundo proceso de inculturación y se había enamorado de ese pueblo y de ese país que lo habían acogido.

Amar un país (y ya no solo a un monarca o a algunos amigos notables), es desear su crecimiento. Para el misionero significa «trabajar por el desarrollo integral de la persona y de la sociedad», tal y como nos recuerda la encíclica *Redemptoris Missio*.⁹⁰ Pero aún se trata de saber cómo ayudar a un pueblo a progresar. En aquel momento, las naciones europeas ofrecían sus servicios al sultán, pero sus intereses eran conocidos. El P. Lerchundi presentó tres criterios esenciales para que este apoyo fuera verdaderamente evangélico. El primero era respetar la libertad del pueblo marroquí. Como escribe Fr. Ramón Lourido Díaz «hizo todo lo que estaba en su mano por integrarse en el proceso de reformas impuesto al país por Europa, pero con un espíritu digno del discípulo de Cristo, Francisco de Asís: todo para el prójimo, sin herir en ningún momento su libertad de hijo de Dios, ni en materia política ni religiosa».⁹¹ El segundo criterio era convertir al pueblo marroquí en protagonista de su propio desarrollo. Se trataba por tanto más de cooperar que de imponer un modelo de desarrollo exógeno. El P. Lerchundi intentó así compartir la responsabilidad de los colegios con maestros marroquíes, sin conseguirlo del todo: era probablemente demasiado pronto. En el ámbito de la sanidad, el hecho de formar juntos a enfermeros marroquíes y a franciscanos inició un nuevo tipo de relación. El doctor Manuel de Tolosa Latour lo señalaba así: «la medicina, con su influencia benéfica, unió manos que antes no podían tocarse sin mancharse. Esto quiere decir que las buenas obras constituyen el nexo para unir los corazones».⁹² El tercer criterio era permitir que el país se desarrollara de acuerdo con su propia identidad, sin necesidad de copiar un modelo de desarrollo importado por otros. Fr. Ramón Lourido Díaz afirma que «su decisión fue comprometerse plenamente en una misión orientada a facilitar al país la adquisición de medios socioculturales, que pudieran salvarlo de aquellos que –de manera interesada y poco noble– afirmaban querer salvarlo de la

89 PETEIRO, «El Padre Lerchundi, hombre de Iglesia», 51.

90 JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio* (7 de diciembre de 1990) 2,6.

91 LOURIDO, «L'église au Maroc», 109.

92 PETEIRO, «El Padre Lerchundi, hombre de Iglesia», 51.

barbarie».⁹³ Preservar la identidad del país, colaborar en su desarrollo y crecimiento desde una verdadera inculturación fueron así las claves de la acción humanizadora que Fr. José Lerchundi quiso para el impulso de Marruecos. Esta es de hecho –en materia de desarrollo– la armonía de fondo que su amor por este país y por sus habitantes le imponía. Esa era la confianza que tenía en ese patrimonio inestimable que era el suyo. Ese era el camino de crecimiento en el encuentro que el P. Lerchundi prefiguraba.

Hoy en día, Marruecos se encuentra, como muchos países musulmanes, dividido entre diferentes modelos de desarrollo. Confrontados con el choque de la modernidad, sus habitantes a menudo no saben si es mejor mirar hacia Occidente o hacia el Oriente musulmán, hacia una forma de materialismo cómodo y expansionista o hacia un retorno a las tradiciones proféticas que hicieron de la comunidad musulmana (la *ummah*) la mejor de las comunidades. Durante años, el país ha tratado de mantenerse en una tercera vía, tanto en el campo educativo (con el árabe predominando hasta la escuela secundaria y las lenguas europeas tomando el relevo en la Universidad), como en el campo religioso. En esta búsqueda de un modelo concreto de desarrollo, el P. Lerchundi nos indica claramente cuál es nuestro lugar, el de quien ama y cuida de lo que crece. Se trata en primer lugar de amar a este pueblo hasta el punto de creer en él, aun cuando ese mismo pueblo deja de creer en sí mismo (particularmente frente a las desigualdades que permanecen y un cierto bloqueo social). Recuerdo dos comentarios de maestros de nuestro centro cultural en la Medina de Mequinez. Uno me preguntó si iba a quedarme en Marruecos. Ante mi respuesta positiva, respondió: «Estamos en el país más bello del mundo y todos queremos emigrar. ¡Tu presencia me pone de nuevo en mi lugar y me recuerda mi responsabilidad!». Otro me interrumpió en medio de una clase diciendo: «Pero ¿por qué te comportas así? ¿Por qué intentas sacar lo mejor de nosotros mismos?» Todo se reduce en realidad a la fe que tenemos en el otro.

Desde esta fe es posible encontrar el lugar correcto, el del testigo. Como creyente cristiano europeo en el Magreb, creo que mi propósito principal es el signo que represento: el de un creyente que ha atravesado la modernidad (viviendo tanto la «crisis modernista»⁹⁴ [1902-1908] como el Vaticano II [1962-1965]) sin perder su fe en Dios. Ante tantos de nuestros hermanos del islam que temen perderlo todo con el progreso y que se niegan a cuestionar sus tradiciones, por miedo a caer en el vacío

93 Ramón LOURIDO DÍAZ, «Los aspectos configuradores de la acción reformista del Padre Lerchundi en el Marruecos precolonial», en *Marruecos y el Padre Lerchundi...*, 313.

94 La crisis modernista que sacudió a la Iglesia Católica entre 1902 y 1908 encontró su solución definitiva con el Concilio Vaticano II (1962-1965). Se refería en particular a la interpretación de la Biblia, con un fuerte conflicto entre los partidarios de la tradición pura y los de una exégesis moderna.

espiritual de Occidente, nuestra simple presencia es un estímulo para confrontar con valentía y perseverancia este encuentro con la modernidad. Un encuentro que duele, pero del que ha nacido la Iglesia del Concilio Vaticano II, una Iglesia que quiere estar en relación y al servicio del mundo, llamada a salir sin cesar de sí misma para convertirse en ella misma como lo repite el Papa Francisco.

Creer en el otro y testimoniar con nuestra simple presencia que es posible un futuro aparecen como dos actitudes esenciales en esta amorosa compañía con el pueblo marroquí y el islam. Estas actitudes les permitirán –si Dios quiere– construir su propio futuro. Hace unos años, acompañé a nuestros maestros marroquíes en un viaje de estudios a Estambul, Turquía. Descubrieron una megalópolis, una manera distinta de conciliar el islam y la sociedad, otro rostro del mismo islam (ya que los turcos siguen principalmente la escuela jurídica *hanafita*, mientras que los marroquíes son *malikitas*). Cuando visitamos la sala de reliquias del Palacio de Topkapı, muchos de ellos me preguntaron si era posible que el trozo de madera que se presentaba en una vitrina fuera realmente la vara de Moisés, aquel con el que había abierto las aguas del Mar Rojo. La pregunta nos puede parecer ingenua, pero ellos, universitarios con más de una licenciatura, se enfrentaban a un dilema entre la fe y la razón: su formación occidental les sugería que era solo un trozo de madera común, pero la fe en la tradición de los antepasados, que habían conservado este objeto durante siglos, les imponía respeto. Ellos no sabían cómo resolver esta aporía. De modo que los reuní y les expliqué cómo vive un cristiano del siglo XXI esta cuestión de las reliquias: ¿qué era lo esencial: que esta vara hubiese sido tocada por el patriarca, o que me recordara su obra al servicio del plan de Dios? Ahí tuve que parar de dar testimonio. Yo no era musulmán y les tocaba a ellos, musulmanes de este siglo, encontrar su propia solución a este choque emblemático con la modernidad.

4.3.2. *La misión de la Iglesia y de los cristianos*

Esto nos lleva al carácter decididamente moderno del P. Lerchundi, más propio de un hombre de la época posterior al Vaticano II que de finales del siglo XIX. Para él, los cristianos están llamados a una caridad sin fronteras, pero a una caridad que respete lo que el otro tiene como mayor tesoro, que es su fe musulmana. «Que hagamos las obras caritativas que podamos sin preocuparnos si es un musulmán o un judío, un amigo o un enemigo. Que enseñemos siempre de palabra y por escrito las doctrinas morales y sanas, pero absteniéndonos de herir a nadie en sus creencias religiosas» escribía en *El Eco Mauritano* del 10 de mayo de 1893. En una carta del 29 de abril de 1893 añadía: «en un país como este, donde tantas creencias coexisten, y donde las religiones son siempre fatales, nuestra conducta siempre ha consistido

en una prudencia exquisita y la más correcta posible».⁹⁵ Fr. José Lerchundi no solo nos aconseja aquí simplemente ser prudentes, sino que se opone a una actitud que consistiría en no ver el islam en el otro, a considerarlo únicamente como una persona con la que comparto una misma humanidad. Sin embargo, como escribía Christian de Chergé, el Prior-mártir de *Notre Dame de L'Atlas* de Tibhirine en Argelia: «dejaríamos de ser cristianos e incluso simplemente hombres si arrebatásemos al otro su dimensión escondida, para encontrarnos así decir “de hombre a hombre”».⁹⁶ El Prefecto Apostólico sintió perfectamente que era imposible quitar al otro su bien máspreciado. Mi relación con él, el apoyo y la colaboración que le preste serán inseparables de su fe, y por lo tanto de la mía. Será un encuentro entre creyentes, aunque –como buen occidental– preferiría hacer de este encuentro una experiencia puramente humana antes de añadir los estratos de la fe que, muy a menudo, compli-can la relación.

El P. Lerchundi también nos invita a ampliar nuestra comprensión de la evangelización. «Para él, evangelizar es comunicar los criterios y valores del Evangelio para que cada uno pueda mejorar su propia cultura y, desde su testimonio de vida, proclamar silenciosamente la Buena Nueva».⁹⁷ Estima por tanto que el Evangelio, sus criterios y valores, desempeñan un papel en las culturas que, en contacto con ellos, están llamadas a crecer. En ese sentido, el Papa Pablo VI escribirá en 1976 que

para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o a poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación.⁹⁸

Para nosotros, una evangelización así a menudo es sinónimo de conversión (en el sentido de cambio de religión). Sin embargo, aunque es cierto que el P. Lerchundi trabajó para que la libertad de elegir su religión (libertad de conciencia) se incluyese en las negociaciones diplomáticas entre Marruecos y España, siempre mostró sus reservas frente a algunas conversiones acaecidas en Tánger: «las conversiones de infieles mahometanos son muy raras... con frecuencia los judíos piden el bautismo,

⁹⁵ LOURIDO, «Los aspectos configuradores», 301.

⁹⁶ Christian DE CHERGÉ, «L'échelle mystique du dialogue», en *L'échelle mystique du dialogue de Christian de Chergé: Tibhirine 1996-2016*, ed. por Christian SALENÇON (París: Bayard, 2016).

⁹⁷ CALVO MORALEJO, «El Padre Lerchundi», 22.

⁹⁸ PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975) 19.

pero rara vez los recibimos porque sabemos por experiencia que lo hacen movidos por asuntos temporales».⁹⁹ Esto muestra que, para el P. Lerchundi, la evangelización va mucho más allá de los cambios de religión personal: se trata del contacto entre una cultura y una religión con el Evangelio, que terminará imponiéndose, pero sin que sepamos el momento de antemano. En ese sentido, un siglo más tarde, Mons. Henri Tessier, entonces obispo de Orán, luego arzobispo emérito de Argel, escribió:

Hay que realizar una liberación evangélica del islam. Como patrimonio religioso, también debe ser salvado. Y esta salvación le llegará, como para toda verdad humana, gracias al Evangelio. El islam ha de ser evangelizado. Esto también es verdad para las realizaciones históricas del cristianismo (...) Pero, para el islam, es en sus propios fundamentos donde la salvación debe actuar, y no solo en desviaciones contingentes.¹⁰⁰

Existe aquí una inmensa fe en la capacidad del Evangelio para llevar a cabo el proyecto de Dios, por su simple presencia y el hecho de explicarle una cultura y una religión. Esto no implica, en este caso, la desaparición del islam y la cultura marroquí, sino su transformación fundamental para responder más aún al proyecto divino. Y ante tal acción de Dios, para la que los cristianos somos simples instrumentos (como portadores del Evangelio y como signos), hemos de aceptar que el desenlace de este gran movimiento evangelizador no depende de nosotros, sino únicamente de Dios.

Finalmente, el enfoque misionero del P. Lerchundi se concentra en el crecimiento del Reino de Dios en Marruecos, ya sea por el vínculo de corazón que une a los hermanos y a los estudiantes marroquíes en la escuela de medicina de Tánger, o por el servicio a los más pobres o por el enriquecimiento de su propia fe con el contacto con los musulmanes. Esto es lo que el Papa Juan Pablo II expresó en 1990:

El Reino tiende a transformar las relaciones humanas y se realiza progresivamente, a medida que los hombres aprenden a amarse, a perdonarse y a servirse mutuamente. Jesús se refiere a toda la ley, centrándola en el mandamiento del amor (...) la naturaleza del Reino es la comunión de todos los seres humanos entre sí y con Dios. El Reino interesa a todos: a las personas, a sociedad, al mundo entero. Trabajar por el Reino quiere decir reconocer y favorecer el dinamismo

99 Carta a la Congregación de Propaganda Fidei, 1893, según LOURIDO, «Los aspectos configuradores», 301.

100 Henri TEISSIER, «“Le chrétien questionné par l’islam”, Un effort de compréhension de l’islam», *Nouvelle Revue Théologique*, n° 113 (1991): 823.

divino, que está presente en la historia humana y la transforma. Construir el Reino significa trabajar por la liberación del mal en todas sus formas. En resumen, el Reino de Dios es la manifestación y la realización de su designio de salvación en toda su plenitud.¹⁰¹

Los obispos del norte de África precisan:

el Reino no solo se realiza allí donde los hombres aceptan el bautismo. Llegar sobre todo allí donde el hombre se dedica a su verdadera vocación, dondequiera que sea amado, dondequiera que crea comunidades en las que se aprende a amar: familias, asociaciones, naciones. Viene siempre donde el pobre es tratado como un hombre, dondequiera que los adversarios se reconcilien, dondequiera que se promueva la justicia, donde se establezca la paz, donde la verdad, la belleza y el desarrollo hagan crecer al hombre. La Iglesia y los cristianos, por lo tanto, también llevan a cabo su misión, como hombres y como cristianos, cada vez que se involucran con otros hombres en estos gestos que traen el Reino.¹⁰²

Tal es la misión de la Iglesia.

Nuestra alegría es y será siempre que nuestros hermanos los hombres existan, que sus vidas crezcan, aunque no sea según nuestras expectativas, sino según la obra del Espíritu que obra en ellos. La esperanza que nos habita nos pone al servicio de la vida que va a nacer en toda persona.¹⁰³

4.4. Misionero del Reino del amor

El compromiso social y pastoral de Fr. José María Lerchundi, más allá de su propia eficacia, nos lleva a entrar en la lógica de la misión de la Iglesia post-Vaticano II. Más que salvar almas del infierno, lo propio del misionero y de todo cristiano es dejar que se cumpla y se despliegue en él la lógica de Amor que es Dios:

- en salida hacia el otro y respetándolo en que él es básicamente, en concreto, un creyente que sigue un camino diferente;

¹⁰¹ JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio* 15.

¹⁰² CONFERENCIA DE LOS OBISPOS DE LA REGIÓN NOROCCIDENTAL AFRICANA (CERNA), *Chrétiens au Maghreb, Le sens de nos rencontres* (1979), 19.

¹⁰³ CERNA, *Serviteurs de l'espérance. L'Eglise catholique au Maghreb aujourd'hui*, Lettre pastorale (1 de diciembre de 2014), 4,1.

- llevándole el Evangelio y creyendo en su capacidad de transformar aquello que debe serlo, en nosotros como en el otro, en la sociedad como en la religión;
- convirtiéndose en servidor del Reino de Dios ya presente y operante más allá de las fronteras de la Iglesia.

5. CHARLES-ANDRÉ POISSONNIER (1897-1938). LA CONVERSIÓN DEL MISIONERO¹⁰⁴

5.1. Marruecos a mediados de los años 1920

Durante los últimos años del siglo XIX y principios del XX la presión internacional se acentuó sobre Marruecos, uno de los últimos Estados africanos aún independiente. La Conferencia de Algeciras (16 de enero-7 de abril de 1906) puso a Marruecos bajo el control de las potencias europeas en pro de la necesidad de reforma y desarrollo del país. Terminaron por establecerse dos Protectorados, uno de Francia, en virtud del Tratado de Fez de 30 de marzo de 1912, y otro de España, el 27 de noviembre de 1912.

Marruecos seguía siendo un Estado soberano e independiente con el sultán a su cabeza, a quien se asociaba un Residente general francés¹⁰⁵ que asumía en la práctica la mayor parte del poder ejecutivo. La administración marroquí (el *maghzan*) se vio por su parte controlada por una administración francesa paralela, tanto a nivel militar (en las denominadas zonas de pacificación) o civil (a través de los administradores de «asuntos indígenas»). El primer Residente general, el mariscal Hubert Lyautey (1912-1925), confirió a este régimen de colaboración su carácter específico, intentando situarse siempre como el «primer siervo» del sultán. Este respeto a las formas pronto desapareció con sus sucesores, dando lugar a una forma más directa de colonización.

El primer artículo del Tratado de Fez estipulaba que «este régimen salvaguardará la situación religiosa (...), el ejercicio de la religión musulmana y las instituciones religiosas». Así era la interpretación que hacía el Residente general en 1924:

En Marruecos, nos encontramos con la presencia de una verdadera religión de Estado, la religión musulmana, y con un soberano, el sultán, que aúna en su persona el poder temporal y espiritual. Además, en virtud del Tratado de protecto-

¹⁰⁴ Ese el título de un artículo del jesuita Michel DE CERTEAU, «La conversion du missionnaire», *Christus*, nº 40 (octubre 1963), que marcó un hito en el estudio de las misiones.

¹⁰⁵ Nosotros abordaremos aquí solo el caso del protectorado francés, en el que vivía el P. Charles-André Poissonnier.

rado, nos hemos comprometido formalmente a respetar el poder espiritual del sultán, así como el ejercicio de la religión musulmana. Hay por tanto una situación particular que hay que tener en cuenta y que el Vicario Apostólico de Marruecos debe tener en cuenta igualmente. Este tiene que evitar cuidadosamente, en el ejercicio de su Ministerio, todo lo que pudiera parecer por su parte un ataque a la autoridad del sultán. En particular, debe velar por que los misioneros que están bajo su obediencia dediquen exclusivamente su actividad religiosa a la población europea y se abstengan de cualquier intento de proselitismo con los nativos.¹⁰⁶

De ese modo, cuando los primeros franciscanos franceses llegaron con las tropas de pacificación, se dedicaron a atender a los soldados y a los colonos que se instalaron luego. Su tarea principal era la de construir iglesias y organizar las comunidades cristianas que crecían día a día como resultado de las perspectivas económicas que ofrecía el país. En 1927, se contaba ya con 32 parroquias y centros, 41 sacerdotes, 13 hermanos laicos franciscanos y 186 religiosas. Veinte años más tarde, en 1947, el número de iglesias había sido multiplicado por seis y el número de sacerdotes por tres para una población europea de 325000 católicos (veinte años antes era de cien mil). Solo las religiosas estaban directamente comprometidas con la población marroquí a través de sus estructuras educativas, orfanatos (las *Gotas de leche*), internados o centros de salud.

Los años 1925-1927, marcaron no obstante un hito importante en la historia de la relación de la Iglesia con Marruecos. La primera fecha se corresponde con la salida del mariscal Lyautey de la Residencia general, la segunda con el nombramiento de monseñor Henri Vielle como Vicario Apostólico de Rabat (1927-1946). Este último, misionero en China, deseaba emprender una evangelización más activa hacia los musulmanes: «poco a poco, espero que penetremos en el alma de los musulmanes».¹⁰⁷ En esa perspectiva, como muchos hombres de Iglesia de su tiempo, creía que el apostolado debía orientarse principalmente hacia el mundo bereber: «si la dificultad para acercarse a los árabes es en la práctica insuperable, el acceso a los bereberes parece más fácil debido a su islamización menos profunda y menos completa».¹⁰⁸ Sin embargo, no hemos de ver en él un predicador callejero buscando la conversión a la fuerza de todos aquellos que lo rodeaban. Basta con leer su respuesta al director del periódico *Le Maroc catholique* publicada en febrero de 1928:

106 Carta de Lyautey al Ministro de Asuntos Exteriores, fechada en Rabat el 23 de enero de 1924 (Jamaâ BAIDA y Vincent FEROLDI, *Présence Chrétienne au Maroc au siècles XIX^{ème} – XX^{ème}* (Rabat: Editions et Impressions Bouregreg, 2005), 49).

107 Carta del 14 de octubre de 1927 (recogido por BAIDA y FEROLDI, *Présence...*, 54).

108 Informe a la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe, 1927 (recogido por BAIDA y FEROLDI, *Présence...*, 55).

Pero seamos justos y admitamos su buena fe. Tratemos a los musulmanes como hermanos en Dios. Dios es también su creador y su Padre y creen en Él. Pretendemos saber la verdad, no nos apartemos nunca de ella. Dejemos de lado los prejuicios y prevenciones que condenamos en los otros. Afirmemos solo con pruebas, hablemos con lealtad, sin juzgar parcialmente. No hablemos nunca con acritud. Entremos en el alma de los musulmanes para conocerla bien. Amemos esa alma y la ganaremos, porque ellos buscan la verdad que nosotros poseemos: *cooperatores veritatis* (como cooperadores de la verdad).¹⁰⁹

Este era el contexto del Vicariato Apostólico de Rabat cuando llegó el hermano Charles-André Poissonnier. Una Iglesia dinámica pero muy centrada en sí misma, tanto por razones políticas como por la escasez de medios disponibles. Un nuevo Vicario Apostólico intentó abrir la mente de sus fieles, y especialmente la de su clero, sobre el destino de esos cinco millones de almas «que viven en tinieblas y en sombra de muerte»¹¹⁰ (según la teología de la época).

5.2. Charles-André Poissonnier: sacerdote, ermitaño, enfermero

Charles Poissonnier nació en Roubaix el 30 de octubre de 1897. Fue durante el retiro de fin de estudios en 1915 cuando descubrió que Dios lo llamaba a una vida unida a Él en el servicio de la evangelización de los musulmanes en el espíritu de Carlos de Foucauld. Decidió pues marchar a Marruecos, donde había nacido la vocación del *pequeño hermano universal*. Empezó como colono, pero esta vida solitaria alejada de los apoyos de la fe no le pareció sostenible y se acercó a los franciscanos, únicos religiosos aceptados en ese momento por el Protectorado francés. Desde ese momento, su proyecto era claro: realizar una obra de pre-evangelización entre el pueblo bereber. Y así se lo recordó al Provincial cuando este lo admitió al noviciado el 8 de diciembre de 1923: si entraba en los hermanos menores, era porque él le había prometido que podría vivir la vida de Carlos de Foucauld en Marruecos. Esto deja entrever la determinación que había en este joven.

