

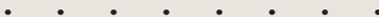
Forum Deusto

Jesuitas: una misión, un proyecto

*José Ignacio Tellechea / Manuel Revuelta González / Isidoro Pinedo /
Philippe Lécivain / Jean Lacouture / Pedro Miguel Lamet / Urbano Valero /
Chris Lowney / Alfonso Alvarez Bolado / Jaime Oraá*



Universidad de Deusto



Jesuitas: una misión,
un proyecto

*Jesulagunak: eginkizun bat,
egitasmoko bat*

Jesuitas: una misión, un proyecto

José Ignacio Tellechea
Manuel Revuelta González
Isidoro Pinedo
Philippe Lécrivain
Jean Lacouture
Pedro Miguel Lamet
Urbano Valero
Chris Lowney
Alfonso Alvarez Bolado
Jaime Oraá

2007
Universidad de Deusto
Bilbao

El Forum Deusto desea agradecer a las siguientes entidades su aportación y colaboración en sus actividades:

- Gobierno Vasco.
- Petronor.
- Asociación de Licenciados de la Universidad Comercial de Deusto.
- Iberdrola.

Estas conferencias pueden verse íntegramente en la web: www.deusto.tv

Hitzaldi hauek osorik ikus daitezke web orrian: www.deusto.tv

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación, o de fotocopia, sin el permiso previo del editor.

Argitalpen hau, ez azalaren diseinua ez beste zatirik ezin kopia, bildu edo transmititu daiteke inolako grabatze edo fotokopia modu edo bide erabiliz, ez modu elektrikoz, ez kimikoz, ez mekanikoz, ez optikoz, editorearen baimenik gabe.

© Publicaciones de la Universidad de Deusto
Deustuko Unibertsitatea
Apartado 1 - 48080 Bilbao
e-mail: publicaciones@deusto.es

I.S.B.N.: 978-84-9830-696-5

*El **Forum-Deusto**, enraizado en el mundo del saber y vivir propios de una Universidad, abre sus puertas a una actividad que no le debe ser ajena: hablar de y dialogar sobre la vida socio-política, que es acercarse a la vida del ciudadano; y el **Forum** lo hace desde su específica óptica universitaria; con apertura a todas las ideas, rigor de exposición y mentalidad crítica.*

***Deustu-Forumak** Unibertsitate batek bere dituen jakintza eta izate moduetan oinarriturik, alde batera utzi behar ez duen jardun bati, bizimodu sozio-politikoari buruzko elkarrizketari, irekitzen dio atea, herritarraren egunerokora hurbiltzeko asmoz; eta **Forumak** bere ikuspegi unibertsitariotik egin nahi du lan hori: ideia guztien aurrean ireki, azalpenetan zehatz eta jarrera kritikoarekin jokatzu.*

Forum Deusto

Índice

| | |
|--|-----|
| Introducción | 11 |
| Sarrera | 13 |
| Semblanza de Ignacio de Loyola, por <i>José Ignacio Tellechea</i> , Catedrático Emérito de Historia de la Iglesia en la Universidad Pontificia de Salamanca | 15 |
| Jesuitas en América: utopía y realidad en las reducciones del Paraguay, por <i>Manuel Revuelta González</i> , Catedrático de Historia de España en la Universidad Pontificia Comillas Madrid | 31 |
| Muerte y resurrección de la Compañía de Jesús (1773-1814), por <i>Isidoro Pinedo</i> , Profesor Emérito de Historia Moderna de la Univer- sidad Deusto | 59 |
| Les missions jésuites en Chine et sur son poutour aux XVIe-XVIIIe siècles, por <i>Philippe Lécrivain</i> , Profesor de Historia del Cristianismo en las Facul- tades Jesuitas de París (Centre Sèvres) | 81 |
| Contribution française à la renaissance de la Compagnie au XXe siècle, por <i>Jean Lacouture</i> , Escritor | 95 |
| Perfil humano y gesta apostólica de Francisco de Javier, por <i>Pedro Miguel Lamet</i> , Escritor, Poeta y Periodista | 107 |
| La Compañía de Jesús después del Concilio Vaticano II, por <i>Urbano Valero</i> , Doctor en Derecho y Consejero para Asuntos Jurídicos y de Instituto de la Compañía de Jesús | 131 |
| What 21st Century leaders can learn from 16th. Century Jesuits, por <i>Chris Lowney</i> , Escritor y Consultor de la Comisión Médica Católica | 159 |

| | |
|---|-----|
| Al servicio de la dimensión pública de la Iglesia, por <i>Alfonso Álvarez Bolado</i> , Profesor Emérito de Relaciones Iglesia/Sociedad en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid | 179 |
| Algunas reflexiones acerca del papel de las universidades jesuitas en la promoción de la justicia, por <i>Jaime Oraá</i> , Rector Magnífico de la Universidad de Deusto | 203 |

Introducción

Ciclo “Jesuitas: una misión, un proyecto”

V Centenario del nacimiento de Francisco de Javier, de Pedro Fabro y 450 de la muerte de Ignacio de Loyola.

En el año 2006 coinciden el 500 aniversario del nacimiento de Francisco de Javier (1506-1552) y del Beato Pedro Fabro (1506-1546) con los 450 años de la muerte de Iñigo de Loiola (1491-1556). Ignacio y Francisco, dos figuras centrales de la Compañía de Jesús, son además muy conocidos en estas latitudes: guipuzcoano de nacimiento, el primero; navarro, el segundo. Esta circunstancia, a la postre anecdótica, –aunque no lo es que el nacimiento de la Compañía coincidiera con el alumbramiento de un Nuevo Mundo–, no es sino la excusa o el acicate para reflexionar sobre sus inicios, objetivos, historia y actualidad cuando ya nos acercamos a los cinco siglos de su presencia en la Iglesia y en la sociedad. “**Jesuitas: una misión, un proyecto**”, título que hemos dado al Ciclo de conferencias del presente año, refleja bien lo que pretendemos: adentrarnos en la Misión que doce personas, lideradas por Iñigo de Loyola, se propusieron allí, en Roma, en el centro de la Iglesia Católica, alrededor del año 1540, y que a la muerte de Ignacio, diez y seis años más tarde, sería ya, con cerca de 1000 jesuitas esparcidos por Europa y otras partes del mundo –así Francisco de Javier en Asia–, un Proyecto que aún perdura en nuestros tiempos. Sí, la huella de Ignacio y Francisco, de los doce iñiguistas, como les llamaban antes de ser conocidos como jesuitas, y que se conocieron en la Universidad de París antes de tener una idea clara de lo que querían, perdura, con fuerza, aún en nuestros días.

El Consejo del Forum ha puesto la mirada en ambas figuras en particular, y en la Misión y Proyecto de los Jesuitas, más en general, desde una perspectiva histórica pero leída desde hoy y para hoy. Hemos ilustrado la singularidad del Proyecto, algunas facetas de su historia, de sus constantes renovaciones, a veces muy dolorosas. También algunos avatares de la presencia de los jesuitas en el mundo, en América, en China, etc., y en Europa, claro está. Al final del Ciclo nos hemos centrado en los Jesuitas hoy, su papel después del Vaticano II, su misión en la dimensión pública de la Iglesia, el impacto de sus principios de liderazgo de tanta actualidad en una sociedad desbrujulada, y concluimos el Ciclo con una intervención de nuestro Rector sobre el papel de las universidades católicas, luego también las de la Compañía de Jesús, en la promoción de la justicia.

Sarrera

Xabierko Frantziskoren eta Pedro Fabroren jaiotzaren **V. mendeurrena** eta Loiolako Ignazioaren heriotzaren 450. urteurrena.

2006. urtean Xabierko Frantziskoren (1506-1552) eta Pedro Fabro dohatsuaren (1506-1546) jaiotzaren 500. urteurrena eta Loiolako Iñigo-ren (1491-1556) heriotzaren 450. urteurrena dira. Gainera, Ignazio eta Frantzisko, Jesusen Lagundiaren ardatzak, oso ezagunak dira gure artean, jaiotzez Gipuzkoarra izaki lehena eta nafarra bigarrena. Datu, azken finean, anekdotiko hori –ez da anekdota hutsa, ordea, lagundia- ren jaiotza Mundu Berri baten sorrerarekin batera gertatzea– aitzakia edo eragingarri dugu Jesusen Lagundiaren sorreraz, helburuez, historiaz eta gaurkotasanaz hausnartzeko, erakunde honek elizan eta gure gizartean bost mende beteko dituen urte honetan. Aurtengo hitzaldi zikloari eman diogun izenburuak, **“Jesulagunak: eginkizun bat, egitasmo bat”**, ondo islatzen du gure asmoa: hamabi lagunek, Loiolako Iñigo buru, Erroman, Eliza Katolikoaren bihotzean, 1540. urtea inguru, beren gain hartu zuten eginkizunean murgiltzea, Ignazio hil zenerako, hamasei urte geroago, Europan eta munduko beste leku batzuetan zehar 1.000 jesulagun zabaldurik zituela –Xabierko Frantzisko Asian, esaterako– egitasmo bihurtua zen eginkizun hartan eta gaur arte bizi- rik iraun duen egitasmo horretan sakontzea. Izan ere, Ignazioaren eta Frantziskoren aztarnak, zer nahi zuten artean argi eta garbi ez zekite- la Parisko Unibertsitatean elkar ezagutu zuten hamabi iñigotarren aztarnak –hala esaten baitzieten jesulagun deitu aurretik–, sendo dirau gaur egun.

Forumeko Kontseiluak bi gizon haiek, bereziki, eta Jesulagunen eginkizuna eta egitasmoa, oro har, ekarri nahi ditu gogoetara ikuspegi historikotik, baina historia gaurko begiz eta gaurko garairako irakurriz. Arlo asko arakatu ditugu: egitasmoaren berezitasuna, bere historiaren zenbait zertzelada eta etengabe izan dituen berritzeak, batzutan mingarriak. Jesulagunek mundu zabalean –Ameriketara, Txinan...– eta Europan, noski, izan dituzten gorabeherak ere bai. Eta zikloaren amaieran, gaurko jesulagunak hartu ditugu aztergai, Vatikanoko II. Kontzilioaren ondoren bete duten paperak, Elizaren arlo publikoan izan duten eginkizuna, haien lidergo printzipioen eragina iparririk gabeko gizarte honetan, eta zikloa ixteko, gure Errektorea ekarri dugu, unibertsitate katolikoek, eta, beraz, Jesusen Lagundiaren unibertsitateek ere, justiziaren sustapenean duten egitekoaz hitz egitera.

Semblanza de Ignacio de Loyola

por José Ignacio Tellechea Idígoras

*Conferencia pronunciada
el 24 de enero de 2006*

Forum Deusto

Semblanza de Ignacio de Loyola

por José Ignacio Tellechea Idígoras*

Se les fue sin darse cuenta. Una semana antes había vuelto de pasar unos días en la viña. Así llamaban a la casita de campo del Colegio romano, cerca de las Termas Antonianas. Parecía haber mejorado un poco. Le preocupaba la enfermedad del P. Laínez. El día 29 pidió la visita del médico. El 30 por la tarde aprovechó la ausencia del enfermero para confiar una misión secreta al P. Polanco, su fiel secretario; que acudiese al Papa, Paulo IV, le dijese que estaba "muy al cabo y sin esperanza de vida temporal" y suplicase su bendición para él y para el P. Laínez. Por aquellos días Roma entera bullía en aprestos bélicos ante la amenaza de las tropas del Duque de Alba. Habían registrado la casa jesuita de Santa María de la Strada en busca de armas inexistentes. Paulo IV se hallaba en guerra contra Felipe II. Estoy aludiendo a las horas postreras de vida de Ignacio de Loyola.

Polanco dejó para el día siguiente el cumplimiento del deseo de Ignacio aunque éste manifestara: "Yo holgaría hoy más que mañana... pero haced como os pareciere". Aquella noche el enfermo Hermano Cannizaro creyó oír, desde su cámara antigua, algunos gemidos de Ignacio. Consta que dijo la más universal plegarias en trance de muerte: "Ay,

* José Ignacio Tellechea (Donostia, 1928) es historiador. Después de finalizar sus estudios en los seminarios de Bergara y Vitoria, Tellechea Idígoras se doctoró en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma, donde también se licenció en Historia de la Iglesia y obtuvo el diploma de la Escuela Vaticana de Paleografía (1951-1956). En 1965 se licenció con premio extraordinario en Filosofía y Letras (historia) en Madrid. Fue profesor en el Seminario de Donostia, bibliotecario y rector. También fue profesor del seminario Hispano-Americano de Madrid, y en el 66 obtuvo la cátedra de Historia de la Iglesia de la Universidad Pontificia de Salamanca. Entre otras cosas este historiador es socio fundador, presidente y director del Instituto Doctor Camino de Historia Donostiarra, amigo de número de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, correspondiente de Euskaltzaindia y de la Real Academia Española de la Historia, así como las de Venezuela y México.

Dios, Jesús". Al visitarlo en el alba del día 31 encontraron a Ignacio a punto de expirar. Polanco salió inmediatamente hacia el Vaticano para solicitar la bendición papal. Para cuando volvió, hacia las siete de la mañana, Ignacio había muerto. ¿Le llegó a tiempo la ansiada bendición? No lo sabemos. Sí sabemos que la deseó.

En ese gesto está todo Ignacio en su afán de comunión con la Iglesia, "Vera esposa de Jesucristo", y con su Vicario en la tierra, el Papa Carafa, que no le quería. Unos años antes, allá en Venecia, el entonces Cardenal Carafa, fundador con San Cayetano, de una congregación de sacerdotes reformados, sugirió a Ignacio la fusión de los dos grupos, y éste optó por negarse, y hasta redactó una carta, que no sabemos si llegó efectivamente a destino, en la que razonaba su negativa. Encontraba demasiado templado el proyecto de Carafa. Él quería para su Compañía de Jesús misiones y trabajos más arduos. El desplante quedó grabado en el alma de Carafa. Tras el breve pontificado el Marcelo II –unos veinte días– quien le prometió toda ayuda a la Compañía, se abrió en conclave para elegir un nuevo Papa. Ignacio ordenó oraciones en la Compañía. Suplicaba secretamente al cielo que no fuese Carafa el sucesor, pero lo fue. Cuando llegó a sus oídos la noticia sintió íntimo pavor, se le estremecieron los huesos. Se recogió diez minutos en la capilla y salió de ella transformado, lo cual no cambió las cosas. El nuevo Papa distinguió con sus favores a Laínez, impuso a la Compañía el rezo del coro que Ignacio había suprimido. ¿Llegó a saber Ignacio que el nuevo Papa le llamaba "biscaíno" y lo que es peor, el ídolo de los Jesuitas? Con todo ello bullendo en el alma y en trance consciente de muerte, Ignacio no pidió los sacramentos, sino la bendición de aquel concreto Papa. A pesar de todo los pesares, él seguía firmemente adherido al Papa.

Es verdad que el último año de vida de este Papa colérico cambió su modo de ver las cosas. Creo ser el primero en descubrir que en 1559, tras darse cuenta que había sido víctima de las tretas de su sobrino el omnipotente Cardenal Carlos Carafa, expulsó a éste y a otros familiares suyos de Roma, y no solamente se reconcilió con Felipe II, sino que lo cubrió de elogios singularísimos y le sugirió que le pidiese cuanto quería porque nunca se encontraría con un Papa tan favorable como él. Pero esto ocurría en 1559, e Ignacio había muerto en 1556, cuando le tocó padecer la poca simpatía, por no decir adversidad del Papa Carafa. Por ello su gesto último encerraba un alto significado. En primer lugar, personal. Él y su Compañía, entregados al servicio del Papa con un cuarto voto, tenían que ser coherentes hasta el extremo con su signo distintivo. En segundo lugar, su gesto es altamente significativo en el tiempo: un tiempo de ruptura total con el Papado de numerosos rei-

nos y principados europeos. Para Lutero y sus seguidores el Papa era Anticristo. Esa expresión la he hallado también en el pequeño grupo de protestantes castellanos de Valladolid y su entorno, castigados por la inquisición en 1559. La fidelidad de Ignacio en medio de esta marea adversa al Pontificado cobra todo su sentido. Guardó silencio en su demora personal. Más aún, Ignacio fue el gran silente de su época: de por sí, no era hablador ni dicharachero; pero su actitud silente está impuesta por su voluntad. Tenía no poco que decir, pero calló. Es notable que el más eficaz reformador de la Iglesia de su tiempo con una obra de inmenso alcance, no criticó lo existente como lo harían otros, santos también, como un San Juan de Ávila. Simplemente actuó.

Ese gesto final de Ignacio, en medio de una especie de noche oscura –la de la poca simpatía por parte del Papa– posee inmenso valor ejemplar. Hubo un monje cisterciense que le conoció en vida quien en su loa tras la muerte lo definió como “hombrecito de Dios”, con su diminutivo entrañable debido a la poca estatura corporal de Ignacio. En efecto, Ignacio no es un espécimen normal de los altos y fornidos hombres de su raza. Apenas sobrepasaba los 1,60 de altura pero el “hombrecillo” era de Dios, cazado un día por Dios, transformado y consagrado enteramente a Dios. Por doquier hablaba de Dios, irradiaba a Dios, y en ello está el secreto de su atractivo irresistible, ya en los días de Manresa, como en Alcalá y Salamanca, y finalmente en París. Atraídos por la fama que dejó en Alcalá, fueron a buscarle a París Salmerón y Lainez. También hablaban de Dios los maestros de teología de su tiempo, pero era de otra manera. Como lo reconocería más tarde el Doctor Ortiz, primero enemigo y luego admirador, las palabras de Ignacio “tocaban el alma”, y no precisamente por sus galanuras literarias o por su oratoria brillante.

Con su palabra, sólo con su palabra, se ganó uno a uno a sus compañeros de París. Los forjó al temple, dándoles individualmente los Ejercicios espirituales, no dirigidos por el Padre Ignacio de Loyola, de la Compañía de Jesús, porque ésta aún no existía ni había imaginado tal nombre. Ni siquiera era sacerdote, era un simple seglar, pero un hombre lleno de Dios, deseoso de ayudar a las almas, sin precisar todavía el ámbito de tal ayuda. Y extrañamente, uno a uno e independientemente, todos sus compañeros de París, salieron de los Ejercicios con una decisión extraña: ir a Jerusalén, para vivir y allí morir; si fuera mártires, mejor. Y esto acaecía cuando ya en París se inquietaba ante la presencia protestante. Raro destino éste de Tierra Santa para unos Maestros en Artes.

Ignacio vino a España para mejorar su salud con los aires de su tierra y asombró a Azpeitia y abochornó a su hermano, el señor de Loyola, pidiendo limosna por las calles, enseñando catecismo a los niños y predicando a las gentes cerca del hospitalito en que estableció su morada. Se citó con sus compañeros en Venecia. Él y todos cumplieron puntualmente el programa. Ignacio fue desde España, ellos atravesaron Francia, Principados alemanes, los Alpes, y al fin se encontraron todos en Venecia. Primero se entregaron a atender enfermos en el Hospital de Incurables, como si fuesen otros tantos hermanos de San Juan de Dios. Luego se separaron y de dos en dos se entregaron a la vida eremítica en diversos lugares. Alcanzaron el salvoconducto papal para ir a Tierra Santa y el permiso para ser ordenados sacerdotes. Todo se cumplió: algunos celebraron su primera misa sin festejo alguno. Ignacio se reservó para celebrarla en Tierra Santa.

Fueron pasando los meses sin que se presentase oportunidad para embarcar en la nave que anualmente iba a tierra Santa. El clima internacional era tenso, y tensa era la relación de Venecia con Estambul. Se propusieron esperar la ocasión durante un año y, pasado este, interpretarían el fracaso como voz de Dios, y se pondrían a merced del Papa para que éste los destinase a diversas misiones. Fue por entonces cuando nació el nombre de Compañía de Jesús para designar al grupo, porque las gentes les preguntaban quiénes o qué eran, ¿monjes, religiosos, sacerdotes seculares? Y nació el nombre de Compañía de Jesús: eran compañeros entre sí unidos por el nombre de Jesús. Nació el nombre, no la Compañía. Eran un simple grupo de entrañables amigos unidos por el mismo ideal. Tanto es así que meses más tarde en Roma y expuestos a separarse para servir los encargos del Papa, se pusieron a deliberar y en ello emplearon no poco tiempo. La deliberación abarcó diversos puntos sustanciales: ¿Se separarían siguiendo cada uno su camino, o mantendrían alguna forma de cohesión del grupo? Tal cohesión ¿implicaría un voto de obediencia? ¿Elegirían a uno que fuese cabeza de todo y de todos, y lo sería por vida para evitar las reuniones periódicas normales en otras familias religiosas, toda vez que serían muy problemáticas dada la dispersión previsible de todos ellos? Uno por uno de los puntos, y tras larga oración para buscar la voluntad de Dios sobre ellos, mereció la aprobación. Entendieron que Dios los había unido y quisieron permanecer unidos. Y sometieron la elección del cabeza a votación. Todos votaron a Ignacio, menos él. Era quien los había engendrado en Cristo. Tal era la honda sensación compartida; y era la pura verdad. Con ser tan pocos, ni siquiera pudieron votar todos juntos. Para el día de la elección, Francisco de Javier ya había partido camino de Lis-

boa para embarcar hacia la India. Mas antes de partir, dejó su voto por escrito para el día de la elección. Podemos leer con emoción el texto que Javier escribiría, a punto de salir de Roma:

“Así mismo, yo, Francisco, digo y afirmo que, de ningún modo persuadido por hombre, juzgo que el que ha de ser elegido por perlado en nuestra Compañía al cual todos habemos de obedecer, me parece, hablando conforme según mi conciencia, que sea el perlado nuestro antiguo y verdadero padre Don Ignacio, pues nos juntó a todos con no pocos trabajos, no sin ellos nos sabrá conservar, gobernar, y aumentar de bien en mejor, por eso, por estar él más al cabo de cada uno de nosotros.”