Después de sus años de formación en Mons-en-Baroeul, André, que se había convertido en el hermano¹¹¹ y luego en el padre¹¹² Charles-André en memoria del ermitaño de Tamanrasset, partió hacia Marruecos. Llegó a Marrakech en noviembre de

¹⁰⁹ *Le Maroc Catholique*, febrero de 1928, 67-69.

¹¹⁰ Henri VIELLE, Cartas del 19 de marzo y 17 de agosto de 1934 (discurso a los provinciales de Francia en 1934), disponible en los Archives franciscaines de Francia (7, Rue Marie-Rose, 75014 París), 9.

¹¹¹ Profesión temporal el 19 de diciembre de 1924.

¹¹² Ordenación sacerdotal el 5 de agosto de 1928.

1929. Allí se puso en busca de un lugar adecuado para ejercer lo que monseñor Dreyer llamaba «la familiarización por contacto íntimo»: trabajando en obras de caridad para ser amado por los bereberes, dejando ver a Cristo a través del comportamiento de un cristiano modélico y haciendo presente a Cristo a través de la celebración de la Eucaristía en medio de este pueblo en espera. Así es como presentaba él mismo su proyecto en 1933:

- Según el P. Foucauld, las dificultades especiales del apostolado en tierra musulmana requerirían en un primer momento un trabajo especial de apostolado indirecto, tendente más a preparar las almas en general a la predicación propiamente dicha del Evangelio, que a buscar conversiones individuales de forma directa y rápida. (...) A este trabajo inicial el P. Foucauld le dio el nombre evocador de trabajo de «familiarización».
- Primera etapa: una primera condición para llevarlo a cabo era la de mantener un estrecho contacto con la población local: contacto que, poniendo al musulmán en condiciones de conocer a un cristiano modélico, cuya vida fuera digna de un discípulo de JESÚS Cristo, lo llevara poco a poco, de manera imperceptible, a experimentar la superioridad moral del cristianismo sobre el islamismo. (...) El trabajo de una parroquia impide que el sacerdote esté totalmente a disposición de sus «feligreses musulmanes» (...) La ubicación que se elija debe cumplir con varias condiciones, incluyendo la de estar lejos de las grandes ciudades, que están marcadas por la corrupción y donde el nativo con demasiada frecuencia pierde el respeto por el europeo.
 - Segunda etapa: la toma de contacto es la condición primera que hay que cumplir, siempre según el P. Foucauld, para llegar a «ganar los corazones». Porque es necesario, para tener alguna influencia en un individuo, hacerse querer por él. La manera de conseguir esto es hacer el Bien. «El apostolado de la caridad es el mejor de todos», escribía desde Tamanrasset el P. Foucauld. Hacer el bien a través de la limosna, de los servicios prestados y del dispensario... El dispensario es, de hecho, la mejor arma para hacer el bien. Sin contar que ayuda de manera singular a esta toma de contacto con la gente de la que hemos hablado: el dispensario siempre atrae a muchos nativos. (...) El dispensario permitirá por tanto al sacerdote ver a mucha gente y facilita la toma de contacto: una vez que se ha conocido el dispensario, el hielo se rompe, ya no somos unos extraños entre nosotros. Esto abre el camino para otras relaciones futuras. (...)
 - Tercera etapa: ganar los corazones por medio de la caridad siguiendo al P. Foucauld no era sino una etapa para llegar a ganar finalmente a las almas:

estas exigirían ahora una predicación directa. La misma solo se hará cuando el entorno nativo esté suficientemente preparado por la labor caritativa preliminar, cuando, a fuerza de haber visto la práctica de la caridad cristiana, los nativos se encuentren íntimamente persuadidos de que la religión que nos inspiró es mejor que la suya. ¿Cuál será el plazo? El propio P. Foucauld confesó que sería largo: que serían veinticinco, cincuenta o incluso cien años dependiendo del lugar y de las condiciones. Al final, el tiempo importa poco: el buen Señor nos pide que hagamos lo que esté en nuestras manos, eso es todo. Por otra parte, durante este período de preparación es posible hacer algo bueno, recordando en la conversación los preceptos de la moral natural: los deberes hacia Dios, el prójimo y hacia uno mismo. En la conversación no es demasiado difícil, especialmente cuando se hace en privado, abordar estos temas de moral natural: es un primer trabajo de preparación. Por último, tenemos de vez en cuando la posibilidad de bautizar a los niños *in articulo mortis*: es el único consuelo, ¡pero es tan grande!

- Cuarta etapa: tales son las principales líneas del trabajo que se hace en Tazert ... un trabajo visible...porque hay otro trabajo invisible, que es el que realiza nuestro Señor presente en el Sagrario. El gran operario es Él y es en su proyección, más que sobre cualquier cosa, en la que descansa la confianza del sacerdote.¹¹³

El 15 de diciembre de 1931 se instaló en Tazert, en las estribaciones del Atlas, a unos sesenta kilómetros de Marrakech, con el apoyo de monseñor Vielle, dedicando su capilla a la Visitación de María a Isabel.¹¹⁴ Para conseguirlo, tuvo que luchar denodadamente tanto con las autoridades, que temían las conversiones y los levantamientos locales, como con sus hermanos franciscanos, que no entendían el «capricho» de su hermano y que consideraban que se perdía un sacerdote que habría sido tan útil al servicio de las parroquias o de las tropas de pacificación. Esta lucha duró durante todo el período de su presencia en Tazert, tanto por parte de la administración como de sus hermanos, para quienes permanecía «en disidencia». Esto no impidió que el P. Charles-André consagrara su vida al cuidado de los enfermos en el dispensario y a la oración. Dejemos que él mismo nos cuente uno de sus días durante la epidemia de tifus que terminó con su vida:

113 Carta del 10 de noviembre de 1933 (las cartas de Fr. Charles-André Poissonnier, incluyendo su correspondencia con su padre espiritual, Fr. Dassonville, se conservan en los *Archives franciscaines* de Francia, 7 Rue Marie Rose, 75014 París).

114 La Visitación: misterio por excelencia de los cristianos que viven en la tierra del islam según el P. Jean-Mohammed Abd el Jalil.

Voy a describiros muy sencillamente un día en Tazert. El problema es que voy a tener que aparecer en escena... Omitiendo este inconveniente y diciéndome que, si alguno de vosotros piensa venir un día a probar esta vida de misionero en Marruecos, no es malo que conozca estos pequeños detalles –no siempre agradables– que forman parte de la vida cotidiana. Así ayer, lunes 9 de enero era, como todos los lunes y viernes en Tazert, día de distribución de alimentos para los pobres (no hace falta decir que desde hace ocho meses reina la hambruna y que desde entonces nos esforzamos por socorrer a los más pobres). A las 5:00 suena el despertador, la comunidad se levanta y va al coro. Meditación, Misa, acción de gracias hasta las 7:30, donde dicha comunidad va a la cocina para prepararse el café diario. Sin empleados domésticos, también se han de limpiar los distintos locales. A las 8:00 está todo listo y, antes de comenzar a las 10:00 con la distribución de alimentos, voy al dispensario a curar a los enfermos. A esta hora ya hay en el gran patio que separa la casa del dispensario varios cientos de pobres. Los primeros llegaron a las 6:30, armados de paciencia, ya que tienen que esperar hasta la hora fijada, de pie, descalzos sobre el suelo helado –porque anoche hemos alcanzado los dos grados bajo cero–. Me preguntaréis ¿Por qué tanta prisa por llegar el primero? Porque muchos no han comido nada desde hace un día y porque se apresurarán, una vez recibida su parte, a ir y cocinarla y tomarla inmediatamente. Antes empleé la palabra «hambruna». No es un término exagerado: como ya escribía hace unos días, es raro que en las familias no hayan muerto la mitad de los niños, muertos de miseria fisiológica, en otras palabras, de hambre. Pero para entender lo que es hay que verlo... y es terriblemente conmovedor.

Regreso al programa del día. A las 8:00, el «morabito»¹¹⁵ va al dispensario y comienza a curar a los enfermos. Esta parte del día está reservada a los niños (...) A las 10:00 dejo el dispensario para comenzar la distribución de grano. Durante esas dos horas, el patio se llena y, cuando cierro la puerta, hay 3400 personas presentes. El cálculo es fácil de hacer: conociendo el peso del grano dado a cada uno y el número de bolsas distribuidas, es un juego de niños saber el número de solicitantes. Para imaginar la escena, se ha de haber visto y oído. Las personas se dirigen hacia una pequeña salida que se encuentra entre dos muros, que poco a poco se van acercando hasta dicha salida donde estoy de pie distribuyendo el grano: esto hace de filtro automático que obliga a las personas a presentarse una por una... Después de tal estrechez, ya lo podréis imaginar. Este desfile dura unas tres horas, si no más. Ayer se acabó a las 13:30. El día aún no había terminado, porque después de los necesitados tocaba curar a los enfermos que esperaban

115 «Morabito»: según el Diccionario de la RAE, «musulmán que profesa cierto estado religioso parecido en su forma exterior al de los anacoretas o ermitaños cristianos».

pacientemente a que esto acabase. Rápidamente, ponemos todo en orden, cerramos las puertas y sobre Tazert cae una gran paz. ¿Hay que confesar la pequeña sesión que tiene lugar después del trabajo? Es un poco humillante, pero ya os dije que no iba a ocultar nada a quienes se interesen por esta vida... En pocas palabras, antes de descansar simplemente hay que liberarse de los bichitos que te han dejado los visitantes a cambio de tus limosnas o de tus cuidados. 4000 piojosos (en el sentido literal de la palabra) no se acercan a ti durante horas sin compartir parte de su riqueza. Sin nada más que ofrecer, en señal de agradecimiento te dan lo que pueden. Y el día termina como comenzó: delante de nuestro Señor que contemplaba de cerca toda la escena, desconocido para esta muchedumbre que se le acercó tanto, pero por la que no ha cesado de orar a su Padre en su favor y por su salvación (...) Tarde o temprano, nuestro Señor reinará aquí. Nos toca a nosotros adelantar esa hora redoblando nuestras oraciones y sacrificios.¹¹⁶

Fr. Charles-André pasó así seis años en Tazert, solo, cuidando cerca de 10000 personas al año, alimentando a más de 3400 personas dos veces por semana durante la gran sequía de 1937, construyendo otros dos dispensarios en aldeas de montaña y tres iglesias para los colonos del entorno. Su actividad se estaba desarrollando según lo previsto: rápidamente se convirtió en «uno más de la aldea»,¹¹⁷ «la desconfianza y la timidez del principio dio paso a la simpatía e incluso a la familiaridad si uno se descuidaba».¹¹⁸ El reconocimiento se hizo casi oficial ya que el caíd de Demnat le apoyó económicamente para la construcción de una de sus iglesias («Ya que el Protectorado nos ayudó a restaurar nuestra mezquita, es natural que te ayude a construir tu Iglesia».¹¹⁹ Es así como a aquel a quien los aldeanos calificaban como «un hombre de manos que dan luz»¹²⁰ terminó por llevárselo, el 17 de febrero de 1938, la epidemia de tifus contra la que luchó desesperadamente para salvar a ese pueblo que se había convertido en suyo y por el que lo había dado todo.

5.3. ¿Y para nosotros en la actualidad...? La conversión del misionero

Esta fue la punta del iceberg de la vida de Fr. Charles-André: una llamada acogida con un sí sincero de todo su ser, una estrategia misionera pensada y asumida hasta

116 Carta del 11 de enero de 1938.

117 Carta de junio de 1932.

118 Carta del 19 de diciembre de 1932.

119 Carta del 4 de marzo de 1937.

120 Fr. Abel Faulc, que sucedió al P. Charles-André en Tazert, escuchó decir a los aldeanos: «Dios le puso la luz en sus manos, por eso él era inagotablemente generoso y podía remediar todas las miserias».

el fin de la relación con el otro, un «grano de trigo caído en la tierra» que dio fruto a través de toda una generación de jóvenes vocaciones franciscanas que pedirá entrar en la Orden de los Frailes Menores siguiendo su ejemplo, con ese deseo de vivir en medio de los musulmanes. Es cierto que todo podría terminar ahí... Pero existe una parte invisible de este destino que nos revelan sus cartas a su director espiritual. De hecho, Charles-André experimentó, desde su llegada a Tazert, una larga «noche oscura» que nos hace comprender la obra que el Señor estaba haciendo en él a través de esta vida en medio de los más pobres. Como escribió su gran amigo el P. Albert Peyriguère, Dios estaba «amasando todo su ser» para hacer de él un misionero según su corazón. Así, no dejó nada de lo que profundamente lo habitaba, pero se dejó desapropiar de los derechos que estimaba tener sobre lo que había recibido. Había venido a preparar a un pueblo a la conversión y descubrió que lo esencial –lo que le pertenecía– era entregarse por esos hombres y mujeres en el servicio y en el encuentro cotidianos, sin saber dónde le llevaría todo esto. Es sin lugar a duda a semejante conversión a la que nos llama aún hoy la vida del P. Charles-André en el contacto con el islam y los musulmanes.

5.3.1. La soledad como experiencia de fe compartida

El P. Charles-André había ido con el deseo de encontrarse con el otro, un deseo en el que había puesto toda la fuerza de su voluntad. Y lo que conoció fue una soledad terrible (tanto desde el punto de vista de su entorno como con respecto a sus hermanos, ya que ninguno de ellos quiso compartir permanentemente su dura vida en Tazert).

En ese sentido, vivo aquí en un auténtico desierto. Los nativos que curo, hay que admitirlo, son personas rudas por no decir groseras: salvo raras excepciones, no cabe esperar sentimientos nobles de su parte. La entrega a los demás la tienen por un derecho; la idea de cualquier atisbo de gratitud no existe para la mayoría de ellos y menos aún la delicadeza de los sentimientos (...) De ahí este sentimiento de soledad, de falta de afecto que a ciertas horas te deja con la impresión de dar sin recibir nada, y de no tener la valentía de continuar con esta vida sin consuelos. Entonces mi pensamiento se dirige hacia aquellos de nosotros, sacerdotes, que, trabajando para Dios en un ambiente cristiano, conocen el aliento y el consuelo del afecto... Aquí nada de eso: siempre desierto. No es que culpe a esta pobre gente de mi alrededor: su pasado y su vida tan precaria y dura explican esta falta de nobleza de sentimientos, pero no deja de ser atroz el hecho de que nos entreguemos a ellos de todo corazón, porque vemos en ellos al mismo Cristo,

sin recibir en este mundo nada a cambio. La impresión de aislamiento a veces es tan fuerte que uno se pregunta si se podrá soportar. Dios permite que sintamos este vacío de afecto, y estoy seguro de que es una gracia que debe ayudarnos a separarnos de todo aquello que no viene de Él: esta es la idea clave a la que nos aferramos en los momentos de tentación y entonces, después de ofrecer a Dios de nuevo la ofrenda del sacrificio de estar privado de todo consuelo humano; se parte de nuevo, al menos por un tiempo.¹²¹

El encuentro con una población rural, poco educada y en las antípodas de su cultura y modales, fue una experiencia difícil para un ser tan delicado como el P. Charles-André. Pero todo misionero inserto en la tierra del otro ha de vivir este choque cultural. Cualquiera que sea la calidad de la acogida y los vínculos que pueda tejer, siempre permanecerá la dura y crucificante experiencia de la soledad. Por mucho que se abra al otro, no dejará de ser siempre un extranjero, un ser venido de fuera perteneciente a otro mundo.

Esta soledad, por más comprensible que sea humanamente hablando, parece aún más fuerte para los misioneros que viven en la tierra del islam. Parece casi inseparable del encuentro con el islam. Una vez compartí esta observación con un focolar¹²² que vivía desde hace diecisiete años solo en Marruecos, sin entender del todo porque sus superiores lo habían dejado tanto tiempo solo, cuando el carisma de su movimiento es justamente la unidad y la comunión. Este me contó que lo había hablado con uno de sus amigos, imam en España, que le había respondido al instante: «Es Dios quien te ha hecho vivir nuestra experiencia, la de los musulmanes, la de estar solo ante Dios». Efectivamente, el islam es una religión muy comunitaria en su práctica y en los signos que ofrecen los ritos realizados al mismo tiempo, en la misma dirección... pero, fundamentalmente, todo creyente se descubre solo ante Dios. Participa en su propia salvación, pero no acepta la idea tan cristiana de salvarnos juntos. Esta observación del imam ilumina de manera novedosa la soledad de los cristianos llamados a vivir en contacto con el islam. Su soledad se convierte en un compartir la experiencia del otro, camino de comunión con el misterio vital del otro. En esto, como escribía Louis Massignon, se trata, «para comprender al otro (...) no de anexionarlo, sino de convertirte en su huésped». La soledad impuesta entra paradójicamente en este misterio de la hospitalidad sagrada, no la que aparece superficial en la acogida fraterna, sino la de la acogida de lo que el otro vive en lo más hondo del camino de su fe. Un camino que, como escribía Charles-André, remite a Dios y solo a Él.

121 Carta del 6 de mayo de 1936.

122 Movimiento eclesial creado por Chiara Lubich en Italia hacia 1944.

5.3.2. *Invitados a la pura gratuidad del encuentro*

Fr. Charles-André se encontró seguidamente frente a la ineficacia de su acción: él cura, entra en contacto, sirve... pero nada avanza en dirección a Dios: sus feligreses continuaban siendo fundamentalmente musulmanes como si él no estuviera allí. Eso sí, desde el principio sabía que su apostolado estaba en la fase de preparación, del acercamiento, pero...

El escollo que aguarda al que trabaja es este: olvidar que no puede nada, nada, nada por sí mismo, que solo es un instrumento en las manos del Todopoderoso... Creer que nuestros esfuerzos han contribuido al éxito de nuestro trabajo... Creer que el éxito será más seguro cuanto más nos desvivamos y hagamos más ruido... No confundas el celo con la agitación. Sigue diciéndote que hacemos el bien, no en la medida de lo que decimos o hacemos, sino de lo que somos. Tus esfuerzos valdrán lo que tú mismo valgas. Salvarás, tocaras las almas en la medida en que te santifiques, en la medida en que sea yo, el Todopoderoso, quien viva en ti, quien actúe por ti, quien escriba por ti, quien ruegue por ti, quien rece por ti...¹²³

Pero siempre se esperan frutos, una eficacia con criterios humanos. «Todo esto me demuestra que no actué puramente por amor a Dios cuando empecé a trabajar aquí». ¹²⁴ La vida le muestra cuán ambiguo era su proyecto, cuánta purificación exigió para entrar en la pura gratuidad que es la de Dios cuando viene al encuentro de los hombres. Cuánto tuvo él que menguar ante el único actor de toda la misión:

La esencia de nuestra vida, la principal razón de nuestra estancia aquí en plena tierra nativa, es la de asegurar la presencia de nuestro Señor Jesucristo en el sagrario. Cuantos más años transcurran, más nos daremos cuenta de que si se apuesta por otra cosa, se yerra y uno se expone –sin lugar a dudas– al desaliento.¹²⁵

A esta parte de gratuidad, esa misma con la que Dios entra en el diálogo de salvación con la humanidad,¹²⁶ siempre será necesario volver para que nuestros encuen-

¹²³ Meditación sobre el misterio de la Visitación, 23 de noviembre de 1925.

¹²⁴ Carta del 11 de octubre de 1933.

¹²⁵ Carta de septiembre de 1936.

¹²⁶ Pablo VI, en *Ecclesiam Suam*, escribía: «Hace falta que tengamos siempre presente esta inefable y dialogal relación, ofrecida e instaurada con nosotros por Dios Padre, mediante Cristo en el Espíritu Santo, para comprender qué relación debemos nosotros, esto es, la Iglesia, tratar de establecer y promover con la humanidad. El diálogo de la salvación fue abierto espontáneamente por iniciativa divina: *Él nos amó el primero* (1Jn 4,10); nos corresponderá a nosotros tomar la iniciativa para extender

tros puedan convertirse en verdaderos lugares de encuentro en el mejor sentido humano y que adquieran así su dimensión propiamente divina. En la vida de la Iglesia en Marruecos en la actualidad, el incesante vaivén de feligreses (estudiantes subsaharianos, expatriados o migrantes pasan poco más de cuatro años en tierras marroquíes) y el carácter fundamentalmente impermeable del islam al núcleo de nuestra fe, todo esto nos impide pretender ningún tipo de eficacia. Por tanto, estamos casi obligados a pasar por el crisol de la inutilidad para entrar en una verdadera gratuidad, preámbulo del encuentro. Una gratuidad que, como Charles-André, nos lleva a mirar más arriba, hacia Cristo que conduce a donde Él quiere.

5.3.3. *Cuando contemplación y oración están llamadas a unirse*

Fr. Charles-André había sentido desde el principio que su obra solo daría fruto si se unían acción y contemplación y oración.¹²⁷ Por tanto, se propuso un programa de oración que consistía en dos horas de oración silenciosa (una hora por la mañana, media hora por la tarde y otra media hora durante la noche). Este horario, que él mismo se había dado, lo observó, pero todo le pareció rápidamente vacío, carente de impulso hacia Dios y de devoción.

Nunca falta el trabajo e incluso a veces se hace muy agobiante: para vivir así en este mundo sin ser su prisionero, hay que ser santo. Cuando uno no lo es, ¡cuánto sufren el alma y la vida interior! Aunque el estilo de vida se mantenga, a menudo está falto de verdadera piedad. Al menos, este es mi caso: la recitación del Oficio divino, la meditación, la Misa, el rosario, todo lleno de distracciones, hecho al parecer por rutina: que lejos se siente uno de los bellos sueños de santificación de salvación de la vida religiosa¹²⁸.

Actualmente tengo muchas dificultades para rezar: nunca me he sentido tan «tonto» ante nuestro Señor. Y a esto le añado tantas preocupaciones materiales. ¡Es lamentable! En verdad no tengo más que ofrecer que mi miseria... intento no desanimarme y mantenerme fiel a mi tiempo habitual de oración. ¡Gracias a Dios! ¡Pero me gustaría de todas maneras amar mejor!¹²⁹

a los hombres el mismo diálogo, sin esperar a ser llamados. El diálogo de la salvación nació de la caridad, de la bondad divina: *De tal manera amó Dios al mundo que le dio su Hijo unigénito* (Jn 3,16); no otra cosa que un ferviente y desinteresado amor deberá impulsar el nuestro». PABLO VI, Carta Encíclica *Ecclesiam Suam* (6 de agosto de 1964) 36.