Era el 15 de marzo de 1540. ¿“Antiguo padre”, Ignacio, cuando hacía sólo siete años que había convertido a Javier? Pero fueron siete años que por su densidad humana y espiritual podían parecer un siglo. Más evidente parecía el tratar a Ignacio de “verdadero padre”, así a boca llena y con infinita gratitud. Cinco años antes, más cerca del día de su conversión, Javier escribía a su hermano una carta, la primera en orden cronológico de las que se nos han conservado. Está escrita en París el 25 de marzo de 1535, cuando Ignacio se disponía a ir Azpeitia y prometió que visitaría a la familia de Javier, a su hermano Juan de Azpilicueta que vivía en Obanos.

Había sabido Javier que su hermano estaba indispuerto contra Ignacio. Alguna razón humana tenía para ello, pues cuando la familia habría logrado una canonjía en Pamplona para Javier, éste había dado rumbo muy distinto a su vida por intervención de Ignacio, el antiguo defensor de Pamplona, mientras el padre de Javier y sus hermanos habían estado del lado de la expoliada dinastía Navarra. Javier atribuye el encono de su hermano contra Ignacio a “algunos malos y hombres de ruin porte” y se deshace en elogios de Ignacio, el hombre providencial que se cruzó en su vida de estudiante y profesor parisino. Aunque largo, merece la pena de ser evocado el párrafo de la carta de Javier:

“Y porque vuestra merced a la clara conozca cuánta merced nuestro Señor me ha hecho en haber conocido al señor mestre lñigo, por ésta le prometo mi fe, que en mi vida podría satisfacer lo mucho que le debe, así por haberme favorecido muchas veces con dineros y amigos en mis necesidades, como en haber él sido causa que yo me apartase de malas compañías, las cuales yo, por mi poco experiencia, no las conocía. Y agora que estas herejías han pasado por París, no quisiera haber tenido compañía con ellos por todas las cosas del mundo. Y esto solo no sé yo cuándo podré yo pagar al señor maestre lñigo, que él fue causa que yo no tuviese conversación ni conocimiento con personas que de fuera mostraban ser buenas y de dentro llenas

de herejías, como por la obra ha parecido. Por tanto, suplico a vuestra merced le haga aquel recogimiento que me haría a mi misma persona, pues con sus buenas obras en tanta obligación me ha echado”.

La gratitud y el afecto profundo hacia Ignacio no harían sino crecer con el paso del tiempo y aun más con la separación. Por diversas cartas escritas desde la India vemos cuanto añoraba Javier el encuentro con Ignacio “en esta vida”. Llevaba la firma de Ignacio en una de sus cartas colgada al cuello en una bolsita, leía sus raras cartas de rodillas y llorando, le emocionó singularmente la despedida del comedido Ignacio en una carta: *“Todo vuestro sin poderme olvidar tiempo alguno”*, y él se profesaba *“Hijo menor en destierro mayor”*. ¿Pensáis que tal hombre aceptaría que entre nosotros, por razones políticas, se muestre mayor simpatía hacia él que hacia Ignacio? Les daría “su merecido”, como prometió dárselo al cizañero que indispuso a su hermano contra Ignacio.

Nada sabemos del misterio de la conversión de Javier, “la madera más dura que le tocó tornear” a Ignacio, según dijo algún día. Sí sabemos que salió un discípulo perfecto de su maestro. La mejor demostración es la escena que vamos a relatar. Ignacio se hallaba enfermo en cama y llamó a Javier junto a su lecho para decirle: *“Padre Maestro Francisco, ya sabéis que prometí al rey de Portugal dos Jesuitas para la India, el Padre Bobadilla está enfermo y no puede partir, y el embajador de Portugal tiene prisa por irse. ¿Queréis ir vos?”* En el acto Javier contestó: *“Sí, heme aquí”*. A la mera sugerencia de Ignacio, contestó con obediencia pronta, alegre, generosa. Al día siguiente salía de Roma con el embajador. Se arrancó de sus queridísimos compañeros y sobre todo de la cercanía de Ignacio. También en ese gesto esta todo él, forjado por Ignacio. En el momento de la despedida, Ignacio le palpó la ropa y se dio cuenta de que sólo llevaba la camisa sobre el cuerpo y le proveyó de alguna ropa. Es un detalle de la pobreza de Javier y de la delicadeza de Ignacio.

Luego durante doce años, sólo quedaría la comunicación por carta, por las “cartas inciertas y raras”, que tardaban dos años en llegar a destino. Por cierto en 1552, año de la muerte de Javier, Ignacio le escribió llamándole a Roma. Naturalmente la carta llegó después de la muerte de Javier, cuya noticia tardó igualmente mucho en llegar a Ignacio. Javier el discípulo perfecto de Ignacio, probablemente su preferido. Basta rastrear sus cartas para comprobar en su espiritualidad la marca de los Ejercicios y en muchos detalles de su vida un bis o repetición del estilo de Ignacio. Entre otras cosas, su inmensa confianza en sólo Dios en medio de aventuras y peligros de muerte, y su constante anhelo por conocer y sentir en lo hondo del alma la voluntad de Dios y plenamente cumplirla.

Ignacio, por fin, estaba en Roma dando perfil definitivo a su obra, no por "ambición de poder", como ha dicho Fülöp-Muller. Mirando hacia atrás, vería que todo comenzó en el secreto de su cuarto de Loyola, donde se entregó a Dios y salió de su casa muy otro del que había entrado herido. Tanto, que queriendo matar de raíz su orgullo de estirpe, se transformó en peregrino y mendigo, sin nombre ni apellido, a los pies de la Virgen de Montserrat. Allí, como un caballero de leyenda veló armas una noche, se despojó de sus vestidos elegantes y se vistió con un ropón de tela burda. Comenzó una vida nueva, fue extremado en sus penitencias, conoció una noche del espíritu que casi le llevó al suicidio, pero también misteriosas gracias místicas. Lo recordará muchos años después, al final de su vida, cuando fue desgranando recuerdos ante el jovencísimo Gonsalvez de Cámara, el portugués convertido por Fabro que anhelaba conocer al padre Ignacio. Él nos dice que Ignacio paseaba, mientras iba contando hechos pasados de su vida como si los reviviese en el momento de contarlos. "Fue una tarde, junto al río Cardoner que iba hondo", así lo recordaba él treinta años más tarde. Su alma se llenó de luz y entendió de otro modo, nuevo, profundo, inusitado, el meollo de la fe cristiana. Muy poco reveló de lo entendido. ¿Atisbó en aquel momento su futuro? Algunas decisiones tomadas después las justificaría con "cierta cosa que pasó en Manresa" en aquella tarde inolvidable e inolvidada.

Se propuso firmemente ir a la tierra de Jesús, a la Tierra santa, no como un peregrino normal, sino en suma pobreza. Logró un pasaje gratis en la nao que le había de llevar primero a Roma, no así la gratuidad de su alimentación. Quería demostrar con su actitud entera confianza en la Providencia. Al fin le convencieron para que, pidiendo limosna, se procurase el avío de su sustento. Como le sobrasen unas monedas, las abandonó en la playa, para así zarpar en radical pobreza. ¿No parece un Francisco de Asís redivivo? La comparación no es arbitraria. Allá en los días de convalecencia en Loyola, ¿no pasó por su mente y le impresionó la vida del Seráfico de Asís y se preguntaba a sí mismo, según lo recordó más tarde: "*¿qué sería si yo hiciese esto que hizo Francisco, y esto que hizo santo Domingo?*". No voy a relatar los trances en que se vio metido en aquel largo viaje de ida y vuelta. No le fue posible quedarse en Tierra santa para allí vivir y morir. Mas del viaje tornó con un vago deseo de "ayudar las ánimas", de despertar a otros como él había despertado y cambiado. Sus experiencias espirituales serán normativas para otros. Había escrito ya un primer boceto de sus Ejercicios espirituales, que lo iría completando; un pequeño librito, no para leer, sino para "se ejercitar", para ponerlo en práctica, para tensar el alma

en silencio y abrirla a la gracia de Dios. Algún día confesaría a su antiguo director parisiense el Dr. Miona que el libro de los Ejercicios era “lo mejor que yo en esta vida puedo pensar, sentir y entender, así para el hombre poderse aprovechar a sí mismo como para poder fructificar y aprovechar a otros muchos”. Cuatro siglos más tarde Pio XI lo calificaría de “código sapientísimo y universal para dirigir las almas”. Se dice que en vida de Ignacio hicieron los Ejercicios siete mil quinientas personas, naturalmente en Ejercicios dados por Ignacio y por sus compañeros. Ignacio creía en el hombre y en su libertad, pero no menos en los efectos de la gracia de Dios. El secreto de su método estaba en “detenerse a pensar” como él lo hiciera en Loyola durante su convalecencia, en fijar la atención en Dios, en buscar y sentir su voluntad, para entregarse a ella sin reservas.