127 Carta del 6 de agosto de 1929.

128 Carta del 19 de diciembre de 1935.

129 Carta del 2 de diciembre de 1931.

Mi gran sequía ante Dios. (...) Todo esto se mantiene y regularmente, pero se mantiene porque tiene que mantenerse, porque el horario lo exige. Pero, ¿y el alma? ¡Cuántas distracciones, cuánta frialdad! Incluso en el mismo día, pese a que retomo mi propósito de estar unido a Dios, de ver a Cristo en los enfermos, de rezar por ellos al curarlos, pese a todo esto, vivo una distracción continua. A veces, a menudo, Padre, me pregunto cuál es el obstáculo que me impide estar unido a Dios. No veo, no merezco ver: esto es lo más difícil en mi vida. Rece, Padre, para que aquello cese y que este deseo de amar a Dios se haga realidad.¹³⁰ En esta agitación y prisa, estoy muy poco sobrenatural para permanecer unido a Dios: soy miserablemente humano, mundano, pero sigo con el horario de oración que conoce: ahí al menos hay un poco de buena voluntad: mantengo ese horario ya que en la misma oración me toca hacer un esfuerzo para pensar en Dios.¹³¹

Charles-André se enfrenta al desafío del activismo y aparentemente pierde el lado natural y simple de su relación con Dios. Sin embargo, como revela Albert Peyriguère,¹³² que vivió el mismo tipo de existencia y dialogó mucho con él a lo largo de estos años, todo un trabajo interior de unión de la acción y de la contemplación se estaba realizando en él, sin que él prácticamente se diera cuenta.

Esta vocación, él veía que tomaba cada vez mayor envergadura, siempre empujado más lejos, siempre llevado a una mayor profundidad. Cuanta mayor era la acción, mayor era la contemplación. Cuanta mayor era la dispersión exterior, mayor era el recogimiento interior. Cada día, el edificio exterior crecía, pero también se ensanchaba la plataforma mística sobre la que reposaban sus cimientos. Llegó un momento donde la relación entre acción y oración se invirtió, dejando que la acción no fuera más que el fruto muy abundante de la contemplación. Todo esto acaeció por la simple dinámica de su propia vida, obedeciendo a las leyes propias que le impuso la idea clave que estaba en la raíz de su vocación. Pero esta

130 Carta del 19 de diciembre de 1932.

131 Carta del 23 de enero de 1935.

132 Albert Peyriguère (1883-1959): sacerdote de la diócesis de Burdeos, trató de seguir los pasos del padre Charles de Foucauld, primero en Túnez y en Argelia, luego en Marruecos. Se instaló al final de la década de 1920 en el Kbab (un pueblo situado en el Medio Atlas, a 250 km de Tazert) donde permaneció hasta su muerte, compartiendo la vida de los habitantes, cuidándolos en su dispensario, recogiendo tradiciones bereberes y pasando sus noches en oración. Le debemos un artículo en la revista *Le Maroc Catholique*, que escribió al día siguiente de la muerte de su amigo Fr. Charles-André Poissonnier, en el que nos cuenta las confidencias espirituales de la persona a la que amaba con tanta ternura, y el misterio de su propia reflexión sobre el significado de su presencia en tierra de islam como sacerdote y misionero: Albert PEYRIGUÈRE, en *Le Maroc Catholique*, n° 3 (marzo 1938): 60-64; n° 4 (abril 1938): 83-85.

dinámica, estimulada y casi azotada por la lucha, le debió mucho, repitámoslo, a las búsquedas atormentadas de aquello que hemos llamado su «noche oscura».¹³³

Este reajuste progresivo de la relación entre acción y contemplación, en el sentido de una integración que asume la vida en su totalidad y que permite a la vida más activa irse volviendo fundamentalmente contemplativa, siguiendo toda la tradición del P. Foucault, fue doloroso para el P. Charles-André. Pero, gracias a Dios, no fue siempre así. No obstante, la conversión de aquel que vive en tierra islámica ha de pasar por ahí. Habíamos señalado la importancia de una vida casi cartujana para poder «aguantar» en las cárceles de Marrakech en el siglo XVII.¹³⁴ Pero esto debe todavía articularse y fusionarse totalmente con la vida para que llegue a ser operante y significativa. La experiencia en este campo del padre Serge de Beaurecueil es esclarecedora. Dominico, especialista en mística musulmana, optó por partir a Afganistán donde vivió solo durante veinte años, ocupándose tanto en la enseñanza universitaria como de la acogida de niños abandonados y discapacitados en su propia casa. Así explica su evolución:

Al principio de mi libro *Mes enfants de Kaboul*, había presentado mi relato como una novela romántica y como una búsqueda del tesoro. Quise compartir esto, por sugerencia de Ghaffar antes de morir.¹³⁵ Y lo he conseguido plenamente. Para bien o para mal, ya se entiende. Qué maravilla es ver una casa llena de niños, felices, bulliciosos, afectuosos, tomándose como un juego sus bastones o su cojera, ayudándose los unos a los otros de forma tan natural como el respirar. Una hermosa familia, muy afgana, donde estábamos siempre juntos viviendo, comiendo, durmiendo, cada uno necesitando al otro junto a él. Convenía igualmente que, como tantas familias afganas, fuese desgarrada por la dispersión, los arrestos, el exilio de algunos, la muerte y que, después de la risa, compartiésemos las lágrimas. Sin todo esto, no hubiese sido serio. (...) Había hablado con Cristo Sacerdote al presentar la Pasión como su liturgia, «la de todos y para siempre». ¡Qué ingenuidad la mía con esos ensayos de celebraciones, sucesivamente en diversos ritos y en lengua persa, para una comunidad casi inexistente, en una capilla cada vez más

133 *Idem*.

134 Cf. Capítulo 2.

135 Ghaffar fue un joven alumno del padre Serge de Beaurecueil, que lo invitó un día a «compartir el pan y la sal», signo de hospitalidad y de amistad. Más tarde, este joven falleció víctima de un accidente. La «adopción» por este joven marcó un hito en la vida del misionero, mostrándole el sentido fundamental de su misión en Kabul. Para conocer mejor su vida: Jean-Jacques PERENNES, *Passion Kaboul, Le père Serge de Beaurecueil* (París: Cerf, 2015).

pequeña! Era en nuestra carne, en nuestro corazón herido, en la que *juntos* debíamos, no solo conmemorar, sino *entrar* en el misterio pascual.¹³⁶

En lugar de concebir la vida cotidiana como un compartir profano que encuentra su sacralidad fuera de sí, en preparaciones y acciones litúrgicas, le reconocía ahora un valor sagrado. Era la misma casa la que se convertía en templo para todos, con la sala de oración desempeñando un papel secundario, según las necesidades de cada uno, a su servicio.¹³⁷

Se percibe con claridad que la vida de oración de Serge de Beaurecueil no desapareció en aras del servicio, de la misma manera que la vida de oración de Charles-André Poissonnier no cayó en un puro formalismo triturado por el activismo. No, en ambos casos, esas dos dimensiones fundamentales de la existencia humana están llamadas a fusionarse (ya sea la persona consciente de ello o no). La vida espiritual deja de ser una categoría sobreañadida, un calco hermenéutico puesto sobre un servicio puramente humanitario. Esta vida emerge de la experiencia viva al contacto de los pobres y se hace profundamente viva. No se trata ya de celebrar simbólicamente la Pasión como una entrega hasta el final incomprendida, sino de vivirla *in persona Christi*. Es por esta integración de lo más profundo de nuestro espíritu en la vida más sencilla en la que el misionero recibe una vida nueva y se hace capaz de testimoniar ante su hermano de islam, más allá de las incomprensiones milenarias y de los prejuicios.

5.3.4. *El sentido de la presencia perdido y reencontrado*

Esto nos lleva irremediablemente a la pregunta sobre el sentido de esta vida como misionero inmerso en tierra del islam: ¿es la misión de un consagrado curar a los enfermos, vivir simplemente en medio de la gente como testigo de Cristo sin poder convertir?

Pero todo esto, ¿era ser sacerdote? Para ser sacerdote, toda una parte de sí mismo, toda una parte de su vida –la parte preferida, ¿no es así, querido padre Charles-André?– había escogido no parecer serlo. Él mismo, después de haberse lanzado hacia su sueño, impulsado por una intuición que pensaba venir de lo alto, él mismo tuvo como un sobresalto de duda. No hubiese consentido que en su vida se dejase

¹³⁶ Serge de BEAURECUEIL, «Continuer l'aventure», *Spiritus* n°97 (1984), citado en PERENNES, *Passion Kaboul...*, 287-288.

¹³⁷ Serge de BEAURECUEIL, «Méditations sur ma maison», *Christus*, n°86 (1975): 231, citado en PERENNES, *Passion Kaboul...*, 176-177.

de realizar un ideal muy alto de vida sacerdotal. ¿No había sido él «escogido»? (...) Todas las energías de su alma se recogieron y se concentraron para justificar su vocación... ante sus propios ojos y ante los ojos de todos (...) fue la «noche oscura» para esta alma de sacerdote.¹³⁸

Esta es la pregunta que todo misionero oculto en la masa humana termina por hacerse. Esta es lo que lo inquieta en lo más profundo. En realidad, Dios hizo pasar a Charles-André del altar al pesebre de Belén, donde se amontona con la mula y el buey, donde es literalmente engullido al ver desaparecer todas las referencias que daban sentido a su vida. Solo se puede sostener en su discernimiento inicial, en el que lo apoya su director espiritual y en Dios, que termina por hacerle entender que su camino es el Suyo durante un último retiro.¹³⁹ Pero avanza en la oscuridad, encontrando, sin comprenderlo, un nuevo sentido al sacerdocio en medio de los hombres. Cincuenta años más tarde, Serge de Beaurecueil escribiría: «todas las categorías se derrumban para dejar lugar a la vida humana y divina, compartida. Las palabras llegan luego, cuando el vino nuevo rompe los odres viejos, y encontramos estas palabras precisamente porque hemos compartido durante mucho tiempo su ser con Cristo y con “su pueblo”...»¹⁴⁰

De esta pregunta existencial sobre el significado de su presencia y de su vida, Albert Peyriguère esboza una teología nueva del sacerdocio, desplegando hasta el extremo el misterio de la Encarnación: el misionero se hace bereber para que Cristo se convierta en bereber y salve así a Su pueblo. Pero me parece que la experiencia de la «noche oscura» del P. Charles-André nos lleva más lejos. No nos lleva tanto a una nueva teología sacramental, como a una pedagogía vital para nuestras propias existencias en contacto con el mundo del islam. Se trata en realidad de aceptar la pérdida del sentido de nuestra presencia con los musulmanes. Siempre llegamos con grandes ideas y proyectos hechos. Estos implican que se otorgue un lugar al otro en nuestro edificio teológico: el del hombre que hay que salvar, el del ser que solo posee un conocimiento parcial y provisional, o incluso del creyente que estamos llamados a conocer. A veces este lugar es envidiable, pero está centrado en nuestra visión de las cosas (gira en torno a nosotros). Obviando el principio de gratuidad, queremos ser útiles en el plan de Dios y creemos entender nuestro papel. La vida y el Señor se encargan entonces de desapropiarnos, hasta el punto que –como Charles-

138 PEYRIGUÈRE, *Le Maroc catholique...*

139 «Confianza: Dios me ama, estoy en paz con Él. Promesa, certeza que me da por su representante que habla en su nombre: “Dios está contento de vosotros”. ¡Paz – alegría – Gracias!» (palabras apuntadas al final de su retiro del verano de 1937).

140 Serge de BEAURECUEIL, «La théologie missionnaire sur le tas», *Parole et mission*, n°35 (1966): 630-631, citado en PERENNES, *Passion Kaboul...*, 190.

André— no sabemos por qué debemos permanecer, pero lo hacemos porque sabemos que es ahí y no en otro lugar donde nos espera el Señor. Permanecemos, pero como en la noche. Y es ahí cuando únicamente podemos recibir el verdadero sentido, no el que queremos darle a nuestra existencia, sino el que Dios nos revela a través de ella, un sentido fundamentalmente divino. Sin embargo, sin dejarnos hacer, sin aceptar la pérdida de sentido, no podremos recibir el «sentido de comunión de nuestras diferencias» del que hablaba Christian de Chergé.¹⁴¹

Hace algunos años ya, en un encuentro de sacerdotes en Marruecos, se nos invitaba a reflexionar sobre el sentido de nuestra presencia en medio del pueblo marroquí. Pasaba por un periodo bastante complicado: sentía profundamente que estaba llamado a vivir en el corazón del islam, pero ya no veía lo que el Señor quería hacer con mi vida. ¿Qué sentido había en enseñar francés, en mantener a toda costa una vieja casa y en responder a las necesidades más básicas del barrio, al mismo tiempo que no podía profundizar en el islam, que perdía mi árabe clásico, y que no tenía ni un minuto para intentar captar el sentido de mi vida cotidiana? En el corazón de este desierto sembrado con el remordimiento de lo que no podía hacer por falta de tiempo, me hice progresivamente a la idea de que, aunque no tuviera ningún sentido, mi lugar estaba aquí y no en otro sitio. Me había desapropiado (aunque solo fuera un poco). Unas semanas más tarde, llegó un encuentro e intenté entonces, de la manera más honesta pero también la más profana, hacer balance sobre lo esencial de nuestro servicio en nuestro centro cultural en plena Medina de Mequinez. Emergieron dos palabras: gratuidad y comunión. Si no estuviésemos allí, los precios de las inscripciones se dispararían (sería el fin de la casi gratuidad actual) y el grupo de nuestros cuarenta voluntarios marroquíes se hubiese roto (por la importancia de las diferencias entre ellos, algunas *a priori* insuperables). Las grandes perspectivas teológicas sobre el sentido del sacerdocio en medio del islam, ofreciendo la oración de este pueblo de creyentes en el corazón del sacrificio eucarístico, estaban bien lejos, aparentemente sepultadas para siempre... Al día siguiente, durante el retiro de los sacerdotes que precede a la Misa Crismal, el arzobispo intentó esbozarnos el retrato del sacerdote para Marruecos. Sus dos primeras palabras fueron: ¡gratuidad y comunión!... Ese día, sin duda inconscientemente, me hizo descubrir que lo que yo veía como un sentido mínimo, puramente profano, era en realidad mi vocación sacerdotal ensanchada a las dimensiones del mundo. Tiene que perderse el sentido construido a modo de muleta que ayuda a caminar, para finalmente recibir un sentido más amplio, con las dimensiones mismas del proyecto de Dios.

141 Christian DE CHERGÉ, «Nos différences ont-elles un sens de communion?», *Lettre de Ligugé*, n° 227-228 (1984).

Llamados a encontrarnos con un islam del que nuestra Iglesia no nos dice casi nada, como escribe Christian de Chergé,¹⁴² tendremos que aceptar que, tarde o temprano, todo nuestro universo teológico se verá remodelado por el encuentro con el otro creyente. Solamente desde ahí podrá surgir el sentido único de nuestra presencia aquí en la tierra del otro, así como una mirada renovada sobre el misterio de la Revelación que se nos ofrece.

5.3.5. Convertirse para entrar en una nueva vida

Tal es el camino invisible de desprendimiento de su manera de comprender y poseer su vocación que constituyó la gran conversión del hermano Charles-André y que hizo de él un auténtico testigo. En el fondo, Dios se sirve del otro (a veces con lo que puede tener de más áspero y de toda su resistencia) para descubrirnos y revelarnos el sentido profundo de nuestra vocación. Abrirse al otro, fundamentalmente, consiste por tanto en tomar el riesgo de nacer de nuevo, pero esta vez de lo alto y por los caminos más concretos que existan...

En la perspectiva de este nacimiento a nosotros mismos, el doble crisol de la soledad y de la gratuidad aparece como el lugar de nuestra transformación, que pasa por una unificación espiritual de nuestra existencia y por entrar en el nuevo sentido dado por Dios. En este camino, el otro, el hermano del islam, se revela como instrumento del Espíritu Santo «cuya secreta alegría será siempre la de restablecer la semejanza y establecer la comunión jugando con la diferencia».¹⁴³ Descubrimos así la necesidad íntima de este hermano para encontrar el corazón de nuestra vocación de ser semejantes a Dios.

6. JEAN-MOHAMMED ABD EL-JALIL (1904-1979). UN INTERMEDIARIO BAJO EL SIGNO DE LA CRUZ

6.1. Marruecos, Francia y la Iglesia entre Protectorado e Independencia

Durante la década de 1930 se intensificó el carácter colonial del Protectorado mientras que, de manera simultánea, el «Movimiento nacional», de carácter inde-

142 «Y nuestra Iglesia no nos dice –no sabe– cuál es el vínculo exacto entre la Buena Nueva que traemos y ese “mensaje” que hace vivir al “otro”... Finalmente mi Iglesia no me dice cuál es el vínculo entre Cristo y el islam. Voy hacia los musulmanes sin saber cuál es ese vínculo.» (citado por Jean-Pierre FLACHAIRE, «Notre Dame de l’Atlas: une présence de Visitation», *Chemins de dialogue*, n°26 (2005): 165-176.

143 Testamento de Christian de Chergé, en Christian de CHERGÉ, *L’invincible espérance* Paris : Bayard, 1997), 221.

pendentista se iba consolidando, en particular en los asuntos religiosos. El islam se mostraba como el último bastión capaz de proteger la identidad marroquí. Un «plan de reformas marroquíes» fue así entregado al Sultán y a las autoridades francesas el 1 de diciembre de 1934, donde se les pedía «prohibir toda propaganda de carácter evangelizador entre la población musulmana de todo Marruecos.»¹⁴⁴ Aunque seguía estando muy centrada en las necesidades de los cristianos extranjeros, que acaparaba la mayor parte de sus energías, la Iglesia, por boca de su pastor, pretendía aún así mantener su objetivo: «reconozco que la prudencia se impone en la obra de evangelización. Practicaré y haré practicar la prudencia, pero no hasta el punto de abstenerme del apostolado» (Memorándum enviado por monseñor Henri Vielle a Roma¹⁴⁵). Se trataba en efecto para él, desde la teología del momento, de salvar almas:

La población total de nativos en Marruecos es de cinco millones. Tantas almas que aún no han participado de los beneficios de la Redención. ¿Podemos permanecer insensibles e inactivos? Estoy seguro de que comparto mis angustias y mi pesar al pensar en tantas almas «que viven en tinieblas y en sombra de muerte».¹⁴⁶

No fue sino a partir de 1947, con la llegada de monseñor Louis-Amédée Lefevre, que «la Iglesia Católica se deshizo poco a poco de su imagen de “conquistadora” para entrar en un camino de “diálogo” mejor percibido por la mayoría musulmana», como dice Vincent Féroldi.¹⁴⁷ La influencia del nuevo vicario apostólico fue decisiva en los últimos años de la presencia francesa. Ante el aumento de las tensiones entre los partidarios de un Marruecos francés y los independentistas, no dejó de recordar que

la presencia de un pueblo más proactivo en el territorio de otro menos desarrollado solo está justificada políticamente por necesidades pedagógicas: la educación tiende naturalmente a llevar a la edad adulta a aquellos a quienes ayudamos a crecer. (...) Nuestro ideal cristiano exige aún más. Ya que nuestra presencia aporta a la sociedad marroquí nuevas formas de pensar y de actuar, y de alguna manera le ayuda a llegar a la mayoría de edad, debemos, con todas nuestras fuerzas, compensar el riesgo de perversión y olvido de las respetables tradiciones de la cultura nativa, mediante un esfuerzo nuestro de adaptación a esta cultura. Cada uno debe

144 *Plan de réformes marocaines élaboré et présenté à S. M. le Sultan, au Gouvernement de la République française et à la Résidence générale au Maroc par le Comité d'Action marocaine* (París: Impr. Labor, 1934). En BAIDA y FEROLDI, *Présence...*, 86.

145 *Ibidem*, 76.

146 Mons. VIELLE, *Lettres des 19 mars et 17 août 1934*. Documento mecanografiado, 9. Disponible en los *Archives franciscaines* de Francia, 7 Rue Marie-Rose, 75014 París.

147 BAIDA y FEROLDI, *Présence...*, 106.

tratar de impregnarse de lo que esta cultura tiene de perfectamente humano y compatible con nuestro cristianismo.¹⁴⁸

Fue dentro de esta lógica que tendrá lugar, en los años que siguieron a la independencia de 1956, el cambio de una Iglesia de colonos a una Iglesia del encuentro, «un encuentro vivido como sacramental, como signo de la presencia de Cristo en su Cuerpo que es la Iglesia, presencia gratuita del Amor del Padre para con todos sus hijos»¹⁴⁹

Aparte de por este movimiento hacia la independencia, los años cincuenta y sesenta estuvieron marcados por dos acontecimientos muy significativos en la vida del padre Jean-Mohammed Abd El-Jalil. El primero fue la creación del Estado de Israel el 14 de mayo de 1948. La onda expansiva provocada por esta «dolorosa espina en la carne del mundo árabe y del mundo musulmán»,¹⁵⁰ como él la llamaba al regreso de un viaje de ocho meses al Oriente Medio en 1948, tuvo consecuencias geopolíticas y psicológicas importantes en el desarrollo del mundo árabe moderno y en el de su autoconsciencia. El segundo fue el Concilio Vaticano II (1962-1965), cuya declaración sobre las relaciones entre la Iglesia católica con las religiones no cristianas, *Nostra Aetate*, permitió abrir perspectivas nuevas con las que el padre Jean-Mohammed Abd El-Jalil estaba familiarizado, ya que había participado en su redacción con sus escritos y consejos:

Pero el designio de salvación abarca también a los que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que, confesando adherirse a la fe de Abraham, adoran con nosotros a un Dios único, misericordioso, que juzgará a los hombres en el día postrero. (...) Y la divina Providencia tampoco niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta, no sin la gracia de Dios.¹⁵¹

En medio de este periodo de transición, nos vamos a centrar en el estudio de un intermediario.

148 Carta pastoral del arzobispo Amédée Lefevre fechada el 15 de febrero de 1952. BAIDA y FEROLDI, *Présence...*, 106.

149 CERNA, *Serviteurs de l'espérance...*, 2,1.

150 Conferencia inaugural de curso del Instituto Católico de París (24 de noviembre de 1948), en Maurice BORRMANS, «Conférence donnée au Centre Saint-Louis des Français» (conferencia en Roma, 13 de enero de 1988), documento mecanografiado disponible en los *Archives franciscaines* de Francia, 7 Rue Marie Rose, 75014 París.

151 CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen Gentium*, n° 16.

6.2. Itinerario de un converso: de la *Qarawiyin* de Fez a la Universidad Católica de París, de la predicación a la pasión silenciosa

Mohammed Ben Abd el-Jalil nació en 1904 en Fez, capital espiritual de Marruecos, «en el seno de una familia pobre y honrada,¹⁵² profundamente religiosa, piadosa y exigente con la fe y la moral (...) originaria de Andalucía», como escribió en el único artículo autobiográfico que se le conoce.¹⁵³ Aún no tenía diez años cuando cumplió con la obligación religiosa de la gran peregrinación a La Meca. Fue natural, por tanto, que sus padres lo orientaran hacia la antigua Universidad de *Qarawiyin* (fundada en el 859). Allí recibió una educación religiosa clásica antes de ingresar en el colegio franco-árabe recién fundado en Fez, de donde pasó a Rabat para estudiar en el instituto Gouraud. Fue así el primer bachiller marroquí en letras clásicas. Durante esta época en Rabat, se alojaba en el internado Charles de Foucauld, regido por los franciscanos. Allí fue donde llamó la atención del Residente General, el Mariscal Lyautey, que lo eligió con otros cuatro jóvenes marroquíes para proseguir sus estudios en Francia. Su hermano, Omar, formó parte del mismo grupo y estudió agricultura. En cuanto a Mohammed, parecía estar destinado a convertirse en el preceptor del nuevo sultán y se le concedió una beca para obtener la licenciatura en lengua y literatura árabe.

6.2.1. La inimaginable conversión (1925-1935)

Así es como Mohammed llegó a París en 1925. Hospedado primero por los franciscanos y luego por una familia francesa católica, se inscribió en la Sorbona, siguiendo en paralelo las clases de letras que le habían prescrito, así como clases de la licenciatura en filosofía (pero sin poder graduarse en esta segunda materia). Pero esto no parecía serle suficiente... Escuchémosle evocar la opción que tomó entonces:

Creyente, musulmán y rígido, y por tanto hostil a las formas del cristianismo que conocía de manera superficial, quise seguir también las clases en el *Institut catholique*: hizo falta un permiso especial; estábamos en 1925-26 y era el primer musulmán que quería seguir las clases en una facultad canónica. Pero esto no me detuvo, ¿verdad?¹⁵⁴

152 Él mismo señala que varios de sus parientes han ocupado cargos importantes en la administración.

153 Jean-Mohammed ABD EL-JALIL, «Témoignage d'un tard-venu à l'Eglise», *Cahiers de Vie Franciscaine (Évangile Aujourd'hui)*, n° 54 (1967), y aquí tomado de *Jean-Mohammed Abd El-Jalil, Témoignage du Coran et de l'Évangile* (París: Cerf-Éditions franciscaines, 2004), 18.

154 *Ibidem*, 22.

Seguramente no sabremos nunca lo que motivó la opción de este joven estudiante: ¿se trataba de pura curiosidad intelectual, del deseo de conocer al otro desde dentro para así mejor rebatirlo, o del inicio de una llamada percibida mediante el contacto con el responsable del internado Charles de Foucauld, el padre Clément Etienne? ... En todo caso, nada parecía frenar al becario de la Residencia que llevaba sus estudios en tres frentes. Nada, excepto el azar de los encuentros... En el *Institut catholique*, asistía a las clases de Jacques Maritain, el filósofo tomista. Pero ya no eran tanto los contenidos de la asignatura, sino «la inolvidable irradiación de esta presencia casi celestial»¹⁵⁵ lo que le marcó. Más tarde, dando un testimonio ante jóvenes franciscanos, confesó que

fue el encuentro con laicos, en particular entre los profesores, con laicos que practicaban verdaderamente el cristianismo, que me llevó a hacerme esta pregunta: «¿No habrá algo para mí, en el cristianismo, capaz de transformar aún más mi vida que lo que me ofrece ya el islam?» (...) La gran virtud que notaba en los laicos era la caridad: ser útil para los otros, preocuparse por el otro. Luego, llegué a preguntarme: «¿Por qué esta religión es fuerte?»¹⁵⁶

Esos laicos como Jacques Maritain, el místico e islamólogo Luis Massignon, el filósofo cristiano Maurice Blondel tuvieron un papel clave en su camino por el testimonio mismo de su ser cristiano en el mundo.

Comenzó entonces un largo combate interior de tres años, debatiéndose entre su honestidad intelectual, que le llevaba a buscar la verdad más allá de sus limitados conocimientos sobre el cristianismo, y la certeza que expresó un día a la mesa de sus huéspedes: «cristianos que se convierten al islam, hay algunos; pero que un musulmán se convierta al cristianismo, es impensable.»¹⁵⁷ Mohammed leyó mucho y, por fin, en el otoño de 1927, comenzó a cartearse con el Padre Méhémet-Ali Mulla-Zadé, un turco converso, profesor en el Pontificio Instituto Oriental de Roma. Esto es lo que le escribía en su primera carta:

Hasta el 30 de enero de este año, pensaba que todo musulmán, cualquiera que fuera, no podía tener ninguna razón para cambiar de religión. Desde esa fecha, he recorrido numerosas etapas: he estudiado la religión católica y he leído los textos sagrados en primer lugar, y he llegado ahora a perder mis convicciones musulmanas y a dar mi simpatía a la causa católica. He aquí lo que me llevó a tomar esta

¹⁵⁵ *Ibidem*, 26.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 66.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 58.

actitud, sin hablar de la intervención sobrenatural que creo haber experimentado en varias ocasiones. La autenticidad de los Evangelios es la primera cuestión que me ocupó (...) En mi opinión, no se puede hablar de *tahrif*¹⁵⁸ (...) Las lecturas que hice me llevaron a una segunda conclusión, esta otra: el cristianismo es superior a la religión que practicaba desde dos puntos de vista que puedo, que creo, juzgar con un poco de seguridad: la moral y la Santidad del fundador. Si es así y se admite la existencia de un Dios personal dotado de todas las perfecciones, parece imposible que haya permitido un error tan hermoso como el catolicismo: sería contrario a su Sabiduría, a su Bondad y a su Justicia.¹⁵⁹

Pero, «llegado a ese punto, mi mente se paraba como delante de un precipicio que la llenaba de espanto. Tenía miedo de ir muy rápido al sacar la necesaria conclusión que se deriva naturalmente y sentí un gran alivio encontrándola en sus escritos».¹⁶⁰ El Padre Mulla-Zadé aparece aquí en realidad como un «intermediario, el que hace aceptar la evidencia» retomando los términos de Oissila Saaïdia.¹⁶¹ Los dos hombres mantuvieron siempre un inmenso respeto por su fe «primera», hablando de los musulmanes como «hermanos separados» y coincidiendo en la «sinceridad» del profeta del islam. Pero la evidencia de una llamada divina particular estaba ahí y, en la noche de Navidad de 1927, Mohammed tomó la decisión de pedir el bautismo bajo su nuevo nombre de «Jean-Mohammed», por el cual quería dar a entender su «doble fidelidad».¹⁶²

Él conocía las consecuencias que podía tener su decisión, tanto desde un punto de vista personal como socio-político. Su padre, al conocer su entrada en la Iglesia, hizo celebrar las exequias de su hijo y murió de pena en soledad al año siguiente. Para su hermano Omar, joven líder del movimiento independentista, así como para muchos marroquíes, «la conversión al cristianismo no solo era percibida como una apostasía, sino como una traición: lo religioso y lo político son una misma cosa».¹⁶³ Esta opción personal parecía confirmar todos los miedos de los marroquíes contrarios al Protectorado y, al mismo tiempo, los temores de las autoridades francesas que buscaban arraigar la presencia francesa en el reino jerifiano. Incluso Louis Massig-

158 La falsificación de las escrituras por los discípulos de Jesús, según la tradición musulmana.

159 *Deux frères en conversion. Du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957*, ed. por Maurice BORRMANS (París: Éditions du Cerf, 2009), carta del 1 de octubre de 1927.

160 *Ibidem*, carta del 22 de octubre de 1927.

161 Oissila SAAÏDIA, «De Mohammed à Jean-Mohammed: Abd El-Jalil ou l'itinéraire d'une conversion au catholicisme», *Histoire, monde et culture religieuse*, n° 28 (2013): 15-31.

162 BORRMANS, «Conférence», 6.

163 Esto no impedirá a Omar Abd el-Jalil respetar a título personal la opción de su hermano mayor y mantener con él un vínculo hasta su muerte (cita de SAAÏDIA, *De Mohammed a Jean-Mohammed...*, 3).

non, su padrino, tardó en convencerse de la idoneidad de esta conversión que parecía perjudicar su deseo de una hospitalidad abrahámica recíproca puramente gratuita. Esto no impidió que Jean-Mohammed recibiera el bautismo el Sábado Santo, 7 de abril de 1928, y de pedir su ingreso en los Hermanos Menores (franciscanos) en 1929, justificando así su decisión: «amo a San Francisco por su amor a Cristo, por su testimonio ardiente ante el islam y frente a los cruzados».¹⁶⁴

Resulta interesante apuntar el espíritu con el que veía entonces su nueva vida, tanto a través del bautismo como de la vida religiosa y sacerdotal:¹⁶⁵

Por muy duras y secas que sean las especulaciones de las Gentes del *kalâm*,¹⁶⁶ estas especulaciones siguen siendo solidarias con ese dinamismo religioso de la Palabra de Dios y de la Trascendencia pura. Dentro de la Iglesia, desde su interior más santo, al pie de sus altares tan queridos, debo dar este testimonio. Es ante esos «loquentes»¹⁶⁷ (...) que yo, como joven estudiante con chilaba blanca, sentado sobre una pequeña alfombra de lana roja o verde llevada bajo el brazo, sentí en mí el despertar, en la Universidad *Qarawiyyin*, de ese sentido religioso que había de guiarme hasta la realidad visible invisible de la Iglesia. Por su parte, me dieron el gusto por la trascendencia divina, cuyo sabor solo se revela en el misterio de Cristo.¹⁶⁸

Para él, hay por tanto una continuidad entre la fe de sus orígenes y el descubrimiento de Cristo: una continuidad que no descarta nada *a priori*:

No veo por qué, al hacerme cristiano, deba abandonar los valores religiosos que recibí de mi familia o de mis maestros musulmanes y que distan de ser contrarios al cristianismo, considerado en la Persona de su Fundador y en el carácter no sociológico de la Iglesia en la que Cristo sigue enseñando, actuando, santificando, salvando y amando.¹⁶⁹

Prosigue el joven religioso:

Cuando le hacía una objeción de este tipo a alguno de los profesores de teología en el *Studium franciscano* del Norte, uno de los más enriquecedores y de los

164 ABD EL-JALIL, «Témoignage», 27.

165 Fue ordenado sacerdote el 8 de junio de 1935.

166 Apologética musulmana.

167 «Los que hablan».

168 BORRMANS, «Conférence», 6.

169 ABD EL-JALIL, «Témoignage», 25.

más equilibrados que he encontrado, me echaba en cara: «¡Pero usted todavía es musulmán!» Y yo le respondía al instante: «Mejor así, si se puede asumir en mi fe cristiana.»¹⁷⁰

Esta noción de plenitud en Cristo de su fe es sin duda la que mejor describe la manera con la que Jean-Mohammed veía su itinerario, su búsqueda de Dios. «No es un rechazo, es una profundización; no es un cambio, es un camino.»¹⁷¹ Así, partiendo de la Trascendencia divina, que mencionaba como aquella recibida de sus maestros musulmanes en su infancia, nunca cesó de contemplarla, de «saborearla», como se atrevería a escribir Maurice Borrmans, completada en el cristianismo y «que se había convertido por la gracia en “deseable, comunicable y deleitosa”».¹⁷²

Esta lógica de continuidad sin rechazo del pasado no se limitó al ámbito de la fe. Marroquí, Jean-Mohammed lo seguirá siendo hasta su muerte, negándose a cambiar de nacionalidad. Como expresó ante las críticas que podían recibir el mundo musulmán o el mundo árabe, siempre sintió una profunda «connaturalidad árabe»¹⁷³ y se sentía «ligado a ellos»,¹⁷⁴ sensible a las injusticias que les hacían padecer desde el mundo occidental e incluso desde la Iglesia. En ese sentido, como el autor del texto árabe al que consagró su tesis doctoral, «Queja dirigida a los sabios de las naciones de un exiliado lejos de su patria»,¹⁷⁵ el padre Jean-Mohammed Abd El-Jalil vivió la vida de un exiliado, sintiendo a menudo solo la continuidad y la unidad, así como la doble pertenencia que era la suya en los caminos de Dios. Pero, ¿se puede ser un intermediario sin ser al mismo tiempo un exilado?

6.2.2. *El maestro que quiere dar a conocer el islam desde dentro (1936 – 1961)*

Sacerdote, franciscano y doctor en letras, Jean-Mohammed Abd el-Jalil fue contratado desde 1936 como profesor por el *Institut catholique* de París, donde enseñó lengua y literatura árabes, así como islamología hasta 1964. Publicó pocos libros, basta con citar una *Brève histoire de la littérature arabe* (1943), *L'islam et nous* (1947), *Aspects intérieurs de l'islam* (1949) y *Marie et l'islam* (1950). Como él mismo confesaba: «Dios me ha concedido poder hablar y escribir directamente,

¹⁷⁰ *Idem*.

¹⁷¹ Gwénolé JEUSSET, «Jean-Mohammed Abd El-Jalil, Marocain et franciscain» (conferencia en Estambul, 12 de febrero de 2010), 3.

¹⁷² BORRMANS, «Conférence», 6.

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ SAAÏDIA, «De Mohammed a Jean-Mohammed», 5.

¹⁷⁵ 'Ayn-al-Qudât AL-HAMADHANI, «Shakwâ al-gharîb 'an al-awtânîlâ 'ulamâ' al-buldân», *Jour-nal asiatique* 217 (1930): 1-76 y 193-297.

particularmente en árabe, francés, alemán y español. (...) Prefiero dar conferencias en estos diferentes idiomas; necesito el contacto con un público vivo, incluso hostil, para que el pensamiento se aclare y brote».¹⁷⁶ La bibliografía de sus conferencias y artículos que se publicaron a raíz de sus conferencias nos ilumina sobre el sentido de sus investigaciones: «¿Son los musulmanes imposibles de convertir?» (1935), «El Corán y el pensamiento musulmán» (1939), «El islamismo» (1939), «La oración del peregrino» (1941), «El islam y la historia» (1941), «La iglesia según el islam» (1946), «Islam y Occidente» (1946), «El movimiento intelectual en el mundo árabe contemporáneo» (1949), «Algunos aspectos de la piedad musulmana» (1950), «La espera de Cristo en el islam» (1956), «El islam moderno y la cooperación internacional» (1959), «La autocrítica en el islam de hoy» (1957), «Islam y técnica» (1961), «Contemplación e Islam» (1964), «Al encuentro del alma musulmana» (1964), «Islam: una religión de laicos» (1971), «El islam y la paz» (1972).¹⁷⁷

Por medio de sus diversas intervenciones, el Padre Abd El-Jalil intentó dar a conocer el islam desde dentro:

Del lado cristiano, sobre todo desde hace algunas décadas, se han hecho serios esfuerzos para situar el islam en la historia religiosa de la humanidad y para informar sobre su contenido sin desfigurarlo. Tenemos que reconocer que aún queda mucho por hacer para entender el islam desde su propio punto de vista, desde dentro en la medida de lo posible.¹⁷⁸

Su doble fidelidad a ambas tradiciones y su rigor intelectual le ayudaron a hacer entender mejor el islam en aquello que lo constituye desde siempre y en lo que era entonces su realidad, en sus gracias y en sus sufrimientos, dirigiéndose no solo a los especialistas, sino desde la perspectiva de un público más amplio. De ahí su insistencia en la experiencia espiritual de los musulmanes y en los movimientos contemporáneos que afectaban al mundo árabe. Quería ser igualmente, en virtud de su itinerario tan particular, un intermediario, recordando a los cristianos su misión particular en el diálogo y la comprensión del otro:

176 BORRMANS, «Conférence», 2.

177 N. del Trad.: en este caso, para facilitar la comprensión del texto en español, hemos optado por traducir los títulos de los artículos, cuya referencia completa puede encontrarse en Maurice BORRMANS, «Bibliographie du Père Jean-Mohammed Abd El-Jalil», en *Jean-Mohammed Abd el-Jalil, Témoin...*, 163-172.

178 Jean-Mohammed ABD EL-JALIL, «Liminaire», *Recherches et Débats* du Centre catholique des intellectuels français, nº 51 (1965): 8.

los países del islam merecen más que juicios aproximativos basados en miradas rápidas, simplistas y a veces interesadas. (...) Deben ser los católicos en general los que no solo han de asentarse en cualquier escenario de conciliación, sino también aceptar y estimular una sana emulación».¹⁷⁹

A petición de los obispos de Francia presentes en el Concilio Vaticano II, redactó una nota sobre «El islam en la época del Concilio»¹⁸⁰ y fue para ellos un consejero sin igual en la redacción de los textos conciliares. Más tarde, fue consultor en el *Secretariado romano para los no-cristianos* (o, retomando la terminología que él prefería «para los creyentes no-cristianos»). Pudo así compartir su experiencia única del islam a la vez vivido desde dentro y contemplado desde el exterior, no solo con sus compañeros islamólogos y religiosos que vivían en contacto con el mundo musulmán en las conferencias internacionales, sino también con la institución eclesiástica en su conjunto en esos años determinantes del Concilio, así como con un público más amplio de cristianos que se sentían llamados a renovar su mirada sobre el otro creyente.

6.2.3. *La silenciosa pasión del exilio (1961 – 1979)*

De manera paralela y encubierta a este itinerario del intelectual converso que hacía de intermediario y conciliador entre los dos mundos que fueron los suyos, se tocaba una partitura más trágica. Exiliado de su tierra natal, acogido por los frailes franciscanos, pero viviendo un poco al margen en su comunidad debido a su original trayectoria y a sus compromisos, tenía además un natural que «le llevaba a permanecer reservado y a guardar una cierta distancia, en sus relaciones personales, hacia aquellos con los que no tenía afinidad».¹⁸¹

Los acontecimientos exteriores, en particular los que afectaban al mundo árabo-musulmán, tenían grandes repercusiones en su natural tendencia depresiva. Así, después del golpe de estado de los generales de Argel del 21 de abril de 1961 sufrió una grave depresión psíquica y moral. Le pidió a su hermano Omar que viniera a buscarlo. Este lo llevó a Marruecos, en donde los periódicos se apresuraron en anunciar el retorno al islam del Hajj¹⁸² Mohammed Ben Abd El-Jalil. No era ese el caso, pero era una muestra de la dificultad latente que tenía la sociedad marroquí

¹⁷⁹ Según BORRMANS, «Conférence», 7.

¹⁸⁰ Jean-Mohammed Abd El-Jalil, *Témoin...*, 111-128.

¹⁸¹ Alfred-Louis de PREMARE, «Notice biographique du père Jean-Mohammed Abd El-Jalil», junio 2001, 4.

¹⁸² Trato de respeto dado a los que cumplieron la obligación religiosa de la peregrinación a la Meca.

para comprender su opción. Cuando volvió a Francia tres semanas más tarde, estaba exhausto, sabiendo que le sería definitivamente imposible volver a ver su tierra y sintiéndose aún más solo en su camino hacia Dios.

Tres años más tarde, los médicos le diagnosticaron un cáncer de lengua. Esto le llevó a dejar su cátedra de profesor y a limitar cada vez más aquellas intervenciones y coloquios que le resultaban tan gratos. «Estoy aprendiendo la pobreza» confesaba a un amigo dominico, «justo en el ámbito donde el Señor parecía haberme dado los talentos que tenía que hacer fructificar».¹⁸³ Entró de esta manera en un doloroso silencio, alternando estadias en Friburgo en Suiza, donde el clima le favorecía, y con sus médicos en París. Maurice Borrmans, que lo conoció bien, reveló más tarde «que supo transformar sus dolores en sufrimientos redentores, acostumbrado como estaba, más que muchos,¹⁸⁴ al carácter reversible de los méritos y a la sustitución de los sacrificios, en la línea de lo enseñado por el misterio redentor de Cristo y de lo que testimonian los estigmas que san Francisco vivió y ofreció en su carne en el Alverna».¹⁸⁵ Se cumplía así en su carne el espíritu mismo de esa «Liga de los viernes» que había creado en 1932 y que duró hasta 1939: una cadena de oración en favor de los musulmanes en la que, en el espíritu de la *baladiyya*¹⁸⁶ de Louis Massignon, algunos cristianos aceptaban vivir «una misión de sustitución por la alabanza y el sacrificio»¹⁸⁷ en favor de sus hermanos del islam.

Falleció en el hospital de Villejuif el 29 de noviembre de 1979 al término de un camino marcado por el signo de la cruz, tal y como lo apuntaba un periodista marroquí de la revista *Zamane*, que le dedicó un artículo en junio de 2011.¹⁸⁸ Ese fue, de hecho, el último consejo que dio a un hermano enviado al servicio del diálogo islamo-cristiano en Costa de Marfil: «si quiere verdaderamente entregarse a este trabajo, le espera encontrarse con la cruz y rezar mucho.»¹⁸⁹

183 Maurice BORRMANS, «Conférence», 9.

184 De hecho, Jean-Mohammed confesó cómo él mismo se había beneficiado de tal sacrificio: «en 1927, la vista de Blondel comenzó a decaer muy seriamente. Él, que tenía tanta necesidad de sus ojos para terminar de escribir su obra (...), no vaciló en ofrecer su sacrificio a Dios para que yo, joven estudiante impetuoso y rígido sobre el que varios habían notado que la mirada de Jesús se había posado como sobre el joven rico del Evangelio, “VIESE”, que yo viese con los ojos del “corazón” (bíblico) quién era ese Jesús de Nazaret que admiraba y amaba como un simple profeta, inferior a Mahoma y superado por él. El año siguiente, pedí el bautismo» (ABD EL-JALIL, «Témoignage», 21).

185 ABD EL-JALIL, «Témoignage», 10.

186 La *badaliya* es una fraternidad de oración en la que los cristianos eligen entregar su vida a la oración en unión con el sacrificio de Cristo por sus hermanos del islam.

187 Jean-Mohammed ABD EL-JALIL, «À la rencontre de l'âme musulmane», en *34^{ème} Semaine Missionnaire de Louvain* (1964), 8.

188 Sami LAKMAHRI, «Jean-Mohammed Abd El-Jalil, Le chemin de croix», *Zamane* (juin 2011): 52.

189 JEUSSET, «Jean-Mohammed Abd El-Jalil», 4.

6.3. Lo que Jean-Mohammed Abd el-Jalil nos dice para nuestros encuentros de hoy

Al término de su biografía, la presencia de la figura del padre Jean-Mohammed en esta obra podría parecer extraña. Efectivamente, este hombre, aunque marroquí de nacimiento, pasó la mayor parte de su vida en Francia y se dirigió más a menudo a los cristianos de Occidente, animándolos a convertir la mirada que tenían sobre el islam. Sin embargo, quisimos hacerlo figurar por tres motivos. Por una parte, Jean-Mohammed Abd El-Jalil siempre mantuvo un vínculo profundo con su tierra de origen, al conservar orgulloso su nacionalidad: Marruecos seguía viviendo en él, aunque hubiese entendido que no podría regresar allí después de 1961. Por otra parte, su itinerario desempeñó un papel importante en los franciscanos que llegaron a Marruecos a partir de los años cuarenta, desde una perspectiva de inserción profunda en el mundo marroquí musulmán, en el espíritu del padre Foucauld y siguiendo al hermano Charles-André Poissonnier. Uno de estos, el padre Joël Colombel, escribía así: el padre Abd El-Jalil «era un poco un misterio y, al mismo tiempo, un ideal. (...) Era alguien que conocía las dos tradiciones desde dentro. En ese sentido, es para nosotros un modelo.»¹⁹⁰ Por fin, como lo muestra un estudio realizado por Anne Balenghien,¹⁹¹ el tema de la conversión del joven *fassi* atraviesa e impacta todo el pensamiento del Marruecos contemporáneo: se trata de un tema problemático, sobre el que una memoria de reconciliación debería poderse hacer, ya que marcó, de manera implícita, la relación entre los franciscanos y el país.