Con la práctica de los Ejercicios de mes ganó uno a uno y de modo definitivo a sus compañeros de París. No era ningún secreto personal guardado. Sus compañeros y los siguientes jesuitas perpetuarían los Ejercicios ignacianos. Y, no lo olvidemos, su autor era un seglar, no sacerdote, eso le acarrearía no pocos disgustos: ¿Cómo se permitía hablar de Dios, de pecados y virtudes, quien no había aún estudiado Teología? Eso le dijeron en los días lejanos de Alcalá y le podrían repetir en sus primeros años de París. Persistió en su fórmula contra todo y contra todos. Podía repetir la frase de Jesús al que le abofeteó delante de Caifás: “Si he hablado mal, dime en qué, y si bien, ¿por qué me hieres?” En París alcanzó el grado de Maestro en Artes o Filosofía, luego estudio Teología. Por fin, ya estaba autorizado para hablar de Dios.

Dejamos a Ignacio y los suyos en Roma. Había perfilado “un modo de vivir”, de ejercer el apostolado gratis y en pobreza. Él soñó con predicar a los niños y a las gentes sencillas más abandonadas. Mas un día fueron sentados a la mesa del Papa Paulo III los Maestros por París Fabro y Laínez. “¿A qué tanto desear ir a Jerusalén?”, dijo el Papa. “Buena y verdadera Jerusalén es Italia si deseáis el fruto en la Iglesia de Dios”. Efectivamente, tierra de Jesús era el mundo entero y cada rincón del mismo necesitado de su palabra y de su redención. Fue un viraje decisivo en el camino trazado por Ignacio. Los suyos, “preparados para todo” se pusieron al servicio del Papa. En más de quince años Ignacio no saldría de Roma sino cinco veces. El infatigable andarín, que fue desde Barcelona a París “solo y a pie”, no se movería del pequeño cuarto de Santa María de la Estrada, que todavía hoy podemos visitar.

El Papa aprobó verbalmente el modo de vida de Ignacio y los suyos. Más tarde aprobó una sucinta “Forma instituti”, pero obligó al grupo

a redactar unas Constituciones que diesen más perfilada forma a la Compañía de Jesús.

En alguna manera el encargo convertía al pequeño grupo en cofundadores de la Compañía. Javier estaba ya muy lejos, otros se ocupaban de otras misiones encomendadas por el Papa. Al fin, decidieron que, ante la imposibilidad de dedicarse juntos a tal tarea, Ignacio y otros dos redactasen el texto y los demás lo revisarían y aprobarían cuando pasasen por Roma. Ignacio empleó doce años en la labor, mezclando en ella luces de lo alto logradas en la oración con lo que le dictaba la experiencia acumulada durante aquellos años. Así y todo y tras numerosos cambios en el proyecto inicial, dejaba abiertas las Constituciones para ulteriores variaciones y complementos. Primero nació la Compañía, y con el paso de pocos años fue adquiriendo forma... y número. Inicialmente en el año 1540 eran una decena, dieciséis años más tarde, a la muerte de Ignacio, eran ya casi mil. Al inicio Ignacio estampó esta frase: "La Compañía no tendrá colegios". Acaso pensaba en formar a los suyos en la Universidad como había sido el primer grupo. A la muerte de Ignacio la Compañía regía unos cuarenta Colegios en Europa. El éxito del colegio de Messina había provocado la demanda de obispos y príncipes.

Si en 1540 la Compañía hubiese elaborado un tríptico de propaganda vocacional ¿cómo habría delineado sus fines específicos, su campo de apostolado? Estaba abierta a las propuestas del Papa y, además, a las instancias de la vida. El Papa dispuso que Laínez enseñase en la Sapienza, que otro fuese a reformar a las monjas de Siena, a algunos les envió a una misión imposible en Escocia, años más tarde destinaría a dos al Concilio de Trento. Aún quedaba campo libre a los que quedaban en Roma. No estaba escrito ni previsto que los Jesuitas habían de responder a la terrible hambruna del entorno de Roma que arrojó masas famélicas sobre la ciudad en un duro invierno. Ignacio y los suyos se dedicaron a acoger gente, a proporcionarles calor y alimento, como lo haría San Vicente de Paul en el siglo siguiente. ¿Acaso estaba escrito que Ignacio se había de dedicar a recoger a las prostitutas de Roma que querían cambiar de vida, y a acoger a las hijas de éstas para que no siguiesen el camino de sus madres? Pues Ignacio se preocupó personalmente de ello y creó dos instituciones para las que buscó la ayuda material de algunas altas familias romanas. Ignacio en persona catequizaba a los niños por la calle. Alguna vez, cerca de una zona que todavía hoy se llama Banchi, los niños le tiraron manzanas a su paciente catequeta. Mayores pruebas le tocó afrontar a lo largo de su vida.

Él y los primeros jesuitas, compañeros de París, se agotarían en el trabajo. El primero que murió, hoy Beato de Fabro, el dulce saboyano, se agotó en muy pocos años: estuvo en Worms, Spira, Maguncia, Amberes, Portugal, Colonia, volvió a Evora, pasó por Valladolid y llegó a Roma para morir allí en 1546 cuando se disponía a acudir al Concilio de Trento. El P. Laínez, sucesor de Ignacio en el generalato de la Compañía, predicó en Venecia, Padua, Brescia, Roma, Bassano, estuvo en el Concilio de Trento y pasó nuevamente por Florencia, Sicilia y Génova. Salmerón estuvo en Nápoles, Roma, Trento, Ingolstadt, otra vez en Nápoles, para marchar de nuevo a Alemania y Polonia. Jayo reemplazó a Fabro en Alemania, se movió por Ratisbona, Ingolstadt, Salzburgo, Dillingen, Trento, Ferrara, retornando de nuevo a Alemania. Bobadilla pasó por Ischia y Nápoles para luego ir a Innsbruck, Viena, Passau, Praga, Bruselas, Ausburgo, Roma, Nápoles, Ancona, la Valtelina, Dalmacia. Y ¿cómo no recordar a Javier, no andarán, sino navegante por lejanos mares, con miles de leguas de viaje a lo largo de diez años? Infatigables en su labor, fueron dignos hijos del infatigable Ignacio, si bien este último quedó preso en Roma hasta el fin de sus días.

Todos ellos informarían a Ignacio de sus correrías y sus cartas son hoy fuente histórica notabilísima para seguir el pulso espiritual de media Europa, y aun de tierras más lejanas como Etiopía, Brasil, la India y Japón. Ignacio había concebido la Compañía como una empresa de acción. Por eso, para escándalo de muchos, suprimió algo que se creía esencial a toda familia religiosa: el coro y moderó también las prácticas penitenciales usuales en las Ordenes religiosas, porque la penitencia mejor era el trabajo sin descanso y la disponibilidad total del jesuita. El jesuita "in actione contemplativus", se santificaba trabajando, entregándose generosamente al trabajo apostólico. Por ello dondequiera que se instalaban o simplemente pasaban, constituían un foco de espiritualidad de reforma honda de la Iglesia. Me gusta repetir a este respecto unos versos de un poeta desconocido, Hernández Carratalá:

"La Cristiandad, cobarde y desangrada, aprendió de ti la fuerza de olvidar el lamento"

El lamento, la crítica, el desaliento, eran sentimientos imperantes en la época, y con motivo más que fundado. Silenciosamente, sin criticar públicamente ni lamentarse, Ignacio suscitó unos hombres capaces de transformar a cada hombre y a la sociedad entera. En vida de Ignacio surgieron 80 casas de la Compañía. Vio nacer las llamadas Provincias de la misma, en Portugal, España, Aragón, Castilla, Andalucía, India, Italia Sicilia, Etiopía, Brasil, las dos Alemanias, Roma. Sus hombres siempre

eran menos de los que su ansia anhelaba. El mundo era pequeño para su afán de servir. Como una vieja herida que de nuevo se abre, soñó en sus últimos días con abrir un colegio de Jerusalén, como si no quisiese renunciar al destino inicialmente acariciado.

El primer asombrado de su obra era él, precisamente al término de su vida tenía la convicción profunda de que no era él quien había ordenado sus pasos y aventuras, sino Dios que se había servido de él y lo llevó por extraños vericuetos a lo que había resultado. Soñó con ser carujo en los primeros momentos de su conversión, con vivir retirado en radical soledad, y se vio inmerso en el mundo, caminando muchas leguas a pie, rodeado de amplia familia con tentáculos en mediomundo; y no satisfecho con lo hecho, al fin de sus días hablaba del “tesoro que tenemos de esperanzas”, que es como decir que soñaba con nuevas y más y más empresas y compromisos, solicitado por Papas, Obispos y príncipes. Todo llegaba a aquel pequeño cuartito de Roma en que murió y que hoy podemos visitar con reverencia. En él pasó horas y más horas, siguiendo y moderando el desarrollo de la Compañía escribiendo miles de cartas. En él fue envejeciendo.

No se suele tener en cuenta que cinco años antes de su muerte, terminada ya la elaboración de las Constituciones, Ignacio quiso dejar su cargo de Preósito General de la Compañía. El hecho está atestiguado por un documento, que cerrado y sellado, entregó a los compañeros primitivos que se habían reunido en Roma para revisar y dar su aprobación a las Constituciones. El año anterior su salud había sufrido algunas embestidas. Quizá se sentía viejo. Dos años más tarde se registra que iba declinando mucho. El documento no puede menos de leerse con emoción: *“En diversos meses y años, siendo por mí pensado y considerado sin ninguna turbación intrínseca ni extrínseca que en mí sintiese que fuese causa, diré delante de mi Creador y Señor que me ha de juzgar para siempre, cuanto puedo sentir y entender a mayor alabanza y gloria de su divina Majestad. Mirando realmente y sin pasión alguna que en mí sintiese, por los muchos pecados, muchas imperfecciones y muchas enfermedades tanto interiores como exteriores, he venido muchas veces a juzgar realmente que yo no tengo, casi cno infinitos grados, las partes convenientes para tener este cargo de la Compañía que al presente tengo por inducción e imposición de ella. Yo deseo en el Señor nuestro, que mucho se mirase y se eligiese otro que mejor, o no tan mal, hiciese el oficio que yo tengo de gobernar la Compañía... yo depongo y renuncio simplemente y absolutamente tal cargo que yo tengo, demandando y en el Señor nuestro con toda mi ánima rogando, así a los profesos como a los que más querrán juntar para*

ello, quieran aceptar esta mi obligación así justificada en la su divina Majestad."