A diferencia de la mayoría de las figuras que hemos podido conocer hasta ahora, el padre Jean-Mohammed Abd El-Jalil no se contentó con vivir y encarnar el diálogo en su existencia. Quiso ser el impulsor –a tiempo y a destiempo– de un modelo propiamente evangélico e inculturado en el mundo del islam. En las siguientes líneas seguiremos por tanto sus enseñanzas, volviendo a escuchar los consejos y las palabras de ánimo que pudo desgranar a lo largo de sus conferencias y artículos.

6.3.1. Conocer el islam

Esta primera etapa de conocimiento del otro es para él esencial y previa a todo diálogo. Se trata de *hacer justicia a la fe del otro*, saliendo de los prejuicios fáciles,

¹⁹⁰ Joël COLOMBEL, *Un simple bout de ficelle, Journal d'un franciscain au Maroc* (Marsella: Publications Chemins de Dialogue, 2019).

¹⁹¹ Anne BALENGHIEN, «La 'conversion' de J.-M. Abd-EL-Jalil vue du Maroc» (2015), documento disponible en la web del *Groupe de Recherches Islamo-Chrétien*, <https://gric-international.org>.

de las aproximaciones o de los puntos de vista simplistas. Así introduce su obra *Aspectos interiores del islam*:

Generalmente se cede ante la fácil inclinación que quisiera el trabajo ya hecho, listo para ser asimilado como un alimento bien triturado para niños muy pequeños, o en píldoras para perezosos u hombres mecanizados. Y esto es lo que hace que no se entiendan dos religiones, dos pensamientos. No se trata ni de moralismo ni de dogmatismo. Pero tantas incomprensiones y enemistades, tantas ilusiones y desilusiones llegan porque nos contentamos con prejuicios y porque nos gusta lo ya hecho.¹⁹²

La advertencia es clara: no podemos ahorrarnos el trabajo complejo de profundización en la realidad espiritual del otro, que nos llevará a descubrir en lo que cree el otro, «sin indulgencia, pero tampoco con desprecio».¹⁹³ Se trata por tanto de hacer un trabajo en pro de la verdad donde, como recuerda un proverbio marroquí que era de su agrado: «las palabras de un amigo [verdadero] llevan a las lágrimas [por su sinceridad y franqueza]; son los enemigos quienes son unos aduladores y dilatan el corazón.»¹⁹⁴ En esto el Padre Jean-Mohammed nos llama a hacer nuestras las que sus hermanos veían como sus principales cualidades humanas: «Rectitud. Franqueza. Agudeza –como la del oído musical–. Justicia. Lealtad. Honestidad.»¹⁹⁵

Semejante trabajo de conocimiento del islam nos lleva a *descubrir la compleja ambivalencia de nuestras relaciones con él*.

El islam, la religión más universal después del cristianismo, fundada con posterioridad al mismo y adoptando una posición vigorosa frente a él; la religión que, en ciertos puntos, parece más cercana al cristianismo que el mismo judaísmo (lugar de Cristo y de la Virgen María), y sin embargo es la más categórica contra los misterios cristianos (mal explicados en mayor o menor medida, o bien encuadrados dentro de su propio punto de vista).¹⁹⁶

192 Jean-Mohammed ABD EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'islam* (París: Seuil, 1949), 7.

193 SAAÏDIA, «De Mohammed a Jean-Mohammed», 5.

194 ABD EL-JALIL, «Témoignage», 18.

195 Homilía del funeral del padre Jean-Mohammed Abd El-Jalil pronunciado por Fr. Joël Colombel (en Maurice BORRMANS, «L'itinéraire spirituel du Père J.-M. Abd-el-Jalil (1904-1979)», *Esprit et Vie* 22 (1988): 321-322).

196 ABD EL-JALIL, «Liminaire», 7.

En ese sentido, descubrimos que el islam es verdaderamente ese «otro», a la vez inseparable de nosotros e imposible de situar de manera satisfactoria en relación a nuestra fe desde un punto de vista puramente racional.

Se trata por tanto de ir más allá de estas paradojas intentando «*comprender el islam desde su propio punto de vista, desde tan adentro como sea posible*»,¹⁹⁷ «como los musulmanes se conocen a ellos mismos.»¹⁹⁸ Más que a situarnos en un único punto de vista, el de la «teología de las religiones» que «deja un espacio» al otro (que lo tolera en cierto modo), estamos llamados a descentrarnos, a hacernos huéspedes del otro para entenderlo mejor, recogiendo el dicho de Louis Massignon.¹⁹⁹ Esto nos hace pasar de manera imperceptible del conocimiento puramente intelectual a una primera comprensión de la experiencia espiritual de nuestros hermanos del islam. Llegamos a percibir mejor lo que, sin darnos cuenta, les hace sufrir, tanto por nuestras actitudes como por las afirmaciones de nuestra fe.

En todo esto, el padre Jean-Mohammed nos anima a anclarnos en la realidad que representa el islam en tanto que religión que profesan millones de hombres y mujeres. Pero también nos propone mirar más allá, superando el islam actual en lo que puede tener de atormentado, para contemplar aquello a lo que los musulmanes aspiran en lo más profundo y se saben llamados: «si tomamos a los hombres como son, los empeoramos [desconsideramos, les hacemos peores]; pero si los tomamos como deberían ser, les ayudamos a convertirse en lo que pueden ser» (Goethe).²⁰⁰ Se trata por tanto de conocer el islam más allá de sí mismo y de su encarnación histórica actual, para permitir que nuestro diálogo con los musulmanes llegue a ser verdaderamente fecundo.

Este planteamiento a la vez teórico y empático conduce a *contemplar el islam a través de los ojos de Dios, como un misterio*, con todo lo que esta realidad puede tener de preguntas sin respuesta y de llamadas a mirar más allá de nosotros mismos, en Dios. He aquí lo que escribía el padre Jean-Mohammed en 1964 sobre este extremo:

De hecho, el islam está permitido por Dios. Podríamos preguntarnos: «¿Por qué, mi Dios, por qué?» ... Pero, precisamente, a los musulmanes les gusta decir, según el Corán, que no hay que hacer este tipo de pregunta: «A ÉL no se le pregunta por qué actúa así». No perdamos el tiempo en los «porqués». Pero digámonos muy

197 *Ibidem*, 8.

198 Maurice BORRMANS, frases del padre Jean-Mohammed Abd El-Jalil extraídas de las sesiones de las Jornadas romanas.

199 «Para entender al otro, no se le puede anexionar; hay que hacerse su huésped» (ABD EL-JALIL, «Témoignage», 34).

200 *Ibidem*, 35.

seriamente que Dios es capaz de utilizarlo todo para su Reino; incluso los errores; «etiam peccata» exclamaba San Agustín.²⁰¹

Dios no ha considerado oportuno revelarnos este misterio. Nos llama a la paciencia, sabiendo que el misterio solo encontrará su resolución en Dios. Así, ante la observación de su hermano Omar refiriéndose al muro que separa a cristianos y musulmanes, Jean-Mohammed hará este comentario:

Le recordé los muros que separan los jardines alrededor de Fez, construidos para que las mujeres puedan libremente quitarse el velo y tomar el aire. Y tuve la inspiración para añadir que esos muros no impedían que el perfume de las rosas de ambos lados se encontrase en las alturas. (...) Quienquiera que haga la voluntad de Dios tal y como la conoce y se esfuerce por conocerlo mejor es por tanto una rosa con un perfume maravilloso que va, por encima de todos los muros, a encontrarse con otro perfume del mismo origen en la fidelidad al don y a las exigencias de Dios; tal y como son percibidos.²⁰²

A esta convergencia entre los misterios cristianos y musulmanes, sin menoscabar su identidad propia, se llega a veces en el encuentro. Un día, un joven sufi del barrio me confió que su *cheikh* (el maestro de su cofradía) le había pedido que fuera a mendigar entre la gente que conocía: «Tu *yo* es muy fuerte, debes vencerlo si quieres ser santo». ¿Cómo no escuchar ahí como un eco la llamada de Cristo a dejarlo todo, a hacerse dependiente y humilde, como lo entendió San Francisco de Asís? Hubo convergencia hasta en la respuesta de aquel que me confesó luego que no había tenido las fuerzas de hacerlo, que seguía aferrado a la mirada de los otros, entrando así conmigo en la comunión de los pobres buscadores de Dios que balbucean en el camino.

En realidad, estos dos textos de Jean-Mohammed Abd El-Jalil, separados por unos quince años, nos sitúan en la posición correcta ante el misterio del islam: un misterio que nos sobrepasa. Un misterio que oscuramente pertenece a la pedagogía divina que permite que cada uno pueda realizarse, quitarse el velo, tomar el aire en su camino (habría mucho que pensar en los verbos aplicados a la realidad de nuestras diferencias). Un misterio donde cada uno está llamado a la fidelidad a su tradición y a su camino en esta certeza de que todos los perfumes, al tener el mismo origen divino, se encontrarán en Dios. Entramos entonces, al terminar este proceso de conocimiento del islam, en el silencio y la humildad de los verdaderos buscadores de Dios que desaparecen ante Aquel que lleva a todo a su perfección.

201 ABD EL-JALIL, «À la rencontre», 3.

202 Carta a Louis Gardet del 4 de enero de 1979 (en Jean-Mohammed Abd El-Jalil, *Témoignage...*, 156).

6.3.2. *Dialogar en verdad y en cristiano*

El conocimiento no es sin embargo un fin en sí mismo para el padre Jean-Mohammed. El objetivo último que fija para los cristianos es el del diálogo y el del encuentro, pero un diálogo que sea de verdad en el sentido cristiano y musulmán del término:

En la actualidad, pese a los muy meritorios esfuerzos desplegados en diversos países islámicos (Egipto, Túnez, Marruecos en particular), y que manifiestan una buena voluntad recíproca evidente, el diálogo sigue siendo un tanto superficial, o abiertamente un diálogo de sordos, o al menos un diálogo compuesto de discursos paralelos, entre los cuales son raros los puntos donde aparezcan cabezas de puente.²⁰³

a) Comprender lo que el otro espera de nosotros y respetarlo, ya que esto no se opone en nada al Evangelio

La primera etapa para el cristiano consiste en comprender lo que su hermano musulmán comprende (y espera) del diálogo. Esto nos lleva al esfuerzo por conocer el islam que evocábamos con anterioridad.

¿Qué esperan de los cristianos? ... Que sean verdaderos cristianos. Aunque rebatan la doctrina cristiana sobre la Encarnación, la Trinidad y la Iglesia, no niegan que los discípulos de Cristo Jesús, Hijo de María, tengan una misión moral y espiritual particular. Esta consiste en la práctica de las virtudes más específicamente cristianas. El Corán (5,83 y 57,27 unidos) remite a virtudes como la humildad, la mansedumbre y la búsqueda de la perfección, que se concentran en la vida de los monjes sin dispensar a los otros cristianos.²⁰⁴

«En la práctica, clérigos y laicos deben hacer patente la perfección del Evangelio. No es pedir más de lo que pide Cristo: “Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón” y “Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial”».²⁰⁵ Por consiguiente, para ser «recibidos» hemos de responder a estas exigencias coránicas que nos llaman a lo mejor de nuestro cristianismo.

²⁰³ ABD EL-JALIL, «Liminaire», 7.

²⁰⁴ Jean-Mohammed ABD EL-JALIL, «Que croient les musulmans?» (artículo publicado en 1961 en la revista *Christiane* (París), citado en *Jean-Mohammed Abd el-Jalil, Témoin...*, 152).

²⁰⁵ Jean-Mohammed ABD EL-JALIL, «Saint François et l’islam», *La Vie franciscaine* 7 (1956): 442-443 y 447-448, citado en *Jean-Mohammed Abd el-Jalil, Témoin...*, 145.

Por otra parte,

Los musulmanes, si hablan de encuentro, es de encuentro en Dios; el encuentro entre ellos, y por tanto con todos los demás hombres, se hace desde la perspectiva del encuentro con Dios que se puede hacer. (...) Entonces, si saliesen a nuestro encuentro, sería para saber qué hacemos para encontrar a Dios. Y si son agresivos, es precisamente porque creen que tienen la misión de afirmar ante toda la humanidad que hay que ir al encuentro de Dios –y en caso de necesidad de obligarla a respetar esto– y que hay que hacerlo en cierto modo tratando a Dios como Dios, de un modo que no «normaliza» a Dios. Es uno de los reproches que el Corán les hace a los hombres: «no tratan a Dios según su valor».²⁰⁶

La expectativa es por tanto clara: atañe a nuestra experiencia personal de Dios y, más específicamente, a nuestra manera de ir al encuentro de Dios. De ahí esas preguntas que a veces nos ponen nerviosos en el primer contacto con nuestros hermanos de islam: ¿a qué hora rezáis? ¿Ayunáis como nosotros ayunamos? ¿Cómo hacéis vuestras abluciones? No tengamos miedo de responder y, nosotros mismos, interesémonos por la experiencia que nuestros hermanos tienen de Dios.

b) En la escuela de Cristo para salir al encuentro

Se trata enseguida para el cristiano de comportarse como un verdadero discípulo de Cristo cuando entra en diálogo. En el pensamiento del Padre Jean-Mohammed, esta manera cristiana de dialogar implica tres niveles distintos y complementarios.

En principio, en primer lugar y como preámbulo a todo encuentro, debemos recordar que

nos dirigimos a hermanos: hermanos en la humanidad, sí; hermanos también en el monoteísmo (Pablo VI en Belén); hermanos incluso en Cristo, hasta cierto punto, no tanto por lo que ellos retienen de la fisionomía histórica de Cristo como por la predestinación de todos los hombres en Cristo. Pío XII lo recordó en su encíclica *Mystici Corporis* y conocéis la expresión de los primeros siglos, según la cual toda alma es «*naturaliter christiana*». Los musulmanes tienen también una concepción de este tipo. Dicen que toda alma es monoteísta por naturaleza. Es lo que la tradición llama la «*fitra*»: todo ser es creado «musulmán» –es decir sometido a Dios– y son sus padres los que lo hacen cristiano, judío o politeísta.²⁰⁷

²⁰⁶ ABD EL-JALIL, «À la rencontre», 2.

²⁰⁷ *Ibidem*, 1.

Sin embargo, nuestro ser cristiano da una connotación complementaria a esta fraternidad crística que nos une a los musulmanes que conocemos. Hablando de sí mismo en tercera persona, el padre Jean-Mohammed indicaba así que

llegó a la certeza de que el cristianismo no era una religión como las otras, y que eso era lo que entrañaba al mismo tiempo su dificultad más grande y su trascendencia siempre más nítida. Tampoco tuvo reparos en insistir incansablemente en la *responsabilidad* de los cristianos hacia los valores religiosos sembrados en el mundo (especialmente en el islam), por el hecho mismo de ser depositarios de esta trascendencia.²⁰⁸

Se trata entonces de situarnos como hermanos a los que esta misma fraternidad exige una responsabilidad hacia los otros, entendiendo a la Iglesia solo desde su misión de servidora del Reino y del proyecto de Dios sobre la humanidad. «Es necesario tener su pueblo y su campanario, pero sabiendo que es para servir al mundo entero» escribía Paul Claudel.²⁰⁹ Esto es lo que le recordaba a su manera un musulmán a un fraile que no lo había visitado desde hacía tiempo al haberse cambiado de parroquia: «los sacerdotes, ¿son para los cristianos o para todo el mundo?» Así es cuando el otro presiente la misión trascendente que nos corresponde...

Una vez asumidos estos presupuestos de fondo, el padre Jean-Mohammed se permite señalar tres actitudes que *confieren a la manera de encontrarse una clave propiamente crística*. Anima ante todo a la *mayor cortesía y delicadeza*:

El Papa Pablo VI no cesa de hablar de respeto, de estima, de deferencia, de amor. (...) esta actitud radica en el Evangelio, más precisamente en la Regla de oro (Mt 7,12 y Lc 6,31): hacer a los otros lo que querríamos que nos hicieran. Debemos comenzar y perseverar hasta el fin, la respuesta llegará, a la hora de Dios, ya que no hay que esperar que los otros sean buenos, respetuosos, objetivos, amorosos, para serlo nosotros mismos. Esta necesidad de tacto y de amor sin límites es especialmente indispensable cuando hay que ir al encuentro de los musulmanes, porque son particularmente sensibles a todo lo que toca a su religión. El islam nació bajo el signo de la defensiva (...), sigue estándolo; y está volviendo a serlo de manera intensa. Y cuando se está a la defensiva, se es agresivo, ambas cosas están ligadas.²¹⁰

208 ABD EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'islam...*, 7.

209 ABD EL-JALIL, «À la rencontre», 5.

210 *Ibidem*, 2.

Estamos aquí en consonancia con la cortesía que San Francisco pedía a sus hermanos cuando fueran por el mundo.²¹¹ El que quiere dialogar tiene que acordarse de que entra en la tierra sagrada del otro, una tierra donde conviene, como ante la zarza ardiente, quitarse las sandalias (Ex 3,5), a la manera de Cristo que, siempre, antes de curar le pregunta a su interlocutor: «¿qué quieres que haga por ti?» (Mc 10,51).

Además, para evitar toda tentación de sentirnos superiores a los otros como consecuencia de nuestra verdad y de la responsabilidad a las que les estamos obligados, el padre Jean-Mohammed nos recuerda el *primado de la humildad*.

Nos presentamos muy a menudo a los no cristianos con aires de nuevos ricos que lo saben todo y lo pueden todo, tan seguros de nosotros mismos... mientras que, gracias a Dios, seguimos estando en pleno «lío» (pensemos en esta palabra), con muchos problemas por clarificar, por resolver, y más allá de los problemas, estamos aprendiendo un misterio que nos incluye. (...) No somos «poseedores» de la Verdad; no nos pertenece. La Verdad es Dios y Aquel que envió para decir «Yo soy LA Verdad». Es infinitamente más grande de lo que sabemos y podremos jamás saber. Debemos dejarnos poseer por la Verdad; hacernos sus servidores, su órgano de expresión, miserable pero asombrado, pobre, pero aun así al servicio.²¹²

Esta dimensión resulta esencial porque nos pone en nuestro justo lugar: hace de nuestra manera de dialogar un camino verdaderamente espiritual, al recordarnos que no somos el centro y que no somos responsables de la victoria de la Verdad, desde un planteamiento que sería el nuestro. El principal actor y actuante del diálogo es el mismo Dios. Un día, un funcionario de prisiones intentaba demostrarme —una vez más— la incoherencia de mi fe, retomando uno por uno los argumentos tradicionales de la apologética musulmana. Di por terminado este diálogo de sordos diciéndole que tenía suerte, porque conocía todo de Dios y de sus misterios. Por mi lado, me sentía en camino, «Dios es el que sabe», como suele decirse en el islam (*Allah 'alem*). Esta respuesta valía como un recordatorio que nos puso a cada uno en nuestro sitio, porque no hacen falta argumentos contundentes para sentirse superior en el fondo del corazón.

Por último, el padre Jean-Mohammed nos recuerda que el cristiano no puede ser coherente con su fe si se posiciona «contra» el otro:

211 Rb 3,10-11. *Francisco y Clara...*, 183-184.

212 ABD EL-JALIL, «À la rencontre», 5.

Las palabras «contra» o «anti» están excluidas de mi vocabulario. (...) Desde mi primer contacto con el Evangelio, creí que debía tomarme en serio las palabras de Jesús que proclamó que venía no a condenar sino a salvar; y pensé, más de treinta años antes del Concilio Vaticano II, que esas palabras se aplicarían igualmente a los esfuerzos de los espíritus que buscan la verdad, aunque por caminos que parecen alejarlos de ella, siempre y cuando conserven la firme voluntad de ser plenamente sinceros, es decir, de tener (...) una sinceridad abierta, siempre lista para acoger toda porción de verdad cuando esta se muestra y se demuestra, incluso por adversarios, por otra parte equivocados. (...) Ante «los otros», cualesquiera que sean, todo cristiano debe *aprender a mantenerse como «otro» sin volverse «contra»*.²¹³

Esto requiere una conversión profunda de nuestra manera tan dialéctica de pensar, una conversión que nos haga entrar en la misteriosa lógica de Dios, que crea mediante la separación (Gn 1) pero en la perspectiva de una comunión en la diferencia.

A este cuidado dado a la manera en la que el cristiano debe ir al encuentro de los musulmanes como Cristo vino a nosotros, se agrega un último elemento ligado a la naturaleza misma del islam.

No podemos esperar, a priori, de los musulmanes que vengan a nuestro encuentro, o que hagan parte del camino hacia nosotros. *Somos nosotros quienes debemos hacer hacia ellos todo el camino*; imitando por cierto al Señor: el Verbo no solo hizo una parte del camino hacia la humanidad, sino el camino en su totalidad. Y no esperó a que estuviese lista para operar su redención, ni que fuese santa (definidamente) para introducirla, con Él, en la familia divina.²¹⁴

Esta recomendación, aunque esté anclada en la actitud misma de Cristo, puede parecernos excesiva o incluso injusta: ¿Por qué tendríamos los cristianos que dar siempre el primer paso en el diálogo, mientras que nuestros interlocutores musulmanes parecen desinteresarse...? Todo proviene de hecho de la historia de nuestras revelaciones. Para los musulmanes, el cristianismo no es desconocido: Jesús, hijo de María, es muy citado en el Corán, los musulmanes creen que los cristianos recibieron un «Libro», pero que esas Escrituras fueron falsificadas. En ese sentido, los cristianos permanecen en un estadio intermedio, sin poderse beneficiar de la revelación plena que se completó con Mahoma. Esto explica que nuestros herma-

213 ABD EL-JALIL, «Témoignage», 23, 32.

214 ABD EL-JALIL, «À la rencontre», 2.

nos del islam no tengan muchas veces la curiosidad de leer el Evangelio, ya que disponen de la versión autenticada del mismo texto, una versión depurada de los errores introducidos por los discípulos de Jesús. Sin embargo, para los cristianos el islam sigue siendo un enigma: ¿Por qué hubo necesidad de una nueva revelación después de la venida del Verbo de Dios en nuestra carne? ¿Por qué semejante reafirmación del monoteísmo original...? En ese sentido, en el nombre de este misterio recibido de Dios, nos ponemos en camino hacia nuestros hermanos del islam haciendo incluso la parte del camino que les corresponde ya que, por el momento, creen conocer todo de nosotros. Así lo hizo Cristo, viniendo al encuentro de aquellos que creían conocer tan bien a Dios que no supieron reconocer su eterna novedad. Daba así el primer paso para la confianza. Ahora bien, «la confianza engendra confianza igual que la desconfianza suscita desconfianza. En todo caso, el verdadero diálogo solo podrá comenzar si los cristianos perseveran, al precio de todos los sacrificios posibles, en este esfuerzo de comprensión amorosa».²¹⁵

Esto es exactamente lo que recomendaba Medhi Ben Barka²¹⁶ en 1965 a los novicios de la provincia franciscana de Lyon que le preguntaban sobre la actitud que había que adoptar en tierra del islam.

Para que un diálogo fructífero para todos pueda establecerse algún día con confianza, hay que hacer poco más o menos, pero todavía mejor si es posible, lo que vuestros hermanos han hecho en Marruecos. Es decir: vivir de manera pobre en medio de nosotros y esto durante siglos, aceptar sufrir y morir, incluso de muerte violenta, hasta el día en que nosotros, que también somos creyentes, os preguntemos: «¿En nombre de quién, hermanos, vivís así entre nosotros?».²¹⁷

El padre Jean-Mohammed Abd El-Jalil pone así las condiciones para que un diálogo sea, del lado cristiano, digno de Cristo y que pueda así esperar dar los frutos de la gracia. Se percibe bien su nivel de exigencia. Lo ilustra fundamentalmente el hecho de que, para él, lo esencial consiste en mostrar a verdaderos discípulos de Jesús, que revelen, por su actitud y su manera de entrar en relación, el corazón mismo del mensaje de amor que es el de Cristo. Una llamada a purificar sin cesar nuestras actitudes y nuestras perspectivas antes incluso de entrar en relación con el otro...

215 ABD EL-JALIL, «Liminaire», 10.

216 Mehdi Ben Barka (1920-1965): político marroquí, líder socialista y del Tercer Mundo, opositor al rey Hassan II.

217 Citado por Jean-Marie LASSAUSSE, *Le jardinier de Tibhirine* (Montrouge: Bayard, 2010).

6.3.3. Necesidad del otro creyente para completar nuestra fe

El encuentro se nos impone entonces a nosotros como cristianos y se nos impone con unas condiciones exigentes. Pero también es un lugar que nos nutre, que nos hace crecer y avanzar en el proyecto de Dios. Aunque sea difícil reconocerlo, tenemos necesidad de este encuentro como María tuvo necesidad de Isabel para tomar definitivamente conciencia de Aquel a quien llevaba en la Visitación (Lc 1,39-45). Entender aquello a lo que nos abre el encuentro debe permitirnos comprometernos con más fe, seguridad y esperanza.

El encuentro aparece ante todo como *un estímulo para nuestra fe*,

un estímulo para considerar de nuevo, para replantear nuestro testimonio cristiano ante el islam y ante el mundo entero. Massignon decía que el islam era un «aguijón» o incluso «un cauterio en el costado de la Iglesia»; la quema para que ella no deje que sus hijos «normalicen» a Dios y para que haga desbordar la caridad (...) por el redescubrimiento y la puesta en práctica de aspectos más o menos descuidados o «subdesarrollados» de nuestro cristianismo.²¹⁸

Como se refleja en el testimonio de tantos que «regresan a la fe» después de haber estado en el mundo islámico,²¹⁹ no se cree de la misma manera cuando has sido mirado con lupa por el otro. No solo la crítica de los dogmas cristianos esenciales nos obliga a descubrir su fuerza y su necesidad existencial (como un lavado con agua fuerte), sino que la presencia del otro nos lleva a redescubrir aspectos dejados de lado por nuestra fe, ya sea la trascendencia divina, la centralidad de la Palabra de Dios o la importancia de la memoria permanente de Dios (el *dhikr*).

El encuentro se presenta también como un *lugar de aprendizaje*, como nos recuerda Maurice Borrmans:

En la estela del Padre Jean-Mohammed, los hombres y mujeres de diálogo saben bien que después de haber rechazado o eliminado «los juicios apresurados» y los «estereotipos gastados», les toca aprender todo del otro poniéndose a la escucha, alimentándose de su cultura y aceptando ser los confidentes de su experiencia. Los textos del otro dejan de ser entonces «un objeto de curiosidad pintoresca» o una fuente de discordia y de controversias. Están destinados a hacer pensar, a tomar contacto desde dentro y, a lo mejor, a llevar a cada uno a hacer su parte en

²¹⁸ ABD EL-JALIL, «À la rencontre», 4.

²¹⁹ Como Charles de Foucauld, Louis Massignon...

un trabajo común de conocimiento y de amor y de perfección, que solo se puede realizar si se hace en común.²²⁰

Entrando en la escuela del islam y de los musulmanes, el cristiano no se convierte en uno de ellos y no pierde su sustancia, dejando de ser él mismo:

Al contrario, profundiza aún más en su fe en el esfuerzo por comprender mejor a los otros, asimilando todo lo que pueda enriquecer y ayudarle a ser alguien mejor. No el «uno mismo» que nos hemos forjado, más o menos felizmente y de manera definitiva, sino el que Dios quiere para nosotros, que empieza en el bautismo y debe encaminarse hasta su consumación en la Iglesia de Cristo al final de nuestra vida terrestre.²²¹

Me gustaría dar un ejemplo de este aprendizaje que nos permite la tradición del otro, mediante un versículo del Corán que evoca el sentido de nuestras diferencias religiosas. Se dirá, con razón, que otros versículos lo contradicen, pero no se trata aquí de analizar lo que el otro piensa de nosotros, sino de ver cómo la Palabra que ha sido entregada al otro puede ayudarnos a crecer en nuestra propia comprensión del misterio. He aquí lo que expresa el Libro sagrado del islam en el sura *La mesa está servida*:

Si Allah hubiera querido, habría hecho de vosotros una única comunidad. Sin embargo, lo ha hecho así para poneros a prueba en lo que os ha dado. Esforzaos por superaros unos a otros en las buenas acciones. Todos habéis de volver a Allah, que os hará saber la verdad de aquello sobre lo que no estabais de acuerdo (Corán 5,48).

En estas líneas está claramente planteado el misterio fundamental que representan nuestras diferencias religiosas. Este misterio está puesto en Dios («Si Dios hubiera querido»). Se trata de un lugar de prueba y de don a la vez, como lo experimentamos claramente a lo largo de los días. Lo esencial consiste entonces en el bien que se hace y en la emulación mutua, ya que un día «el sentido divino de nuestras diferencias», «el sentido de comunión»²²² de nuestra alteridad, aparecerá, a la luz de Dios. Este texto me parece en perfecta sintonía con lo que dice la Iglesia al contem-

220 Maurice BORRMANS, «Un nouvel “à-Dieu”», en *Jean-Mohammed Abd el-Jalil, Témoin...*, 160.

221 BORRMANS, *Frases del padre Jean-Mohammed Abd el-Jalil* extraídas de las sesiones de las Jornadas romanas.

222 Expresiones tan apreciadas por Christian de Chergé.

plar las actitudes de Cristo y de toda la Historia de la salvación. Lo dice de manera directa, iluminando mi fe y la comprensión de mi propio camino. No me hace salir de mi Iglesia, pero me lleva más lejos en la acogida del otro, del Totalmente Otro y de aquello a lo que estoy llamado a ser en relación con ellos.

Esta riqueza por descubrir en el otro y en su camino religioso no es solo una gracia para el cristiano a la que se expone a título personal. Pertenece también a su misión como miembro de la Iglesia.

Pobre y servidora, la Iglesia no puede abandonar las riquezas del saber y de la santidad acumuladas durante estos veinte siglos de su primera juventud. Ella sabe que estas riquezas tienen por objetivo manifestar las «riquezas inagotables» de Cristo. Y, por eso, sabe que no tiene el derecho de *dejar que se pierdan las «riquezas de las naciones»* que deben afluir hacia ella, a medida que va creciendo hacia la plenitud que debe alcanzar (Is 60,5 y Ef 4,13). Pese a la dificultad de la tarea, la Iglesia sabe que tiene en sí misma, en virtud de su cabeza, Cristo, una potencia inclusiva y oblativa, capaz de reunirlo todo, purificarlo, asumirlo y ofrecerlo en la variedad tornasolada de una espléndida unidad; aunque le toque enseñar a sus hijos, a veces con severidad, que hay que saber quitar la corteza verde y amarga de la nuez, romper la cáscara que la protege y la defiende, antes de llegar al corazón, lo único que debe incluirse y que se ofrece. Solo así ella asimilará, sin desnaturalizarlos, sin disminuirlos, todos los valores que llevarán a su edad de perfección al organismo vivo de Cristo, el único Salvador de todos los hombres.²²³

Es un acercamiento casi sacramental al encuentro del otro el que se esboza aquí: el otro nos pone en movimiento y despierta en nosotros elementos generalmente olvidados u ocultados de nuestra fe. El otro nos hace salir de nuestro yo encerrado (de nuestra «adherencia a nosotros mismos» utilizando una terminología zundeliana),²²⁴ obligándonos a entrar en nuestra fe bautismal que nos lleva siempre más lejos. El otro, en definitiva, sin el cual mi eucaristía estaría incompleta como escribirá más tarde Christian de Chergé.²²⁵

223 ABD EL-JALIL, «Liminaire», 14.

224 Maurice Zundel (1897-1975), teólogo suizo.

225 «Si estamos atentos, y si nos situamos en ese nivel, nuestro “encuentro” con el “otro” —el musulmán— con el cuidado y la voluntad de acompañarlo... y también con la necesidad de lo que es y de lo que nos debe decir... Probablemente, nos dirá “algo” que va a formar parte de eso que llevamos (esa Buena Nueva), mostrando que está de acuerdo y permitiéndonos ampliar nuestra Eucaristía.» (FLACHAIRE, «Notre Dame de l’Atlas», 165-176; traducido para esta versión en español).

6.3.4. El diálogo como lugar de testimonio

Durante los años que siguieron al Concilio Vaticano II, existió la tendencia de oponer diálogo y anuncio, encuentro y testimonio, hasta el punto en que dos organismos romanos²²⁶ tuvieron que publicar el documento *Diálogo y anuncio* en el cual mostraban el carácter inseparable y complementario de estos dos planteamientos. Para Jean- Mohammed Abd El-Jalil, no se trataba de complementariedad *a priori* o *a posteriori*, sino de una connaturalidad fundamental. En el corazón del diálogo debe operarse el testimonio vital del ser cristiano. No se trata de una táctica para convertir o de una tolerancia difusa, cansada de luchar por la verdad íntegra, sino de la toma de conciencia aún más clara de las exigencias fundamentales y vivas de los principios cristianos propiamente dichos.²²⁷

En el encuentro, se trata de «realizar la continuación de la Encarnación hasta asumir en nosotros, “revestirnos” con la carne de aquellos por quienes debemos hacernos “palabra”, mensaje, conversación».²²⁸ «Tenemos que unirnos a los musulmanes en su propio camino; caminar con ellos con lo mejor que tengan; conocerlos a fondo, mejor de lo que ellos mismos se conocen, siempre que puedan reconocer su propio bien en lo que podríamos enseñarles sobre los valores encerrados en su religión».²²⁹ Se trata del camino que reconocen los musulmanes cuando le dicen a veces a alguno que ha estado sirviendo entre ellos durante mucho tiempo: «¡Vosotros sois, vosotros, los verdaderos musulmanes!»

Se trata entonces de dejar al islam encarnarse en nosotros en el marco de un acompañamiento con los musulmanes, pero de un *acompañamiento* «que vaya por delante de ellos», como fue el caso para Cristo con los discípulos de Emaús. En materia de trascendencia divina, por ejemplo,

haría falta que los cristianos no dejáramos, en esta maravillosa familiaridad misma [que tenemos con Cristo], de proclamar, de palabra y de obra, la grandeza y la majestad divinas de las que nos habla la liturgia, por ejemplo, y de «tratar a Dios como Dios», en su trascendencia, que no se ve en nada disminuida por la revelación de su vida y la comunicación de su gracia. Es en nombre del respeto de la trascendencia divina que los musulmanes rechazan y combaten la religión cristiana; haría falta que ellos vieran a los cristianos por delante de ellos en lo que

226 El Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

227 Según ABD EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'islam...*, 9.

228 BORRMANS, *Frases del padre Jean-Mohammed Abd el-Jalil* extraídas de las Jornadas romanas.

229 ABD EL-JALIL, «À la rencontre», 10.

concierno a esta trascendencia. El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios y llamado, por la gracia, a participar en su vida según su medida de criatura, deja que esta trascendencia se refleje en su pensamiento y en su actuar de hijo adoptivo en el Hijo único.²³⁰

Este «por delante de ellos, con ellos» debería reflejarse «en algunos puntos esenciales: la adopción filial, que nunca interfiere en la trascendencia, la presencia trinitaria de gracia, que nunca hace olvidar la presencia de la inmensidad, la eficiencia del hombre, que nunca desecha el sentido de la creación y de la adoración al Creador».²³¹ Sobre cada uno de estos puntos de tradicionales fricciones y de notorias incomprensiones, los musulmanes deberían poder leer su fe en el cristiano con quien se encuentran, pero su fe cumplida en Jesús hasta el punto de reflejarse y encarnarse en la existencia de sus discípulos. El testimonio se haría así a la vez inteligible para el otro (porque parte de lo que tenemos en común y de lo que el otro nos ayudó a encontrar, a reasumir en nuestra tradición) y totalmente crístico (en el sentido en que todo es «asumido y transfigurado por la fe en Jesús, en Jesús crucificado y resucitado»,²³² encarnado y entregado). El musulmán se ve así conducido al «descubrimiento de las profundidades del cristianismo, aquel que su faceta exterior —la que tienen ante sus ojos— les esconde o disimula en tantas ocasiones».²³³

El planteamiento propuesto por el padre Jean-Mohammed Abd El-Jalil combina por tanto inculturación en el sustrato espiritual del islam y cumplimiento en Cristo. De hecho, está basada en el movimiento de la Encarnación. Puede justificadamente asustar tanto a quienes defienden exclusivamente el anuncio del Evangelio como a quienes defienden un diálogo puro y gratuito. Los primeros considerarán que se pone en peligro la verdad cristiana, que no se expone como tal desde el principio, sino que se arriesga con la fe del otro. A estos, el padre Jean-Mohammed les recuerda que la «Verdad encarnada estuvo amenazada por nuestra inteligencia limitada y a veces un poco distorsionada. No nos pongamos ansiosos por la Verdad. Creamos en ella más que en nuestros sistemas para defenderla. Y busquemos abrir al mundo, hacia ella, las perspectivas más luminosas y atractivas posibles».²³⁴ Los segundos temerán, escondida bajo la manga, una estrategia para convertir a los musulmanes a la necesidad de un cristianismo presentado como la plenitud del islam. Jean-Mohammed no rechazaba esta posibilidad, que era la

230 ABD EL-JALIL, «Que croient les musulmans?», 150.

231 ABD EL-JALIL, «À la rencontre», 12.

232 *Ibidem*, 6.

233 BORRMANS, *Frases del padre Jean-Mohammed Abd el-Jalil* extraídas de las Jornadas romanas.

234 ABD EL-JALIL, «Liminaire», 11.

culminación misma de su recorrido personal, pero tenía –creo humildemente– demasiado respeto por la libertad de Dios para querer inmiscuirse en sus caminos. Lo esencial era para él, en la misión del cristiano, hacer descubrir de manera inteligible a los musulmanes la profundidad de la vida cristiana, en un sentido que no fuera «una traición frente a lo que ellos consideran, con razón, importante».²³⁵ El resto le pertenece a Dios y debería quedarse en sus manos.

La sinceridad y la gratuidad de dicho planteamiento son entendidas perfectamente por los «verdaderos» creyentes.²³⁶ Así, un día, unos sufíes vinieron a preguntarnos si podíamos ayudarles a traducir sus escritos sagrados para sus hermanos en Francia que no entendían bien las sutilezas del árabe. Sabían que éramos cristianos, pero lo que veían en nosotros era que éramos gente de oración: «encontraréis las palabras de la oración para expresar y traducir lo que nosotros experimentamos en lo más íntimo de nuestro ser». Lo esencial no era pues el dominio de la lengua. Consideraban que estábamos lo suficientemente cercanos a ellos y que les conocíamos lo suficiente desde dentro, para que lo que vivíamos en la oración por nuestra parte (este «por delante de ellos» que no supone superioridad) pudiese dar fruto. En esto, al mismo tiempo que nos poníamos a su servicio, dábamos testimonio del núcleo de nuestra fe, de esas palabras tan queridas que tenemos para hablar de Dios y para hablar con Él.

En su ponencia presentada a la *34 Semana Misionera de Lovaina* (1964), el padre Jean-Mohammed Abd El-Jalil cita en un subtítulo unas palabras del poeta Chesterton a propósito de San Francisco: «No tocar las almas más que con manos de crucificado».²³⁷ Esta fórmula, aplicada a las almas musulmanas, me parece que resume todo su planteamiento sobre el diálogo: se trata de acercarse lo más cerca posible del otro, de tomar sobre nosotros lo que lo habita y que constituye el corazón de su fe, así como Cristo tomó nuestra propia carne. Se trata luego de entregarse hasta el fin con una cortesía exquisita (las manos de crucificado han sufrido demasiado para poder herir a su vez), para, por fin, dar el testimonio último de un más allá de nosotros mismos donde todo cobra sentido, volviéndose así la cruz en el lugar de revelación definitivo del amor y de nuestra identidad. Esas manos crucificadas nos conducen a la misión última que el padre Jean-Mohammed vislumbraba para todo cristiano llamado a encontrarse con los musulmanes.

235 BORRMANS, *Frases del padre Jean-Mohammed Abd el-Jalil* extraídas de las Jornadas romanas.

236 No se trata en este caso de un juicio moral o legal. Se entiende de aquel que no pretende ser el dueño de su fe o de su religión, de aquel que no teme al otro al saberse entre las manos de Dios y llamado a seguir sus caminos que están por encima de nuestros caminos.

237 ABD EL-JALIL, «À la rencontre», 4.

6.4. Tomar sobre sí al islam y a los musulmanes

Abordamos aquí un aspecto fundamental de la espiritualidad y de la mística del padre Jean-Mohammed. Un aspecto que se desarrolló particularmente al final de su vida, ligado sin duda a su enfermedad, pero que existía ya desde sus primeros años cuando puso en marcha la «Liga del viernes» en la estela de la *badaliya* de Louis Massignon. Se trata para el cristiano de entender que «todos los bautizados (tienen) la misión de suplir y asumir a todos los seres humanos, sin excluir a los musulmanes, con independencia del comportamiento que ellos tengan en la práctica o que nosotros les atribuyamos; una misión de sustitución por la alabanza y el sacrificio».²³⁸ Se sitúa así decididamente en continuidad con el padre Albert Peyriguère, a quien de hecho cita en el mismo texto. Este último, sacerdote de la familia espiritual de Charles de Foucauld, retirado en el Alto Atlas marroquí, afirmaba durante una vigilia de oración en 1958 en Tioumliline:

La Iglesia, todos somos la Iglesia... pero es verdad, la Iglesia es sin duda algo que predica, algo que distribuye los Sacramentos, algo que organiza tareas, que son actividades visibles de redención. Pero también la Iglesia, en sí misma y por tanto en cada uno de nosotros, es algo que tiene actividades de redención invisibles; es algo que, a través de los siglos, perpetúa el ideal de Cristo, es algo que reza y que se inmola.²³⁹

La otra mitad del camino, esa que deberían recorrer nuestros hermanos del islam, hay que hacerla no solo por el camino del conocimiento y del encuentro, sino también viviéndola interiormente, tomándola sobre uno mismo como Cristo nos invitó «a llevar su cruz cada día y a seguirle». Se trata de todo el camino místico y silencioso de la oración, de la «ofrenda de su vida por nuestros hermanos del islam» de las Hermanitas de Jesús,²⁴⁰ de la ofrenda en la eucaristía del camino del otro creyente para que culmine en Cristo, de la ofrenda de tantas vidas arrojadas como el grano que muere en tierra del islam sin esperanza de dar fruto, con la única certeza de que «nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos» (Jn 15,13)...

Esta llamada podrá parece muy lejana, muy arcana para algunos. Pero nunca ha dejado de resonar en el corazón de los hombres y mujeres que han escogido entregar sus vidas en medio del mundo del islam. Es el caso de la hermana Cécile

²³⁸ *Ibidem*, 8.

²³⁹ Albert PEYRIGUÈRE, *Le temps de Nazareth* (París: Seuil, 1964), 208.

²⁴⁰ Oración de ofrenda de las Hermanitas de Jesús en su nueva formulación adoptada en el Capítulo general del 2017.

Prouvost (1921-1983), franciscana misionera de María, fundadora de la comunidad que vive en tiendas con los bereberes nómadas del Alto Atlas. Queriendo obtener la nacionalidad marroquí en 1977 con el objetivo de encarnarse más en el país, reflexionó sobre la «*chahada*» administrativa que algunos propugnaban. Se trataba de hacer la profesión de fe musulmana (la «*chahada*») pero sin verdadera voluntad, con la única perspectiva de obtener el acta de naturalización reservada a los judíos y a los musulmanes. Citamos las apasionadas líneas que ella anota en su diario:

Rechazo la *chahada* administrativa que, aparentemente, no tiene ningún sentido. Sin embargo, acepto y deseo una *chahada* de amor, de humildad, de reparación. Creo que el amor de Cristo en mí es lo bastante fuerte como para acoger la profesión de fe de mis hermanos superándola. ¿Sinceramente? Creo que Dios es grande. Creo que Mahoma es un profeta: lo fue para mí al hacerme descubrir a través del islam un rostro de Dios (...) Lo fue para Charles de Foucauld que, a través del islam, volvió a Cristo. Lo fue para esos millones de musulmanes que, a través de él, han conocido al verdadero Dios. ¿Mahoma está condenado?... No lo creo, así que se ha salvado. ¿Acaso Dios puede decir «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno» (Mt 25,11) a aquel por quien se eleva semejante alabanza a su Misericordia, a su justicia, a su paz, a su amor...? Salvado por Jesús, que derramó su sangre «por muchos» (Mt 26,28) (...) Entonces, si así lo creo, ¿por qué no debería testimoniarlo...? Como cristiana está claro cuando lo indico... Pero como cristiana minúscula y deseosa de reparar la injusticia cometida por otros cristianos que, antes que ella, se atrevieron a tratarlo de «esbirro del diablo». «Jesús se despojó de sí mismo... se humilló» (Flp 2,7-8). ¿Por qué no lo haríamos nosotros ante ellos? Creo que el diálogo con ellos ha llegado a un punto donde haría falta que algunos cristianos, que tienen fe, acepten de manera humilde y amorosa dar testimonio «tomando su condición». Será entonces, creo, por esta encarnación del islam en nosotros, cuando el islam podrá ser cristificado.²⁴¹ Si hoy, porque así lo creo, acepto decir con mis hermanos musulmanes que Mahoma es un Profeta de Dios, quizá mañana ellos, sin renunciar a su fe, como yo no reniego de la mía, podrán decir conmigo «de Jesús que es el Señor» (Flp 2,11).²⁴²

241 Jean-Mohammed Abd El-Jalil escribió por su parte: «el teocentrismo del islam debe ser tomado y puesto a la luz de Cristo, del Verbo Encarnado, a la espera de que los musulmanes puedan ellos mismos *cristificar* su monoteísmo» (ABD EL-JALIL, «À la rencontre», 8).

242 Cécile PROUVOST, Diario, 22 de diciembre de 1977, Archivo de las Franciscanas Misioneras de María, Casablanca-Anfa (Marruecos).