Evidentemente no era cosa improvisada, sino meditada largamente en meses y años. Sin embargo la propuesta fue rechazada. Ignacio podía tener sucesor, no sustituto. Siguió ayudándole como secretario el fideísimo y abnegado P. Polanco, burgalés, y a partir de noviembre de 1554, el mallorquín P. Nadal. Como diría un coetáneo, el P. Ignacio, cada vez más silencioso orante, sustentaba con su oración toda la Compañía. Con desahogo secreto, Ignacio diría a Javier en una carta de puño y letra suyas, que todavía podía mover la mano y la pluma— se calcula que escribió unas veinte mil cartas, de las que se conserva una cuarta parte —“para que sepáis que estoy vivo en la miseria de la triste vida”—. No le faltaron adversidades de última hora: Las deudas para pagar el Colegio Romano, precedente de la actual Universidad Gregoriana, así llamada por la posterior ayuda del Papa Gregorio XIII, si bien pudiera llamarse Borjiana por la generosa esplendidez del Duque de Gandía, que en vida de Ignacio se convertiría en el P. Francisco de Borja y sería el tercer General de la Compañía. Se añadieron a esto el rechazo de la Compañía por el Arzobispo de Toledo Martínez de Silicio, la resistencia de Francia a la fundación del Colegio de París, algunos ataques públicos contra ella, ciertas desavenencias con el P. Simón Rodríguez, uno de los primeros compañeros, la antipatía de Paulo IV, etc. Con su sotana negra sencilla, ayudado por un bastón de caña, ya calvo, se movía Ignacio por el estrecho recinto en que vivía. Su rostro era un poema de contención y vida interior. Algunos dicen que su mirada traspasaba el alma y la penetraba profundamente. Era grave y comedido en el hablar y en todo. Era el “hombre más cortés y comedido que jamás he visto”; decía Gonçalves Cámara.

Y era profundamente amado. Siglos más tarde, quienes no le habían conocido y lo ignoraban todo acumularán terribles dictérios sobre su persona: le mueve la ambición, es un déspota del espíritu, un hombre sin sentimientos, hasta alguno en su odio le hace judío. Quienes de verdad y de cerca le conocieron dicen cosas totalmente contrarias: siendo hombre naturalmente colérico, normalmente se expresaba con tal suavidad que parecía “una fuente de óleo” alguno hablará de “la dulzura de su conversación”. Gonçalves Cámara que le trató tan directamente los últimos años de vida, nos deja esta estampa maravillosa: *“Todo parece amor... es universalmente amado de todos; no conoce ninguno de la Compañía que no le tenga grandísimo amor y que no juzgue ser amado del padre”*. Y sin embargo hay en él una contención afectiva que enmascara de alguna manera su más íntimo modo de ser. Alguna vez

llegó a decir que “quien medía su amor con lo que él mostraba, que se engañaba mucho; y lo mismo en el desamor o mal tratamiento”. “¿Con qué nos quedaremos: con las invectivas que inspira el odio, o con los elogios que dicta la cercanía y el conocimiento directo de su persona?”

Espero haber evocado ante ustedes esta tarde algo de lo que fue Ignacio, algunos trazos de su imagen. Pero antes de despedirles, volvamos a la casa torre de Loyola, a su puerta de entrada y su dintel, coronado por las armas de los Oñaz-Loyola. Allá por 1522, tras semanas de convalecencia y de perceptible mutación interior y exterior, algo barruntó su hermano de los propósitos secretos de Ignacio de abandonar su casa nativa. Y como lo recordara él mismo en sus confidencias a Gonsalvez Cámara, “el hermano le llevó a una cámara y después a otra, y con muchas admiraciones le empieza a rogar que no se eche a perder, y que mire cuánta esperanza tiene de él la gente y cuánto puede valer, y otras cosas semejantes, todas a intento de apartarle del buen deseo que tenía”. Como pudo, y sin revelar su secreto, “se descabulló de su hermano”. Y cruzó un día el dintel, la puerta de entrada, acaso acariciando sus piedras. Aquella puerta marcó la frontera de su libertad. Decidió voluntariosamente iniciar otro camino que le llevó no a ser la vergüenza de la familia como creía su hermano, y a defraudar las esperanzas de la familia y lo que podía valer en el camino trillado por los suyos. Cruzar aquel dintel significó iniciar una aventura que lo ha convertido en figura capital de su siglo, en un gran siervo de Dios y de la Iglesia, en hombre de estela fecundísima, y por ella en el más universal de todos los vascos.

Jesuitas en América: utopía y realidad en las reducciones del Paraguay

por **Manuel Revuelta González**

*Conferencia pronunciada
el 21 de febrero de 2006*

Forum Deusto

Jesuitas en América. Utopía y realidad en las reducciones del Paraguay

por Manuel Revuelta González*

I. Tres normas misionales de la Compañía

El espíritu misionero es un elemento esencial en la Compañía de Jesús.

Tres normas fundamentales van a marcar la labor misionera de los jesuitas: la movilidad apostólica (disponibilidad), la adaptación misionera (inculturación), y la promoción humana.

1º. La movilidad apostólica. En las bulas fundacionales de Paulo III y de Julio III, Ignacio y sus compañeros se obligan "a ir inmediatamente, en cuanto esté de nuestra parte, sin tergiversaciones ni excusas, a cualquier parte del mundo a donde nos quieran enviar, o a los turcos, o a cualesquiera otros infieles, aun a aquellas partes que llaman Indias, o a otras tierras de herejes, cismáticos o fieles cristianos"¹. El destino de Javier a las misiones es un ejemplo admirable de movilidad apostólica. El P. Ribadeneira cuenta cómo Ignacio le dio la orden repentina de marchar: "Bien sabéis, hermano Maestro Francisco –le dijo– que dos de nosotros han de pasar a la India por orden de Su Santidad y que Bobadilla, que para esta empresa estaba señalado, no puede partir por su enfermedad, ni tampo-

* Manuel Revuelta González (Población de Campos, Palencia, 1936) es catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Ha sido profesor de la misma asignatura en la Universidad de Deusto y de Historia de la Iglesia en la Universidad Complutense. Ha escrito numerosos trabajos sobre temas de historia eclesiástica española, con especial atención al siglo XIX, entre los que se destacan sus colaboraciones sobre la religiosidad y las creencias en los tomos 35 y 36 de la Historia de España Menéndez Pidal, y sus libros *Política religiosa de los liberales* (1973), *La Exclaustración* (1976), *La Compañía de Jesús en la España contemporánea* (1984 y 1991), y *El anticlericalismo español en sus documentos* (1998).

¹ *San Ignacio de Loyola, Obras Completas*, Ed. I. IPARRAGUIRRE y C. DALMASES, Madrid, 1977, p. 437.

co el embajador [de Juan III de Portugal, Don Pedro Mascareñas] por la priesa que a él le dan, le puede esperar. Dios se quiere servir en esto de vos, esta es vuestra empresa a vos toca esta misión. Como esto oyó Javier, con grande alegría dice; He aquí, Padre, aparejado estoy”².

2º. La adaptación. San Ignacio dejó a los jesuitas orientaciones muy claras de adaptación a las personas y los pueblos evangelizados. Las tácticas ignacianas de adaptación pastoral se resumen en dos actitudes: 1) la captación psicológica de las personas destinatarias del mensaje cristiano. Es la norma de San Pablo de “hacerse todo a todos para ganarlos a todos”, que San Ignacio explicó con una fórmula muy ingeniosa: “entrar con la suya para salir con la nuestra”; y 2) la inculturación, el conocimiento, estima y aceptación de los valores culturales de los pueblos evangelizados, de sus tradiciones, lenguas y costumbres. Aplicando aquella norma de adaptación el P. Roberto Nobile vivirá como un brahmán indio y el P. Mateo Ricci como un mandarín chino.

3º. La promoción humana de los pueblos indígenas. La tarea evangelizadora iba acompañada de la enseñanza de conocimientos humanos, oficios artesanos y progresos técnicos, es decir, de una promoción educativa y social. En las instrucciones que San Ignacio dio al P. Juan Núñez Barreto, cuando lo envió a Etiopía, le inculca que los misioneros vayan acompañados “por algunos hombres de ingenios, para darles industrias de hacer puentes para pasar ríos, y fabricar y cultivar las tierras, y pescar, y otros oficios, y algún médico o cirujano, porque les pareciese [a los etíopes] que su bien todo, aun corporal, les viene viene con la religión”³.

Movilidad apostólica, adaptación y promoción humana. Toda la historia misionera de la Compañía está inspirada en estas normas. De ahí la sensación de solidez y eficacia que tienen sus misiones y la rápida extensión de las mismas.

En el techo de la iglesia de San Ignacio de Roma un pintor extraordinario, el hermano Andrea Pozzo (1642-1709), pintó el triunfo del nombre de Jesús extendido por la Compañía en todo el mundo, simbolizado en las alegorías de las cuatro partes de la tierra. Son alegorías muy barrocas, propias del gusto de la época. Es una apoteosis de exaltación barroca, pero su mensaje no es exagerado, pues a la muerte de Ignacio los jesuitas se habían hecho presentes en todas las partes del

² P. DE RIBADENEIRA, *Vida de San Ignacio*, Madrid, 1951, p. 146.

³ *Obras completas de San Ignacio*, ed. citada, p. 963: instrucción al P. Juan Núñez.

mundo, y en años sucesivos las cristiandades por ellos fundadas ganaron en extensión y profundidad.

II. Provincias y misiones en América

La expansión misionera de la Compañía comenzó por el Extremo Oriente. Javier abrió el primer surco de una cosecha que continuarían sus seguidores en la India, la China, el Japón, el Sudeste Asiático, las Islas del Pacífico y algunas tierras de África.

La presencia de los jesuitas en América se realiza en los dominios de las tres naciones católicas. Primero son llamados a la América Portuguesa (1549), donde se destaca el Beato José de Anchieta, canario de origen vasco, padre y apóstol de Brasil. Más tarde, en 1625, acuden a la América Francesa, donde desarrollan una difícil misión que fracasa entre hurones e iroqueses, teñida con la sangre de los mártires Juan de Brebeuf y compañeros. Ente medias aparecen en la América Española, desde 1566, en la Florida, durante el Generalato de San Francisco de Borja. La Compañía fue la última en llegar, porque cuando se fundó, en 1540, llevaban casi medio siglo trabajando en América las cuatro órdenes religiosas de franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios.

La acción de los jesuitas se organiza en grandes provincias, territorios inmensos, que se iban desgajando sucesivamente. Hubo primero una provincia de la Compañía para todas las Indias, que se divide en Perú y México en 1572; de Méjico se desgaja Filipinas en 1594; y de Perú se separan Paraguay en 1604 y Nueva Granada en 1605. La provincia de Quito se establece en 1616, y la de Chile, separada de Paraguay, en 1620. Cada provincia se componía de dos clases de establecimientos. En las ciudades los jesuitas se dedicaban a la pastoral y a la enseñanza en los colegios; puede decirse que allí cultivaban una cristiandad transplantada al estilo de España. En las zonas alejadas de la provincia estaban las misiones, con pueblos primitivos, que recibían una cristiandad implantada en el alma de esos pueblos.