6.5. Un destino único que se nos ofrece para ser vivido

La meditación de sor Cécile ilustra una paradoja de la vida del padre Adb El-Jalil. Su itinerario parece único en todos los sentidos, ya sea por su conversión, por la benevolencia que conservó hacia la fe de sus padres o por el papel de puente o de intermediario que desempeñó a lo largo de su carrera universitaria. Un destino único que podría convertirlo en el mediador de una época, un hombre que nos ayudaría a comprendernos más allá de nuestras diferencias y del que habría que conservar los escritos y las declaraciones para avanzar mejor hacia el otro. Sin embargo, el camino que recorrimos con él nos muestra que es algo totalmente distinto lo que se realiza: nos propone entrar en su destino único, vivirlo a la manera de sor Cécile. Cuando nos habla de conocer el islam desde dentro, nos propone que tomemos sobre nosotros su infancia en Fez. Cuando nos llama a encontrar al otro como testigos de los valores musulmanes realizados en Cristo, nos ofrece el recorrido de su conversión vivida como una culminación y una sublimación. Cuando, por fin, nos invita a llevar espiritualmente al islam en nosotros, por medio de la oración y la ofrenda de nuestras vidas, nos abre el camino de Pasión y de Resurrección de su existencia. Una llamada, aún en nuestros días, a entrar en el misterio del otro y a situarlo en el centro de nuestro camino hacia Dios.

7. ANTONIO PETEIRO FREIRE (1936 – 2010). EL SENTIDO DE UNA IGLESIA MINORITARIA EN UN PAÍS ISLÁMICO

7.1. La Iglesia en el Marruecos contemporáneo

Tras la independencia de Marruecos, el 2 de marzo de 1956, los dos vicariatos apostólicos de Rabat y Tánger fueron elevados al rango de archidiócesis, Rabat el 4 de septiembre de 1955 y Tánger el 14 de noviembre de 1956. Vieron cómo la mayor parte de sus fieles se fueron poco a poco marchando, ya fuera inmediatamente después de la Independencia, como fue el caso en Mequinez después de los violentos disturbios de octubre de 1956, o bien con la arabización de la administración y de la economía. A lo largo de los años, los colonos fueron reemplazados por los cooperantes quienes, a su vez, desaparecieron en los años ochenta. La Iglesia se veía entonces reducida a algunos expatriados, algunos ancianos que optaron por quedarse, y a religiosos y religiosas que escogieron el humilde servicio al pueblo marroquí. Las hermanas actuaban en particular en el ámbito sanitario, educativo, de la discapacidad, de la promoción de la mujer y en la ayuda en todas las formas de pobreza. Ellas abandonaron también sus instituciones para trabajar más directamente al servicio

de asociaciones o de estructuras públicas marroquíes. A partir del final de los años noventa, empezaron a llegar estudiantes originarios del África subsahariana que habían obtenido becas para estudiar en Marruecos. Estos forman, desde el principio del nuevo milenio, la inmensa mayoría de la comunidad cristiana de las dos diócesis. Debido a su llegada y de las nuevas necesidades de esta joven población, desarraigada y en una etapa crucial de su crecimiento humano, un número importante de miembros de las Iglesias locales fue destinado al acompañamiento de estos jóvenes en detrimento de una implicación más marcada en el mundo marroquí. A esta reorientación de la Iglesia hacia las acuciantes llamadas de sus propios fieles, se añade, desde el 2013, la llegada de migrantes subsaharianos que buscan alcanzar Europa por tierra (a través de los enclaves españoles de Ceuta y Melilla) o por mar (a través del estrecho de Gibraltar). Al llegar en condiciones materiales, sanitarias y psicológicas catastróficas, han hecho necesaria una adaptación de las parroquias y de las estructuras de las Cáritas diocesanas, con el fin de llegar en la medida de lo posible a esta nueva «periferia» de nuestra humanidad.

Dos grandes acontecimientos iban a marcar a las Iglesias del Magreb a lo largo de estos años. El primero fue la publicación, en 1979, por la Conferencia de Obispos de la Región del Norte de África (CERNA), de un documento de reflexión titulado *Chrétien au Maghreb, le sens de nos rencontres* («Cristianos en el Magreb – el sentido de nuestros encuentros»). Siguiendo la llamada del Concilio Vaticano II al *aggiornamento*, los obispos de Marruecos, Argelia, Túnez y Libia intentaron hacer una relectura, a la luz del Evangelio y de los encuentros de Jesús que allí se narran, del sentido de una Iglesia presente de manera humilde y gratuita en territorio musulmán. Este texto constituía la toma de conciencia de que estos «nuevos tiempos» de la Independencia de esos cuatro países podían representar un «*kairos*» (un tiempo favorable) y una llamada particular del Señor a ser aún más significativos como Iglesia en medio de otros creyentes. Como manifestaba, por cierto, el papa Juan Pablo II durante una visita *ad limina* de los obispos de la CERNA en 1986: «En el fondo vivís lo que el Concilio dice de la Iglesia. Ella es un sacramento, es decir un signo, y no se le pide al signo tener un gran número.»²⁴³

El segundo acontecimiento corresponde a las «visitas» recíprocas del papa Juan Pablo II y del rey de Marruecos Hassan II. Después de su visita a Roma, este último concedió, el 30 de diciembre de 1983, un estatuto especial de protección a la Iglesia católica. El 19 de agosto de 1985, el Sumo Pontífice le correspondió con su visita, aprovechando para encontrarse y animar a la Iglesia de las dos diócesis y para pronunciar un discurso que hizo historia en materia de diálogo islamo-cristiano, ante ochenta mil jóvenes musulmanes:

243 Citado por CERNA, *Serviteurs de l'espérance...*, 27.

Cristianos y musulmanes tenemos muchas cosas en común, como creyentes y como hombres. (...) Es de Dios de quien os quiero hablar, pues en Él todos nosotros creemos, tanto musulmanes como católicos. Os quiero también hablar de los valores humanos que tienen en Dios su fundamento; son valores que atañen al desarrollo de nuestras personas, como también al de nuestras familias y de nuestras sociedades, e incluso de la comunidad internacional.²⁴⁴

Por medio de sus palabras, el Papa apoyaba a la Iglesia en la nueva misión a la que se sentía llamada, al lado de los musulmanes y al servicio de Marruecos, en la perspectiva más amplia de la paz y del encuentro entre religiones.

7.2. Antonio Peteiro Freire: el pastor que abrió a su Iglesia al diálogo interreligioso

Antonio Peteiro Freire nació el 20 de julio de 1920 en Mezonzo, provincia de La Coruña en Galicia (España). Con trece años, entró en el colegio que los frailes menores tenían en Herbón y fue como es lógico a ellos a quien solicitó el ingreso en la Orden el 20 de agosto de 1954. Después de estudiar filosofía y teología en España y de su ordenación el 5 de agosto de 1962, fue enviado al extranjero a completar su formación: en Roma, profundizó en la pedagogía. Pero finalmente se especializó en teología, obteniendo un doctorado en la Universidad católica de Lyon en 1967, después de dos años de estudio en Múnich (1964-1966). El padre José García Oro cree que era un buen estudiante, pero que su perspectiva más profunda era la pastoral. Es en esa inquietud en la que hay que buscar el sentido de su investigación doctoral sobre la «pastoral bíblica del pecado».²⁴⁵ Más que revelar una vocación de investigador y de estudioso, aquellos años en el extranjero le permitieron al joven profesor abrirse a los grandes debates y a la efervescencia de ideas que envolvieron al Concilio Vaticano II.

De regreso a España, asumió diversas funciones además de la enseñanza de la teología, ya fuese en la participación en el gobierno de su provincia franciscana (como consejero del Provincial), como en tareas ligadas a la formación de los hermanos (responsable de la formación permanente y maestro de estudiantes) o en el acompañamiento de los grupos de fieles (asistente de la Orden franciscana seglar o de grupos carismáticos). Pero fue en 1969 cuando encontró verdaderamente su lugar.

244 Discurso del Papa Juan Pablo II a los jóvenes de Marruecos en el Estadio de Casablanca (19 de agosto de 1985). Disponible en <http://www.vatican.va/> (<https://bit.ly/2Xn29JZ>).

245 Suso PETEIRO FREIRE et al., «Antonio Peteiro Freire. Maestro, Apóstol, Obispo», *Archivo Ibero-Americano* 72, n° 271-273 (2012): 168.

Junto con el hermano José Manuel Casal Méndez fundaron un «centro cultural en el barrio compostelano de Vistalegre a la vista de la creciente necesidad de formación social y cultural de los vecinos que allí vivían».²⁴⁶ Como confesaría años más tarde, se trataba de «una criatura nacida de mis entrañas, una puerta abierta de nuestro convento hacia el mundo más pobre y sencillo».²⁴⁷ Efectivamente, este «Centro Juan XXIII» se instaló en el antiguo noviciado y permitía literalmente a los más pobres entrar en el universo de los frailes. Estas personas necesitadas eran, al principio, habitantes del barrio, pero rápidamente hubo que acondicionar una pequeña partida de habitaciones para acoger a las quince personas que pedían cada día pasar la noche allí. Un año después de la apertura oficial en marzo de 1971, se contaban ya más de 700 personas acogidas y alojadas. Los dos hermanos fundadores tuvieron por tanto que institucionalizar el funcionamiento del centro y encontrar financiación. Las habitaciones se reformaron, las comidas se proporcionaban gratuitamente. Durante los trece años que el padre Peteiro dirigió el centro, más de quince mil personas fueron acogidas, escuchadas, alimentadas tanto material como espiritual y humanamente. Parecía haber encontrado su lugar con los más desfavorecidos sabiendo que en su provincia estaba un poco solo, que su trabajo no estaba muy considerado y que sufría al ver irse a tantos frailes en los años que siguieron al Concilio.

De este contexto «otoñal», como lo califica el padre José García Oro,²⁴⁸ fue sacado el padre Peteiro por el papa Juan Pablo II al nombrarlo arzobispo de Tánger el 2 de julio de 1983. «Su llegada a Tánger marcó desde el inicio el talante de su servicio como pastor, acogedor y cercano, humilde y sencillo, trabajador infatigable, con las puertas siempre abiertas y el corazón ensanchado para escuchar, para recibir, para reconciliar, para hacer de su casa la casa de todos» confiesa el padre Manuel Corullón Fernández, que vivió con él.²⁴⁹ «Convencido de que un cristiano no puede estar en tierras del Magreb sin amar a su tierra y a su gente»,²⁵⁰ empezó a aprender el árabe dialectal y a conocer su nuevo país, su religión y sus costumbres. «Mientras el número de fieles cristianos disminuía, crecía su apertura al mundo de Marruecos y se veía cada vez más rodeado de amigos, vecinos y conocidos que por su altura y corazón le llamaban “Antonio, el Padre grande”».²⁵¹ Mostró un interés particular hacia los más pobres y sencillos, a quienes no dudaba en visitar en sus casas en particular durante la ruptura del ayuno.

²⁴⁶ *Ibidem*, 171.

²⁴⁷ *Ibidem*, 172.

²⁴⁸ *Ibidem*, 169.

²⁴⁹ *Ibidem*, 184.

²⁵⁰ *Idem*.

²⁵¹ *Idem*.

Puso a su servicio su creatividad y los recursos de la Iglesia de Tánger. Reasignó así los lugares sin uso de su diócesis. La iglesia de Martil se convirtió en una biblioteca universitaria y el hospital español construido por el padre Lerchundi se convirtió en un centro cultural. Promovió la fundación del primer centro para niños discapacitados del norte de Marruecos e invitó a nuevas congregaciones religiosas para que vinieran a ayudar a los más pobres. Abrió la biblioteca y los archivos franciscanos a los investigadores. En todo caso, no se limitaba a fundar o a llamar, sino que se hacía presente, acompañaba, se ocupaba de que cada uno pudiese encontrar su lugar en el país y se inculturase de verdad. Tal fue el sentido del *Sínodo diocesano* que convocó de 1996 a 1998 con el tema «Testigos de Jesús en Marruecos».

Este esfuerzo por hacerse *del* país, le llevó naturalmente a involucrarse en el diálogo interreligioso y a convertirse en su promotor a nivel de la Iglesia universal: de 1995 a 2000 fue miembro del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. Fue también el promotor de los Encuentros interreligiosos de la Facultad de Teología de Granada y la pieza clave del congreso internacional convocado con motivo del Centenario de la muerte del padre Lerchundi.

En todo esto, el padre Peteiro fue un hombre de amistades y relaciones, de lo que es un buen ejemplo su vínculo con su homólogo de Rabat, el padre Hubert Michon. Un hombre que sabía encontrarse con cualquier otro en el espíritu de esta frase de la encíclica *Novo Millennio Ineunte* que citó en un artículo: «Espiritualidad de la comunión es también capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: un “don para mí”, además de ser un don para el hermano que lo ha recibido directamente».²⁵²

Cada vez más limitado por la enfermedad que terminó por encerrarlo en un silencio absoluto, renunció a su cargo episcopal el 23 de marzo de 2005 y murió cinco años más tarde, el 25 de marzo de 2010.

7.3. El sentido de una Iglesia en el mundo del islam hoy

A diferencia de la mayoría de las figuras que hemos podido abordar en estas páginas, el padre Antonio Peteiro Freire no aporta nada verdaderamente único y revolucionario en el aspecto del encuentro con el otro. Llegó a Marruecos con 57 años, no tenía tiempo. Su acción caritativa y su deseo de hermanarse con Marruecos se situaron en la línea del padre Lerchundi. Su pensamiento se identifica en gran medida con la de otros pastores de las Iglesias del Magreb como Hubert Michon o Pierre Claverie, y no pretende otra cosa que la versión pastoral e inculturada de los principales llamamientos del Concilio Vaticano II. El interés principal de su testimo-

252 JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (6 de enero de 2001) 43.

nio para nuestro tiempo reside, en mi opinión, en el hecho de que su planteamiento se hizo a nivel de la Iglesia diocesana en su conjunto. El padre Peteiro ya no es el explorador que abre nuevos caminos y a quien pocos siguen. Tampoco es el pastor que invita a entrar en una nueva visión del otro. Es aquel que acompaña a una Iglesia diocesana en el alumbramiento de su nueva misión, esa que los obispos de la CERNA perfilaban a grandes rasgos en 1979 en su documento *Le sens de nos rencontres* y que sus sucesores detallaron en 2014 en el texto *Serviteurs de l'espérance*. Nos ponemos por tanto a la escucha de un pastor para nuestros días.

7.3.1. Una Iglesia de la presencia fraterna, gratuita, sencilla y alegre en el servicio

Los adjetivos que se repiten en los escritos del padre Peteiro para definir el sentido de la Iglesia y de su misión en Marruecos están todos ligados a la palabra «*presencia*», ya que parece que esta constituye para él el núcleo de la misión cristiana, que es la de estar y hacerse presente en un país y en un pueblo. Esta presencia ha de ser «sencilla, fraterna y servicial, abierta a todos los hombres sin distinción», tal y como san Francisco de Asís veía la vocación cristiana.²⁵³ Esta presencia tiene que estar

marcada por la gratuidad. Nunca había aparecido tan claramente la opción de estas Iglesias por el diálogo islamo-cristiano, el servicio a los más necesitados y la solidaridad con las sociedades que las acogen. El largo periodo de violencia al que estuvo sometida la Iglesia de Argelia y su voluntad de mantenerse fiel a su misión más allá de todas las pruebas a las que estuvo sometida (incluyendo la muerte de diecinueve de sus miembros), muestran claramente que la Iglesia «solo está ahí en puro don de sí misma. Su presencia solo se explica por la fe y la solidaridad con el pueblo», como decía recientemente un cristiano de Orán.²⁵⁴

La Iglesia reconoce, por tanto, en el hecho de ser «débil, extranjera, alegre al servicio del pueblo»,²⁵⁵ la voluntad y una llamada particular de Dios.

Para ella, esta forma de presencia busca hacer presente a Jesús y a su Iglesia en el mundo musulmán, de *hacerlo presente, pero también de comunicar su amor*.

253 Entrevista con ocasión de la visita del papa Juan Pablo II a Casablanca, el 19 de agosto de 1985 (documento disponible en los archivos de la Custodia de Marruecos, Eglise Saint François d'Assise, Avenue du Président Soekarno, 10000 Rabat).

254 Antonio PETEIRO FREIRE, *Una misión actual* (documento disponible en los archivos de la Custodia de Marruecos).

255 *Idem*.

La misión de la Iglesia, dice el Vaticano II, «toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre» y esta misión consiste «en manifestar y comunicar la caridad de Dios a todos los hombres y pueblos.» Para ello tiene que «insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto que Cristo se unió por su Encarnación a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió» (Decreto del Concilio Vaticano II *Ad Gentes*, 2.10).²⁵⁶

Es «buscando el encuentro y haciéndose compañera de camino de todos, desinteresada, servidora particularmente de los más pobres, (cuando ella será) mensaje de Cristo escrito por el Espíritu del Dios vivo, abierto y leído por todo el mundo (según 2 Co 3,2-3)».²⁵⁷

En esto, el padre Peteiro nos recuerda la ventaja de ser una Iglesia ultra minoritaria, (que no representa más que al 0,1% de la población del país), una Iglesia que no asusta, pero que tampoco tiene miedo de ser ella misma y de testimoniar lo que es porque sabe que es ahí donde reside su misión de acompañamiento y servicio al estilo de Cristo.

7.3.2. Una iglesia al servicio del diálogo islámico-cristiano

Se observa actualmente una afirmación progresiva del islam en el mundo entero, con algunas tendencias a veces radicales. La presencia de musulmanes en Europa comienza a ser notable, masiva y, en numerosos casos, conflictiva. (En este contexto), el papel de estas comunidades cristianas que viven en medio musulmán es particularmente importante. Ellas cultivan relaciones de amistad y de colaboración con sus entornos. Ellas ofrecen la imagen de una Iglesia amiga y servicial. Ellas promueven el conocimiento mutuo entre cristianos y musulmanes. Ellas contribuyen a la sensibilización y a la apertura de otras Iglesias, sobre todo en Europa, a la realidad de los musulmanes y del islam. (...) Con ocasión de su visita a Túnez el 14 de abril de 1996, Juan Pablo II nos dijo, a nosotros los obispos de la CERNA: «Hoy escribís una nueva página de la historia de esta Iglesia, en un contexto muy diferente al que conocieron vuestros Padres en la fe, la página del diálogo y de la colaboración entre creyentes de diferentes religiones. Esta vocación eclesial particular es también una riqueza para la Iglesia universal. Os animo a compartir con ella lo que habéis descubierto aquí de la obra de Dios».²⁵⁸

256 Antonio PETEIRO FREIRE, «Testigos del amor en Marruecos», artículo para la revista *Corintios XIII* (documento disponible en los archivos de la Custodia de Marruecos).

257 Sínodo diocesano de Tánger (1996-1998) Documento final, 2, nº 11.1.

258 PETEIRO FREIRE, *Una misión actual...*

El diálogo forma por tanto parte de la llamada particular dirigida a las Iglesias del Magreb, una llamada a la que deben responder en nombre de la Iglesia entera y a su servicio, ya que su presencia minoritaria, amistosa y humilde ofrece un laboratorio del encuentro que debe permitir abrir nuevas vías para el resto de la humanidad.

Basándose en su experiencia y en la de su Iglesia, el padre Peteiro señala un cierto número de *disposiciones necesarias con miras a un diálogo fecundo y verdadero*.²⁵⁹ Ante todo se trata de adoptar «una actitud de humildad, sin considerarnos propietarios exclusivos de la verdad, dispuestos a acoger al otro con sus diferencias y sus posibles oposiciones, dispuestos a dejarnos transformar por el encuentro con el otro.» En otro documento, acentúa aún más su discurso: «no podemos pretender que una religión tiene la verdad totalmente, ni encasillar a Dios en una determinada religión. Hemos de “dejar a Dios ser Dios”, por encima de nuestras categorías y definiciones. Porque en la medida en que renunciemos a poseerlo, lo encontraremos como Dios verdadero».²⁶⁰ Nos anima a continuación a estar preparados «no solo para dar sino también para recibir» en el encuentro, abriéndonos a las riquezas de la gracia de las que nuestros hermanos son igualmente portadores. Prosigue apelando a *avanzar en verdad por ambas partes*, «presentándonos con la totalidad de nuestra fe cristiana» y pidiendo que los derechos humanos sean respetados, en particular la libertad de conciencia, ya que «la reciprocidad en el diálogo islamo-cristiano es necesaria». Finalmente, nos recuerda que el diálogo, para dar frutos, debe estar marcado por el sello de la *paciencia* («una paciencia geológica», escribía el padre Georges Anawati),²⁶¹ *del discernimiento y de la hospitalidad*. Esta última «exige que no busquemos asimilar al otro, ni que nos dejemos asimilar por él, sino que manten-gamos nuestra identidad cristiana propia, que la enriquezcamos y que admiremos la obra de Dios en aquellos que no comparten nuestra fe».²⁶²

Este diálogo debe llevar finalmente a *una emulación recíproca entre creyentes y a una conversión común*.

No se trata en ningún caso de «convertir» al otro a la religión de su interlocutor o de hacerlo dudar de su fe. Al contrario, en el marco de una sana «emulación espiritual», los creyentes intentan «rivalizar en las buenas obras» y ayudarse los

259 Todas las citas (a menos que se indique lo contrario) de este párrafo son de PETEIRO FREIRE, «Testigos del amor».

260 Antonio PETEIRO FREIRE, *Vida nueva*, n° 2308 (diciembre 2001): 50.

261 Georges Anawati (1905-1994), sacerdote dominico egipcio, fundador del Instituto Dominicano de Estudios Orientales (IDEO) de El Cairo, gran conocedor de la filosofía musulmana de los siglos XII y XIII, e incansable artífice del diálogo islamo-cristiano.

262 PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, *Diálogo y anuncio...*, 47-50.

unos a los otros a «superarse a sí mismos» para crecer en el camino que Dios le propuso a cada uno, para acercarse a Él y para encontrar el bien en el mundo. (...) En definitiva, la finalidad del diálogo interreligioso es la «común conversión de los cristianos y de los miembros de otras tradiciones religiosas al mismo Dios... Esta llamada recíproca... es ciertamente una evangelización mutua. Construye entre los miembros de las diferentes tradiciones religiosas la comunión universal que caracteriza la venida del Reino de Dios».²⁶³

Al término de un viaje a Estambul con algunos de nuestros profesores musulmanes marroquíes, tuvimos la oportunidad de poder hablar largo y tendido con el nuevo vicario apostólico de Estambul, también franciscano. Después de haber respondido a muchas preguntas de índole económica y social sobre el país, echando sin duda de menos algunas reflexiones espirituales, invitó a nuestros amigos marroquíes a preguntarle sobre el sentido de la presencia de los frailes franciscanos en medio de ellos en Marruecos. «¿Les habéis preguntado esto alguna vez?» les dijo para concluir sus palabras. Esta pregunta la recibí por mi parte como una invitación positiva hecha a nuestros amigos para profundizar en el sentido de nuestra entrega por ellos, más allá del hecho de considerarnos parte del paisaje desde hace mucho tiempo. Pero cual no fue mi sorpresa al escuchar la exégesis realizada por uno de ellos unos días después: «El padre se sorprendió de que vosotros, los frailes, vivís en medio de nosotros en Marruecos. Para él, eso no es normal. Para nosotros, sí. Sois de los nuestros». Si las examinamos con mayor detenimiento, estas dos interpretaciones son legítimas: cada uno de nosotros, de un lado como del otro, se siente fuera de lugar, cuestionado por los encuentros y por la vida compartida que nos llevan a salir de nosotros mismos. Solo Aquel que nos quiso tan diferentes, pero aun así a todos como sus hijos, puede llevarnos por los caminos que Él conoce hacia su Misterio. La única responsabilidad que nos incumbe es la de ser fieles a la experiencia viva que Él nos ofrece vivir, en un esfuerzo constante de salida de nosotros mismos que nos expone al otro, y en la necesidad percibida y aceptada de la presencia de este otro como compañero indispensable en este camino que nos lleva a la comunión con el Inefable.

Por tanto, el diálogo interreligioso y el encuentro con el otro creyente se revelan no solo como un imperativo unido a la opción primera de Dios de entrar en diálogo con la humanidad (Pablo VI, *Ecclesiam suam*), sino como un lugar de aprendizaje, de conversión personal y de entrada en una comunión que habla de manera definitiva de la venida del Reino de Dios entre los hombres. Christian de Chergé, prior mártir de Tibhirine, lo tradujo en sus palabras al final de su Testamento: «el Espíritu,

263 PETEIRO FREIRE, «Testigos del amor».

cuyo gozo secreto será siempre, el de establecer la comunión y restablecer la semejanza, jugando con las diferencias».²⁶⁴

8. A MODO DE CONCLUSIÓN...

Al final de este recorrido de ocho siglos, podríamos intentar analizar las influencias recíprocas de estas figuras franciscanas que nos han acompañado, buscando la manera en que –en diferentes contextos– han tejido una misma trama mezclando espiritualidad franciscana y presencia en el islam. Pero esto decididamente sería quedarse mirando hacia el pasado. Podríamos tratar de identificar qué queda todavía pendiente y sin llevar a cabo de aquellos llamamientos que nos han hecho a través de los siglos. Este planteamiento estaría más orientado hacia el futuro, pero me parece que no podría dar fruto si nos quedamos en los principios generales. Estas llamadas las tenemos que oír y darles respuesta hoy, resonando en nuestra propia existencia, en Europa o en Marruecos, en una medina o en los círculos intelectuales de una capital, manteniéndonos fieles en eso a la Encarnación que es el núcleo y el distintivo de nuestra fe.

Existe también otro planteamiento al que invito al lector, un planteamiento que, sin volver sobre lo ya vivido, puede tomarse como una «perspectiva de lectura» para escuchar la Palabra de Dios. Herederos de estos hermanos, cuyo mensaje y vida han perdurado a través de los siglos, dejemos que tres misterios evangélicos nos hablen del encuentro con nuestros hermanos del islam. Dejemos que nos lleven a pensar sobre el núcleo de lo que vivimos. Dejemos que nos revelen lo esencial que está en juego en esos encuentros. Dejemos, por último, que nos lleven más allá en el misterio del otro y del Totalmente Otro.

8.1. La Visitación o el encuentro en la cumbre

«Nos gusta leer el texto de la Visitación (Lc 1,39-56) como el paradigma de la misión», escribía Paul Desfarges, entonces obispo de Constantina, hoy arzobispo de Argel en Argelia.²⁶⁵ Christian de Chergé, prior mártir de Tibhirine en Argelia, proponía esta paráfrasis durante un retiro predicado a las Hermanitas de Jesús de Marruecos:

Me imagino bastante bien que estamos en esta situación de María que va a ver a su prima Isabel y que lleva en ella un secreto viviente que todavía hoy es el que pode-

²⁶⁴ Christian de CHERGÉ, «Quand un à-Dieu s'envisage», en *L'invincible espérance* (París: Bayard-Centurion, 1997), 223. El testamento espiritual del P. Christian se encuentra traducido al español en <https://www.mouines-tibhirine.org/> (<https://bit.ly/2Xn2211>).

²⁶⁵ DESFARGES, *Une Eglise dans la mangeoire...*, 30.

mos llevar nosotros mismos, una Buena Noticia viviente. Ella la recibió de un ángel. Es su secreto y es también el secreto de Dios. Y ella no debe saber cómo actuar para revelar este secreto. ¿Va a decirle algo a Isabel? ¿Puede decirlo? ¿Cómo decirlo? ¿Cómo actuar allí? ¿Hay que esconderlo? Y sin embargo, todo en ella se desborda, pero no lo sabe. Primero es el secreto de Dios. Y luego, pasa algo semejante en el seno de Isabel. También espera un niño. Y lo que María realmente no sabe es el vínculo, la relación, entre el niño que lleva y el niño que porta Isabel. Y sería más fácil para ella expresarse si supiera este vínculo. Pero sobre este punto preciso, no tuvo revelación, sobre la dependencia mutua entre ambos niños. Simplemente sabe que hay un lazo ya que es el signo que le ha sido dado: su prima Isabel. Y así es con nuestra Iglesia que lleva en ella una Buena Noticia, y nuestra Iglesia somos cada uno de nosotros, y hemos llegado a ser un poco como María, antes que nada para prestar servicio (al fin y al cabo es su primera intención)... pero también, llevando esta Buena Noticia, cómo vamos a actuar allí para decirlo... y sabemos que aquellos a los que vinimos a encontrar, son un poco como Isabel, son portadores de un mensaje que viene de Dios. Y nuestra Iglesia no nos dice y no sabe cuál es el lazo exacto entra la Buena Noticia que llevamos y ese mensaje que hace vivir al otro. Finalmente, mi Iglesia no me dice cuál es el lazo entre Cristo y el Islam. Y voy hacia los musulmanes sin saber cuál es esta conexión. Y he aquí, que cuando María llega, es Isabel quien habla la primera. No es completamente exacto porque María dijo: *¡as salam alaikum!* («que la paz esté contigo») ¡Y esto es una cosa que podemos hacer! Desear la paz: ¡la paz sea con vosotros! Y este saludo sencillo hizo vibrar algo, alguien, en Isabel. Y en su vibrar, algo se dijo... quién era la Buena Noticia, no toda la Buena Noticia, sino lo que se podía percibir en el momento. ¿De dónde viene... que el niño que está en mí se estremezca? Y probablemente, el niño que estaba en María se estremeció el primero. De hecho, fue entre los niños entre los que pasó aquel asunto... E Isabel proclamó el *Magnificat* de María. Y finalmente, si estamos atentos y nos situamos en aquel nivel, nuestro encuentro con el otro, con una atención y una voluntad de encontrarlo, y también con una necesidad de lo que es y de lo que tiene que decirnos, presumiblemente, él nos dirá algo que va a encontrarse a lo que llevamos, mostrando lo que hay de connivencia... y permitiéndonos ampliar nuestra Eucaristía, porque finalmente, el *Magnificat* que podemos, que nos es dado, cantar: es la Eucaristía. La primera Eucaristía de la Iglesia fue el *Magnificat* de María. Lo que significa la necesidad del uno para con el otro para hacer la Eucaristía: para vosotros y para la multitud...²⁶⁶

266 Christian de CHERGÉ, *Retraite sur le Cantique des cantiques* (París: Nouvelle cité, 2013). El texto del retiro lo hemos tomado de la traducción al español disponible en <https://www.moine-tibhirine.org> (<https://bit.ly/2AT8o0l>).

La Visitación es al mismo tiempo el misterio de las cimas de nuestra vida espiritual y de nuestros encuentros. Son esos encuentros tan cercanos que nos llevan a nosotros, cristianos y musulmanes, a lo mejor de nosotros mismos a la vez que crean una misteriosa comunión entre nosotros. Poco frecuentes y como fogonazos raros y fugaces a lo largo de la existencia (Christian de Chergé nos habla de dos durante toda su vida), llevan el sello de lo inesperado y de la prodigalidad de Dios. Pero su existencia misma suscita en nosotros la necesidad del otro en su alteridad, una necesidad que toca lo más profundo de nuestro ser y de nuestra vocación, ya que descubrimos que necesitamos del otro para «ampliar nuestra Eucaristía». Nos llaman a entrar en la relación con el otro a tales niveles de profundidad y de consideración que, solos, permiten que el Espíritu Santo actúe entre nosotros. Tomada como brújula experiencial para nuestras relaciones, se convierte en la referencia que nos empuja a no tratar de apropiarnos del otro, ni a temer por lo que somos, sino a dejarnos hacer en esta historia santa donde Dios nos llama al encuentro de la alteridad para hacernos descubrir su Rostro, por siempre Totalmente Otro.

8.2. La Presentación en el templo o la responsabilidad de cada día

Aunque las Visitaciones constituyan las estrellas que nos guían por nuestros caminos por el desierto del otro, no debemos quedarnos en estos destellos que se nos dan por pura gratuidad. La vida de los misioneros de Marruecos nos lleva a contemplar otro misterio, el de la Presentación de Jesús en el Templo (Lc 2,22-38); un misterio que nos hace descubrir la exigencia de una misión que se ha de realizar con el paso de los días, en lo monótono de los días.

María y José, escribe el evangelista «llevaron a Jesús a Jerusalén para presentarlo al Señor». Estamos a menudo tan acostumbrados a contemplar esta escena que ya no percibimos su singularidad: María lleva a Dios ante Dios. Dios decidió tener necesidad de los hombres para que llevaran a su Hijo ante Él, y estos se encuentran así, de manera misteriosa, en el corazón del misterio trinitario... Algo parecido ocurre con nosotros. Sabemos que, misteriosamente, el islam está atravesado por Dios, que porta a Dios, aunque sea de una manera que se nos escapa y nos perturba. Albert Peyriguère sugiere

en los musulmanes (...) una grandeza crística. Un contenido crístico inicial... El más simple de los que encuentro, un contenido crístico. Siguiendo las palabras de Pío XII en su encíclica sobre el *Cuerpo místico*, que tan pocos cristianos conocen, siguiendo esas palabras *todos*, todos, hermanos de Cristo en la carne. Contenido crístico, este parentesco carnal con Vos, oh mi Cristo, parentesco carnal...

Contenido crístico, pero también dinamismo crístico. De estos que son vuestros hermanos en la carne no os podéis desentender. (...) Más allá de la pertenencia visible a la Iglesia, *es verdad* que distribuís vuestras gracias (...) de una manera diferente que a nosotros, pero, verdaderamente, ellos llevan en su interior la gracia santificante (...).²⁶⁷

No se trata de hacer de los musulmanes unos «cristianos anónimos», sino de reconocer la obra de Cristo en todo hombre. Añade Albert Peyriguère:

«Estos inicios» de Cristo entre ellos, siguiendo el pensamiento de los Padres de la Iglesia, podríamos llamarles las «infancias de Cristo» en esas almas... el premisionero percibe esas «infancias de Cristo» como algo que la Iglesia le ha encomendado para velar sobre ellas –es la terminología que emplea San Agustín con respecto a las responsabilidades maternas de la Iglesia– para «acunarlas», para «amamantarlas», para hacer que crezcan.²⁶⁸

Este misterio de la Presentación nos confiere por tanto una misión particular de cara al islam y a esas infancias crísticas, consistente en cuidar del islam y de los musulmanes en el nombre del mismo Cristo misterioso que ellos portan en su interior. Se trata de llevarlos a la manera de María, con gestos maternos llenos de ternura («con manos de crucificado» hubiese dicho Jean- Mohammed Abd El-Jalil), sin creernos superiores (¿acaso María se hubiese creído superior al niño Dios que llevaba?), sin entender totalmente lo que hacemos, pero ayudando al otro a crecer, ya que «nuestra alegría es y será siempre que nuestros hermanos los hombres existan, que sus vidas crezcan, aunque no sea según nuestras expectativas, sino según la obra del Espíritu que obra en ellos».²⁶⁹ Y aquello que es cierto para los musulmanes, ¿por qué no puede ser de igual manera en el islam? Llevar el islam y acompañarlo en su doloroso encuentro con la Modernidad, mantenerse a su lado esperando un futuro para él, ayudándole a encontrar las palabras que hablen de su experiencia espiritual en las lenguas y a las necesidades de hoy... Todo esto puede parecer descabellado, pero no es más que el reflejo de las necesidades reales expresadas por nuestros hermanos del islam: «¿Podríais celebrar una misa el día de mi muerte?», «¿Podríais ayudarnos a traducir nuestros textos sagrados (sufíes)? Sois hombres de oración: encontraréis las palabras necesarias para decir lo que nosotros experimentamos en lo más íntimo de nuestro ser». Y, en el fondo, ¿resulta más irracional creernos llama-

267 Albert PEYRIGUÈRE, «Veillée de prière», en *Le temps de Nazareth...*, 205.

268 Albert PEYRIGUÈRE, «Testament spirituel», en *Le temps de Nazareth...*, 185.

269 CERNA, *Serviteurs de l'espérance...*, 27.

dos a llevar al islam por su camino que creer que Dios se puso en las manos de una mujer para llevarlo al Templo...?

8.3. La Transfiguración o el rechazo vivido desde la fe

El encuentro y la vida en medio del islam no consisten únicamente en cimas y en servicio. Se trata de una cotidianidad hecha de rechazo a lo que llevamos y de tolerancia con la boca pequeña. Es ahí donde el misterio de la Transfiguración (Mc 9,2-10) puede iluminarnos.

Todo empieza por la visión de Cristo en su gloria. A veces, nosotros también vemos a nuestros hermanos del islam «tal y como el Padre los ve, iluminados con la gloria de Cristo», como escribía Christian de Chergé en su *Testamento*.²⁷⁰ Son los instantes de la Visitación que evocábamos antes: experiencias fundamentales que nos abrasan y que dan un sentido a nuestra vida en el corazón del islam. Pero, como los discípulos, tenemos que volver a bajar, encontrarnos con aquel que nos considera unos ingenuos, que si acaso acepta dejarnos un papel secundario por misericordia en el Paraíso, o que nos lo niega lisa y llanamente. En esos momentos, somos como los discípulos en el huerto de Getsemaní, la última noche. El hecho de haber visto a Cristo glorificado no les ayuda en absoluto a superar la prueba de la duda: ya no entienden nada. ¿Cómo aquel que lo es Todo puede ponerse a temblar y a llorar así? Pasa lo mismo con nosotros: sería más sencillo aceptar los golpes que a diario recibimos del islam y de los musulmanes, si nouviésemos tanta esperanza en ellos; si no los hubiésemos vislumbrado un día con la aureola de la gloria de Cristo. Como los discípulos, ya no entendemos: ¿Por qué han de negar lo que más queremos, esta divinidad de Cristo que incluso percibimos en ellos? ¿Por qué este abismo que bloquea todos nuestros encuentros y les impide superar la divinidad en su generalidad o la humanidad en su particularidad?

Estos «porqués» nos remiten al Evangelio. ¿Por qué Cristo impone la Transfiguración y Getsemaní únicamente a Pedro, Santiago y Juan...? Misterio divino que, por un lado, lleva a los discípulos a purificar su fe y a superar todas sus falsas certezas. Pero misterio que, por otra parte, los lleva a participar de la *kenosis*²⁷¹ de Cristo, por la conciencia que tienen de lo que se está jugando. ¿Y si fuera lo mismo para los cristianos que están llamados a vivir con el islam...? Llamados a ir siempre más lejos en la purificación de nuestras imágenes de Dios, un Dios siempre más grande, siempre más allá; pero también en nuestras imágenes del otro que intentamos siempre fijar en nuestros esquemas, aunque estos sean de los más positivo. Llamados

²⁷⁰ Christian de CHERGÉ, «Quand un à-Dieu s'envisage», 223.

²⁷¹ Despojamiento y anonadamiento total de Cristo.

también, por fin, a compartir misteriosamente la *kenosis* de Cristo en el islam, ya que es en el islam donde Cristo se abaja más: presente en el Corán hasta el punto de ser citado más veces que el profeta Mahoma, Cristo acepta permanecer bajo un modo totalmente desdivinizado.²⁷² El cristiano que vive en medio o en relación con el islam, se encuentra así como acompañante de un misterioso vía crucis cuyas etapas ignora, ligado a un pueblo de creyentes y a su fe por la visión que tuvo un día en la luz de Cristo y que le impone mantenerse fiel con Cristo, a riesgo de encontrarse él también traspasado. Misterio de una llamada a dejarse partir y a ofrecerse en el corazón de la incomprensión del otro, realizando así el núcleo del misterio.

Serge de Beaurecueil, dominico que vivió veinte años solo en Kabul (Afganistán), nos ofrece un ejemplo desgarrador de este recorrido que parte de las Visitaciones (intelectuales o con los más pobres), que se entrega todos los días en la Presentación (de niños discapacitados que recibe en casa) y que acepta ser llevado más allá de lo que jamás había previsto por el otro y su rechazo. Se refiere así en 1983 a la lápida que había hecho levantar sobre la tumba de un adolescente, Ghaffar, con el que «había compartido el pan y la sal», un encuentro que marcó un hito definitivo en su encuentro con su país de adopción. Sobre la tumba de este joven musulmán, había escogido escribir las *Bienaventuranzas*. Al volver al cementerio unos años más tarde:

La estela, primero derribada y luego puesta en su lugar, la habían roto por la mitad. Únicamente dirigía hacia el cielo un bisel afilado. Al mutilarla por impía, le dieron su fuerza simbólica: la vida de Ghaffar solo se había roto en plena juventud para penetrar mejor, más rápido y más profundamente, en la vida misma de Dios. El texto, aunque fuese el de las *Bienaventuranzas*, no era adecuado para traducir el misterio (Nota del autor: el misterio del otro y del Totalmente Otro a través suyo), lo encerraba en palabras, parecía provocador. La estela rota testimoniaba aparentemente su revancha, y al mismo tiempo su derrota, igual que la Cruz del Salvador. No era más que la simple respuesta a la pregunta de Magdalena: «¿Dónde lo habéis puesto?» Era únicamente una flecha señalizadora, apuntando hacia las alturas, a las que no es posible llegar si no se está roto, si se ha renunciado al consuelo de un texto legible, aunque fuese sagrado, que diese algún asidero frente al misterio.²⁷³

272 «Y cuando dijo Allah: “¡Oh, Jesús hijo de María! ¿Eres tú quien ha dicho a los hombres: ‘Tomadnos a mí y a mi madre como divinidades en vez de Allah?’” Dijo Jesús: “¡Glorificado seas! No me corresponde decir algo sobre lo que no tengo derecho. Si lo hubiera dicho Tú lo sabrías.”» (Corán 5, 116).

273 Serge de BEAURECUEIL, «À propos d'une stèle brisée», en Louis Massignon (París: L'Herne, 1970), 419-420 (citado por PERENNES, *Passion Kaboul...*, 288).

8.4. Tres misterios al servicio de una presencia

Dejando que estos tres misterios actúen entre sí, la vida del cristiano en el mundo islámico encuentra armonías nuevas y complementarias. El otro que conocemos aparece a la vez como el hermano a quien necesito para llevar a cabo mi eucaristía, como esa infancia crística de la que soy responsable ante Dios y también como aquel que rechaza mi fe y por el que me ofrezco unido a Cristo, que toma sobre sí el «no» del islam para sacar ríos de agua viva.

La eucaristía que celebramos se convierte a su vez en el lugar donde resuenan como un eco nuestra acción de gracias y el «*dhikr*»²⁷⁴ de nuestros hermanos, pero también el lugar donde llevamos al otro y sus oraciones para ofrecerlas en el altar y dejar que Cristo las cumpla. Es por último el lugar donde nos ofrecemos con Cristo hasta unos límites que solo Él puede poner y que viene al encuentro del «no» del otro.

Se trata de un misterio que hay que vivir en la búsqueda de un Dios siempre más grande («*Allah akbar*»), que nos invita a seguirlo en el camino del otro con estas ardientes palabras: «Si conocieras el don de Dios» (Jn 4,10).

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- BAIDA, Jaamâ y Vincent FEROLDI. *Présence chrétienne au Maroc XIXème et XXème siècles*. Rabat: Éditions et Impressions Bouregreg Communication, 2005.
- BORRMANS, Maurice, ed. *Jean-Mohammed Abd El Jalil, Témoin du Coran et de l'Évangile*. París : Cerf – Éditions franciscaines, 2004.
- CASTELLANOS, M. *Compendio biográfico del glorioso mártir B. Juan de Prado*. Tán-ger: Misión Católica, 1904.
- CURIA GENERAL OFM. *Los Franciscanos en Marruecos*. Roma: Curia General OFM, 2004.
- Homenaje al Padre José Lerchundi en el Centenario de su Muerte (1896-1996)*. Número monográfico de *Archivo Ibero-Americano* 56, nº 223-224 (1996).
- IVARS, Andrés. «Los mártires de Marruecos de 1220 en la literatura hispano-lusa». *Archivo Ibero-Americano* 14 (1920): 344-381.
- KOEHLER, Henry. *L'Eglise chrétienne du Maroc et la Mission franciscaine 1221-1790*. París: Société d'édicions franciscaines, 1934 (reimp. Rabat: Dar Al-Aman, 2017).
- LÓPEZ PRIETO, José María. *El P. José Lerchundi. Biografía documentada*. Madrid: Imp. Clásica Española, 1927.

²⁷⁴ Recuerdo del nombre de Dios.

- LOURIDO DÍAZ, Ramón, ed. *Marruecos y el Padre Lerchundi*. Madrid: Fundación MAPFRE, 1996.
- PETEIRO FREIRE, Suso et al. «Antonio Peteiro Freire. Maestro, Apóstol, Obispo», *Archivo Ibero-Americano* 72, nº 271-273 (2012): 165-189.
- POU Y MARTÍ, José María. «Martirio y beatificación del B. Juan de Prado, restaurador de las misiones de Marruecos». *Archivo Ibero-Americano* 14 (1920): 323-343.
- POU Y MARTÍ, José María. «La misión en Marruecos al principio del siglo XVIII». *Archivo Ibero-Americano* 17 (1947): 243-271.
- ORTEGA PÉREZ, A. «La provincia de San Diego de Andalucía y la Misión de Marruecos (Siglos XVII-XIX)». *Archivo Ibero-Americano* 4, nº 8 (1917): 161-205, 350-369; 5, nº 9 (1918): 341-414; 5, nº 10 (1918): 185-200; 6, nº 12 (1919): 282-311; 8, nº 15 (1921): 257-259.
- ROSENDE, Juan. «Los franciscanos y los cautivos en Marruecos». *Archivo Ibero-Americano* 1 (1914): 121-137; 2, nº 3 (1915): 44-63, 234-258; 2, nº 4 (1915): 83-103.
- STACHERA, Simeon Czeslaw. *Franciscanos y sultanes en Marruecos. Relaciones entre el poder (al-sultân) y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores*. Granada: Facultad de Teología de Granada, 2013.
- TEISSIER, Henri y Ramón LOURIDO DÍAZ, coords. *El Cristianismo en el norte de África*. Madrid: Fundación MAPFRE, 1993.