Todas las provincias de América tenían a su cargo varias misiones entre pueblos indígenas muy alejados de la civilización. Eran, por lo general, indios nómadas o seminómadas, que no poseían una alta cultura como los incas o aztecas, ni tenían escritura ni conciencia histórica. Había que enseñarlos como a los niños, según el P. José de Acosta, cumpliendo la máxima evangélica "compelle intrare": atraerlos al Evangelio mediante una civilización que sin borrar su identidad indígena les condujera a un estado de vida más digno y humano. Las misiones de los

jesuitas, esparcidas por toda América, son numerosas y están llenas de acciones heroicas y nombres gloriosos. La más famosa de aquellas misiones, la más discutida, la de mayor gloria y tragedia, es la misión o reducciones del Paraguay.

III. El precedente de las reducciones en Perú y la Provincia de Paraguay

El precedente de las reducciones de Paraguay está en Perú, de cuya provincia se desgajó la de Paraguay en 1604, aunque de hecho empezó a funcionar de forma independiente en 1607. Conviene distinguir la provincia del Paraguay de las reducciones del Paraguay, que era una de sus misiones.

En el último tercio del siglo XVI los jesuitas tuvieron experiencias decisivas, que habían de influir notablemente en la posterior provincia de Paraguay. En primer lugar, fue en Perú donde se formaron las primeras reducciones (parroquias o pueblos de indios), muy pocas y casi a la fuerza. Les obligó a ello el Virrey Don Francisco de Toledo. Los jesuitas se resistían, porque pensaban que, si se encargaban de reducciones, se convertían en párrocos estables y perderían su movilidad e independencia. Pero al fin cedieron, y después de dos ensayos, en 1576 fundaron una reducción en July, junto al lago Titicaca, que fue un éxito y sirvió de modelo a las que se formarían años más tarde en Paraguay. En segundo lugar, los jesuitas de Perú, a partir del mismo año 1576, se decidieron a ocuparse de los indios de manera prioritaria, a instancias del gran P. José de Acosta, que era entonces provincial. En tercer lugar, fue desde el Perú desde donde partieron los primeros jesuitas que establecieron casas al otro lado de los Andes, en la banda oriental de la gran cordillera, donde fundaron, en los años finales del siglo XVI, las primeras casas y pequeños colegios en los lejanos territorios de tres gobernaciones: en Tucumán (en las ciudades de Santiago de Estero, 1585, San Miguel y Córdoba, 1599), en Paraguay (ciudad de Asunción, 1588) y en Buenos Aires. Sobre estas bases, con inclusión de buena parte de Chile, se formó la provincia de Paraguay en 1607 y las primeras reducciones de la misma a finales de 1609 y principios de 1610⁴.

⁴ M. M^a. MORALES, *Los comienzos de las Reducciones de la Provincia del Paraguay en la relación con el Derecho Indiano y el Instituto de la Compañía de Jesús. Evolución y conflictos*. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum. Univ. Gregoriana, Roma, 1995. Publicado también en ARSI 67 (1998).

Hasta finales de 1609 y principios de 1610 no empezaron a fundarse las reducciones de los guaraníes, que no serán las únicas de la provincia, pero sí las que le dieron nervio y carácter. No eran las únicas, pues se organizaron otras con indios pampas, mapuches, guaycurúes, chiriguano, y sobre todo mojos y chiquitos, con los que formaron diez reducciones en tierras de la actual Bolivia. La Provincia del Paraguay atendió también de una manera muy especial a los negros⁵ un ministerio que no sólo ocupó a los jesuitas de Nueva Granada, donde tanto se distinguieron el P. Sandoval y San Pedro Claver.

IV. Una bibliografía abundante e interpretativa

Las reducciones del Paraguay han suscitado admiración y polémica. La bibliografía es muy extensa. Se han publicado importantes fuentes: crónicas de misioneros –Cardiel, Baucke, Peramás, Muriel, Sepp⁶-. Cartas anuas⁷, y muy recientemente las cartas de los Generales Aquaviva y Vitelleschi en la “nova series” de *Monumenta Historica S. I.*⁸. Siguen siendo útiles las obras clásicas de Pablo Hernández⁹, Pablo Pas-

⁵ J. P. TARDIEU, “Los inicios del ministerio de negros en la provincia jesuítica del Paraguay”: *Anuario Estudios Americanos* 62 (2005), pp. 141-160.

⁶ Sobre el P. Baucke o Paucke, cf. artículo de J. BAPTISTA en *DHCJ*, pp. 3062-3063, Id. Sobre J. Peramás en *ibid.* pp. 3081-3082. Id.- y H. STORNI sobre el P. Domingo Muriel, en *ibid.* p. 2770. Sobre el P. José Cardiel, cf. P. Caraman en *ibid.* pp. 654-655; id. sobre el P. Sepp, *ibid.* pp. 3555-3556. J. CARDIEL, *Declaración de la verdad. Obra inédita* publicada por P. HERNÁNDEZ, Buenos Aires 1900. Hay otra edición por H. SÁINZ OLLERO, Madrid 1989. P. FLORIAN BAUCKE (1749-1768), *Bilder aus del Alten Indianermission von Paraguay, neu bearbeitet von Augustin Bringmann (1908)*. F. PAUCKE, *Memorias del P. Florian Paucke: (misiones del Paraguay) 1748-1767* (1900). D. MURIEL, *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*, traducción de Pablo Hernández (1918).

⁷ C. LEONHARDT, *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la C. de J.* (Documentos para la Historia Argentina, vols. XIX-XX), Buenos Aires 1929.

⁸ *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Editado por Martín María Morales, S. J. Monumenta Historica Societatis Iesu. Series nova, vol. 1, Universidad P. Comillas Madrid, IHSI Roma, 2005. Debemos resaltar la importancia de esta obra, en la que el editor nos ofrece una introducción excelente, una transcripción que refleja rigurosamente el texto original, y unos índices de temas y nombres muy detallados. El contenido de las 885 cartas es el que puede esperarse de unas respuestas escritas con sobriedad, que aluden a todos los temas con exactitud. En ellas se refleja una historia muy real y desmitificada, con sus ideales espirituales y heroísmos, pero también con sus defectos y claroscuros.

⁹ P. HERNÁNDEZ, *Organización social de las doctrinas guaraníes*, 2 vol., Barcelona 1913.

tells¹⁰, Antonio Astráin¹¹ y Guillermo Furlong¹². Últimamente se han publicado meritorios estudios de temas monográficos, estimables resúmenes en el reciente DHCJ, y planteamientos nuevos, a los que luego aludiremos.

Los títulos de algunas de las obras antiguas más famosas sobre las reducciones contienen ya mensajes interpretativos. En el siglo XVII el P. Antonio Ruiz de Montoya describe la gesta de las reducciones como una *Conquista espiritual*¹³. En el siglo XVIII se escribieron obras de exaltación o de condena. Entre los apologistas que describen aquel sistema de vida como un paraíso en la tierra se destaca Ludovico Antonio Muratori, *Il cristianesimo felice* (1743-49)¹⁴ y José Manuel Peramás que comparó las reducciones con la República de Platón¹⁵. En el otro extremo se propagaron en el siglo XVIII escritos denigratorios como *El Reyno jesuítico del Paraguay por siglo y medio negado y oculto, hoy demostrado y descubierto*, que el exjesuita Bernardo Ibáñez envió a la corte en 1761. Aunque el autor se retractó de sus calumnias, su obra, con el título de *Causa jesuítica*, fue aireada por los enemigos de la Compañía durante su expulsión y supresión.

En la abundantísima bibliografía posterior sobre las reducciones aparecen títulos cargados de intención, empezando por los que aluden

¹⁰ P. PASTELLS, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*, según la documentación del Archivo de Indias, 5 t., Barcelona 1912-1933. Sobre el P. Pastells, cf. J. S. Arcila en DHCJ, pp. 3053-3055. La Colección Pastells con la transcripción y extractos de documentos se conserva actualmente en la Biblioteca de la Universidad Comillas.

¹¹ A. ASTRÁIN, *Jesuitas, guaraníes y encomenderos. Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay*. Edición a cargo de B. MELIÀ, Asunción del Paraguay 1995. Recopila los temas de Astráin sobre el Paraguay en los tomos de su *Historia de la C. de J. en la Asistencia de España*

¹² G. FURLONG, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Buenos Aires 1933. Id, *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*, Buenos Aires 1936. Id. *Misiones y sus pueblos guaraníes*, Posadas 1978.

¹³ A. RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Bilbao 1892. Id., *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní*. Introducción y notas de B. Melià, Lima 1996. Id. *Sílex del divino amor*, Lima 1991.

¹⁴ L. A. MURATORI, *Il cristianesimo felice nelle missioni de padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, Torino 1824. Id. *Relation des missions du Paraguay*, Paris 1926.

¹⁵ J. M. PERAMÁS, M. *Platón y los Guaraníes, nueva versión del original latino por F. Fernández Pertíñez y B. Melià*, Centro de Estudios paraguayos "Antonio Guasch", Asunción, 2004.

a la utopía¹⁶, o al paraíso perdido¹⁷. Otros libros contienen un tono más político, como la Ciudad de Dios y la Ciudad del Sol¹⁸, el Estado jesuítico¹⁹, la alternativa al colonialismo y al marxismo²⁰, el Imperio jesuítico²¹, una teocracia socialista²², el estado cristiano-social de los jesuitas²³, la república comunista cristiana de los guaraníes²⁴. Hace unos años alcanzó gran éxito el drama de Fritz Hochwaelder *Das heilige Experiment* (traducido en español *Así en la tierra como el cielo*) que planteaba el drama de conciencia de la obediencia al mandato injusto y la posibilidad de un Reino de Dios sobre la tierra. La película *La Misión*, de Roland Joffé, ha vuelto a recrear la historia de las Reducciones añadiendo a la problemática ya conocida el eco de la teología de liberación. Muy recientemente Jesús Sánchez Adalid ha escrito una novela de aventuras ambientada en las reducciones. Se titula "La tierra sin mal", lo que los guaraníes llamaban "Yuyumarenei" para designar un mundo nuevo²⁵.

A la vista de tantas obras cargadas de intención, uno se pregunta ¿Qué fueron las reducciones? ¿Utopía o pragmatismo? ¿Socialismo o teocracia? ¿Explotación o paraíso? Cuando un hecho histórico es capaz de suscitar un interés tan sostenido, algo habrá en él de original y grandioso.

¹⁶ H. SAINZ OLLERO, "Los misioneros jesuitas del Paraguay: Una utopía colonial": *Historia 16*, nº 148 (agosto 1988), pp. 108-121. H.-J. FISHER, "En busca de la utopía real. Memoria del Estado de los jesuitas del Paraguay": *Humboldt 94* (1988) pp.14-25. *Tentación de la utopía: las misiones jesuíticas del Paraguay*. Prólogo de A. ROA. BASTOS, y edición de J-P. DUVIOLS y R. BAREIRO SAGUIER, Barcelona 1991.

¹⁷ P. CARAMAN, *Ein verlorene Paradies*, München 1979.

¹⁸ A. ARMANI, *Città di Dio e Città del Sole: Lo stato gesuita del Guaraní (1609-1768)*. Roma 1977.

¹⁹ M. FASSBINDER, *Der "Jesuitenstaat" in Paraguay*, Halle 1926.

²⁰ P. C. HARTMAN, *Der Jesuitenstaat in Südamerika. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus*, Wisehorn (1994).

²¹ L. LUGONES, *El Imperio jesuítico. Ensayo histórico*, Buenos Aires 1904, reeditado en 1981.

²² L. BAUDIN, *Une théocratie socialiste: l'Etat jesuita du Paraguay*. Paris (1962).

²³ E. GOTHEIN, *l'età della Contrariforma* (trad. G. Thiel); *Lo statu cristiano-social dei gesuiti* (trad. di G. Sanna, 2ª ed. Venecia 1928).

²⁴ C. LUGON, *La république communiste chrétienne des Guaranis: (1610-1768)*, Paris 1949, reed. en 1970.

²⁵ En la presentación que el P. José María Díaz Moreno hizo de esta novela (22-11-2003) relacionó al personaje de ficción, P. Enrique Madrigal, con dos jesuitas extremeños, los PP. Francisco Vázquez Trujillo y Diego de Boroa, que fueron provinciales de Paraguay durante los ataques de los bandeirantes.

El atractivo histórico de las Reducciones del Paraguay se puede resumirse en tres motivos: 1º la lucha por la libertad, 2º la epopeya de la formación de un pueblo amenazado por grandes tribulaciones, 3º la admirable organización cultural y económica.

V. La lucha por la libertad

La razón de ser de las reducciones guaraníes descansa en la defensa de la libertad de los indios y en el intento por crear un orden social cristiano y justo. Para ello los jesuitas procuraron denunciar el sistema vigente de las encomiendas. Desde el principio de la conquista los indios seguían siendo teóricamente súbditos libres del Rey, pero éste los cedía en usufructo a los encomenderos, que debían protegerlos y catequizarlos, recibiendo de éstos, en compensación, un tributo o un servicio personal, que en realidad era un trabajo obligatorio o forzado. Muy a menudo la encomienda encubría una situación de servidumbre, que generaba muchos abusos²⁶.

Cuando los jesuitas llegaron a Paraguay se había formado una conciencia ética que denunciaba esos abusos y se oponía al servicio personal de los indios. Las denuncias llegaron a la Corte y consiguieron medidas legales contra el servicio, como la real cédula de Felipe III de 24 de noviembre de 1601. Por otra parte sin trabajo de los indios, no era posible mantener el sistema político-económico español. De ahí la tendencia a sustituir el trabajo obligatorio de los indios por el trabajo libre asalariado, o a reemplazar a los indios con los negros, con lo que se evitaba un exceso para caer en otro. La supresión del servicio personal se hacía más difícil en tierras pobres y de frontera como Tucumán y Paraguay, donde la ausencia de dinero en metal exigía más que en otras partes la sustitución del tributo en dinero por el trabajo obligatorio de los indios de las encomiendas.

Los jesuitas de la Provincia de Paraguay, después de algunas vacilaciones, se opusieron al servicio personal, con lo que se enemistaron con

²⁶ Felipe II aludía, en una carta de 1582 al gobernador del Río de La Plata, a la disminución de los indios en la región "por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen... y los tratan peor que esclavos y como tales se hallan muchos vendidos, ... y algunos muertos a azotes... y muchos se ahorcan... y que hay madres que matan a sus hijos en pariéndoles, diciendo que lo hacen por librarlos de los trabajos que ellos padecen, y que han concebido los indios muy grande odio al nombre cristiano y tienen a los españoles por engañadores y no creen en cosas que les enseñan..." (Citado por H. Sáiz Ollero, en o. cit. en nota 16, p. 112). Pero a pesar de estas y parecidas órdenes protectoras persistió el sistema y los abusos.

los encomenderos y muchos españoles habitantes de las ciudades. El primer provincial de Paraguay, un zamorano intrépido, el P. Diego de Torres Bollo fue el paladín de aquella campaña por la libertad de los indios. En varios documentos (carta al presidente del Consejo de Indias en 1603, carta a Felipe III en 1606) lamentó los agravios que recibían los indios, pues veía, en el servicio personal obligatorio la causa de la despoblación de aquellas regiones²⁷. Como primera medida práctica, estando en Santiago de Chile, Torres decidió, el 8 de junio de 1608, en acta notarial, otorgar la libertad a los indios de servicio de aquel colegio, medida que extendió a las casas de Tucumán y Paraguay. A los indios que servían en los colegios o haciendas de los jesuitas se les daría un pedazo de tierra, los que servían en las casas recibirían un salario en metálico o en especie, los impedidos y las viudas recibirían una ración para el sustento, los que tabajaban en los colegios recibirían catequesis, y en todo caso quedaban en libertad para irse o quedarse según su voluntad²⁸. Esta decisión de otorgar libertad a los indios dependientes de los jesuitas, publicada antes de la fundación de las reducciones, debe considerarse como la carta magna que había de regular la organización social de las mismas.

La actitud del provincial Torres ha sido cuestionada últimamente por algunos historiadores. El P. Martín María Morales ha estudiado el comienzo de las reducciones partiendo de la coyuntura social, geopolítica, ética y jurídica de la región. Indica este autor que Tucumán y Paraguay no eran el Perú; eran tierras de frontera, pobres y difíciles, zonas inseguras y aisladas, donde había que negociar para sobrevivir²⁹, donde las leyes, más que en otras partes, debían acomodarse a las circunstancias de la dura realidad. La ausencia de moneda hacía indispensable allí el servicio personal de los indios, cuya abolición requería pausas, o al menos una regulación mediante pactos con los encomenderos. Añade que no todos los encomenderos eran crueles, ni todos los indios encomendados lo estaban a disgusto, ni el servicio personal era la cau-

²⁷ Tucumán había pasado de 56.000 indios en 1596 a 20.000 en 1607, cf. Martín Morales, *Los comienzos*, pp 90-92.

²⁸ M. M^a. MORALES, *Los comienzos de las Reducciones*, p. 111.

²⁹ O. cit. en nota anterior, pp 116-118, y en la Introducción a la obra *A mis manos han llegado* (cf. nota 8), pp. 48-51, donde explica el cambio del sistema del P. Torres, distinto al seguido por los primeros jesuitas que se hicieron presentes en Paraguay a finales del siglo XVI, como los PP. Ortega y Fields, al tratar con los españoles e indios. Veinte años más tarde cambió la actitud de los vecinos de Asunción, que pasaron de recibir a los jesuitas "bajo palio", a "torcer el rostro" y mostrarles "malevolencia"

sa única de la despoblación. En consecuencia, critica la decisión de Diego de Torres y de otros gobernantes y juristas de criterios afines, como el obispo Fernando de Trejo y el oidor Francisco Alfaro, que decretó unas ordenanzas abolicionistas en 1610. La supresión del servicio personal es calificada por el autor como un rigorismo ético, que no se ajustaba a la compleja realidad de Paraguay, y produjo, como triste consecuencia, el enfrentamiento de las ciudades contra los jesuitas. Éstos, al rechazar el servicio personal, se vieron obligados a crear unas comunidades exclusivamente indias; en vez de fomentar la convivencia de los indios con los españoles, acentuaron el aislacionismo y la separación de las dos comunidades (república de indios por un lado y república de españoles por otro). Al faltarles el apoyo y las limosnas de los encomenderos, los jesuitas tuvieron que buscar apoyo en las ayudas y privilegios oficiales, y organizaron una sólida estructura económica con el consiguiente aumento de poder, y también de recelo³⁰. La cuestión del servicio personal era complicada y produjo la división entre los mismos jesuitas en los primeros años. Los más decididos, con Torres a la cabeza, querían poner a los indios “en cabeza de rey”, aunque esto supusiera dejar sin mano de obra a los españoles y perjudicar sus intereses. Los Padres Generales Aquaviva y Vitelleschi estaban de acuerdo en rechazar el servicio personal, pero censuraban el modo con el que los jesuitas más decididos querían imponerlo, y aconsejaban tiento y prudencia.

Estas observaciones críticas del P. Morales son muy serias y bien documentadas. Sin embargo, no puede negarse que los abusos cometidos por muchos españoles en el uso del servicio personal no eran invenciones. Eran una triste realidad. La experiencia demostraba, además, que la única manera de atraer a los indios dispersos era la separación de los españoles, y que la imposición de la encomienda y del servicio habría hecho imposible la gran obra de las reducciones. El obispo franciscano de Paraguay, fray José de Pazos, hacía notar, en 1725, las diferencias que él percibía en los poblados indígenas. Donde se mantenía la encomienda, la mita y el servicio personal cundía la despoblación, como sucedía en las zonas cercanas a las ciudades o en las reducciones a cargo de clérigos seculares y de franciscanos, cuyos pueblos habían quedado desiertos, arruinados y llenos de viudas. En las reducciones

³⁰ MORALES, *Los comienzos* (conclusión), p. 127. No todo fueron enfrentamientos de los encomenderos contra los jesuitas, como aparece en el importante trabajo de R. CARBONELL de MASY, “Libertad a los indios puestos bajo los jesuitas para bien y utilidad de los propios indios”: *Revista del Inst. Anchietano de Pesquisas*, nº 30 (1998), pp. 39-88.

guaraníes de los jesuitas, en cambio, donde no existía la encomienda, los pueblos progresaban³¹.

El P. Diego de Torres, por otra parte, no era un hombre sin experiencia. Conocía Perú, Chile y Nueva Granada, y había actuado como procurador en la corte de España. Puesto a elegir entre el aplauso de los encomenderos o la atracción de los indios no dudó en escoger este último partido. Él y sus jesuitas prefirieron crear una tierra de indios libres, atraídos por voluntad, no por fuerza. Aquí estaba precisamente el argumento principal para mantener la libertad de los indios de las reducciones. Se lo habían prometido, y sólo a condición de aquella libertad habían abandonado las selvas, como se reconoce en las cartas del P. General, “pues fiados en nuestra palabra, se redujeron al santo evangelio, y no conquistados por fuerza de armas”³², y esa fue “la condición con que se rindieron a la fee, y que les dimos palabra que no serían esclavos”³³. Lo que sí quedó claro desde el principio era que la decisión de los jesuitas les enfrentó con el proyecto de las ciudades y les causó desafectos, conflictos y pérdida de limosnas. Cuatro veces fueron expulsados de la Asunción: en 1612, 1649, 1724 y 1732. La ira de los encomenderos se basaba siempre en los mismos motivos. Trataban de mantener la encomienda con indios obligados al servicio personal; un sistema opuesto al que los jesuitas tenían en sus reducciones.

VI. La epopeya de un pueblo

La evolución histórica de las reducciones, su origen y desarrollo, sus tribulaciones y su ocaso tienen grandeza de epopeya. Son 150 años de historia gloriosa y humillada, honra y cruz de la Compañía. Las primeras reducciones del Paraguay las iniciaron los franciscanos, treinta años antes de la llegada de los jesuitas. En 1580 fray Luis de Bolaños se internó solo y sin escolta en medio de los indios y logró formar las primeras reducciones franciscanas, pobres en medios y en personas. Este gran misionero recibió muy bien a los jesuitas, a los que ofreció generosamente el regalo más precioso, los apuntes y vocabulario de la lengua guaraní. Los jesuitas alabaron siempre a este santo misio-

³¹ Carta de fr. José de Pazos a al rey Felipe V, 25-5-1725, en ASTRÁIN, o. cit., pp. 291-293.

³² *A mis manos han llegado*, Carta 779, p. 541: carta del P. General Vitelleschi al P. Antonio de Moranta, en la Asunción, año 1637.

³³Ibid. carta 798, p. 556: carta al provincial Diego de Boroa, del mismo año.

nero franciscano, "gran lengua, gran siervo de Dios y amigo nuestro"³⁴.

El origen de las reducciones posee el aroma de la sencillez. El P. Ruiz de Montoya define así la empresa: "Llamamos reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, y escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua dos, tres y más unos de otros, los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan; porque comúnmente viven en desnudez, aun sin cubrir lo que la naturaleza ocultó"³⁵. Fue una tarea difícil y paciente la de lograr que los indios abandonaran "la libertad antigua", y las costumbres paganas. Al principio no faltan resistencias. Las muertes de los tres mártires hace poco canonizados (Santos Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo) nos demuestra precisamente los peligros de la época fundacional. Pero los indios acabaron aceptando aquella nueva forma de vida en comunidades organizadas, cuando palparon por experiencia que en ellas encontraban amor, respeto, libertad y un tenor de vida muy superior al que tenían en las selvas. El P. Pedro Oñate escribía en 1619: "Es cosa maravillosa ... que en dando a cada indio una cuña de hierro para rozar el monte [una azada para roturar el campo] luego está seguro y como con grillos y cadenas para quedarse para siempre en el pueblo y hacerse cristiano; y así dicen muy bien los padres que las almas aquí valen a cuña de hierro"³⁶. En la película de *La Misión* el jesuita atrae a los indios con una flauta. Sabemos que el H. Berger, flamenco, enseñaba a los indios a pintar y a tocar instrumentos "para ganarlos con esos medios"³⁷. Hay que añadir la azada. Cosas bien sencillas en el origen de las reducciones, flauta y azada, cultura que dignificaba el alma; y una economía nueva que asentaba las bases de una sociedad estable.

³⁴ MORALES, *Los comienzos*, p. 54.

³⁵ RUIZ DE MONTOYA, A., *Conquista espiritual*, Bilbao 1892, p. 92. Esta definición la hace al hablar de la primera reducción de San Ignacio, fundada por el P. Marcial de Lorenzana en 1611.

³⁶ Citado por H. SAINZ OLLERO, o. cit., p. 115.

³⁷ El P. General respondía en 1624 a una carta que le escribió el H. Luis Berger el 4 de agosto de 1622, que residía en la reducción de San Ignacio. "Huélgame mucho carísimo Hermano que le vaya tan bien como me dize en la de 4. de agosto de 1622, y que este tan bien ocupado en esa Reducción, enseñando a los indios a pintar, y tocar instrumentos, para ganarlos por estos medios" (*A mis manos han llegado*, carta nº 440, p. 297).

Al final las reducciones contaban 30 pueblos, entre los ríos Paraná y Uruguay, cada uno con una población de cinco a seis mil indios, que llegaron en algunos momentos a alcanzar unos 180.000 habitantes.

Las reducciones sufrieron tres grandes tragedias. La primera fue el ataque reiterado de los bandeirantes brasileños de Sao Paulo, durante los años fundacionales para capturar a los indios y convertirlos en esclavos. Estas "malocas" (especialmente violentas entre los años 1612 y 1641), con sus destrucciones y matanzas, obligaron a trasladar las primeras reducciones de Guayra hacia el sur, en busca de tierras más seguras³⁸.

La segunda tribulación sucede con motivo del tratado de límites de 1750 entre España y Portugal, que provocó la sublevación de los siete pueblos guaraníes situados en la banda oriental del río Uruguay, a los que se les obligaba, contra su voluntad, a trasladarse al otro lado del río, en tierras malas, dejando sus propios pueblos y haciendas a los portugueses. Los indios podían abandonar el territorio, pero en ese caso perdían sus posesiones. Si se quedaban, se exponían a perder la libertad que habían disfrutado bajo la Corona de España, pues las leyes portuguesas permitían la esclavitud. Eran los tiempos de odiosidad contra la Compañía. Los misioneros se vieron sometidos a un duro dilema. Si se ponían a favor de los indios se enfrentaban al rey, con peligro para ellos y para los indios. Si defendían el tratado los indios se consideraban traicionados. En bien de paz y para evitar mayores males exhortaron a los indios a que se trasladasen. Pero éstos no les obedecieron y se sublevaron. El alférez guaraní José Tiarayá (alias Sepé), cacique de la

³⁸ S. PALACIOS, *Gloria y tragedia de las misiones guaraníes: historia de las reducciones jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*, 1991. E. DE GANDÍA, *Las misiones jesuíticas y los bandeirantes paulistas*, Buenos Aires 1936. J. CORONADO AGUILAR, *História da Evangelização na Provincia Guairá na obra de Antonio Ruiz de Montoya S.I. (1585-1652)*, Roma, 2002. Resumen de la guerra paulista por J. BAPTISTA, C. BRUNO en la voz Paraguay, en DHCI, pp. 3034-3036. Entre 1612 y 1630 los bandeirantes asaltaron varias veces a sangre y fuego las reducciones situadas más al norte en la Guayra. El gobernador español, Céspedes, no prestó ninguna ayuda. El P. Ruiz de Montoya, emprendió entonces, en 1631, una marcha heroica con los indios hacia el sur, río Paraná abajo, en busca de regiones más seguras. Es la llamada "anábasis" guaraní, una huida dramática en canoas con 12.000 indios. Las nuevas reducciones siguieron padeciendo irrupciones esporádicas. Ruiz de Montoya vino a España y consiguió permiso del rey para organizar la defensa de las reducciones. En estas se forman soldados equipados con armas y cañones. En 1641 este ejército guaraní, mandado por el H. Torres, infringió una gran derrota a los bandeirantes. Desde entonces las malocas cesaron y las reducciones disfrutaron un periodo de paz durante un siglo.

reducción de San Miguel, se encaró a los comisionados hispanoportugueses en Santa Tecla, diciéndoles que el rey estaba engañado, y que los portugueses no podían quitarles las tierras que les habían dado Dios y San Miguel. Por entonces tuvo lugar otra entrevista entre el indio Nicolás y un general portugués; cuando le mandaron besar la mano del portugués el indio se negó, diciendo que él estaba en sus tierras y el portugués no. Esta anécdota dio pie a la fábula de Nicolás I, rey de Portugal y emperador de Mamelucos. Los jesuitas no consiguieron evitar la sublevación de los indios rebeldes, que hicieron guerra a España y Portugal (1754-1756). Los indios quemaron sus pueblos y se retiraron³⁹.

La tercera tribulación comenzó en 1768, cuando fueron expulsados los jesuitas de América por orden de Carlos III. Con la ausencia de los jesuitas se desmoronó el sistema unitario de las reducciones que entraron en una decadencia imparable. A partir de entonces comenzó la ruina lenta de las Reducciones, cuyo territorio, dividido entre varias administraciones y repartido entre tres naciones, experimentó el declive económico, la despoblación, dispersión, ruralización y la pérdida de identidad de la población guaraní⁴⁰.

VII. La admirable organización de las reducciones

Las reducciones experimentaron un sistema de promoción cultural y económica, en el que se integraba lo religioso con lo profano. La inde-

³⁹ Buen resumen de P. CARAMAN, J. BAPTISTA sobre la guerra guaraní en *Tratado de Límites, América Hispánica*, XI, en *DHCL*, pp. 139-144. Sobre la fábula del rey Nicolás cf. J. A. FERRER Benimeli, *La expulsión...según la correspondencia francesa. Tomo II. Córcega y Paraguay*, Zaragoza, San Cristóbal, 1996, pp. 279-281. En la película *La Misión* aparecen fundidos en un mismo momento sucesos muy distintos y muy separados en el tiempo: una maloca del siglo XVII y el conflicto de límites del siglo XVIII. Para la maloca pudo dar pie el ataque despiadado a la reducción de Jesús María, en la que hubo un genocidio a pesar de que el P. Maseta salió con la cruz rodeado de indios. La guerra guaraní no supuso la ruina de todas las reducciones, sino el abandono de siete pueblos.

⁴⁰ J. A. FERRER BENIMELI, *La expulsión y extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa. Tomo II. Córcega y Paraguay*. Universidad de Zaragoza. Universidad Católica del Táchira. San Cristóbal, 1996. En la parte II el autor, siguiendo al P. Peramás, describe la situación de la provincia y misiones de Paraguay en el tiempo de la expulsión, y hace el relato de la expulsión desde Córdoba (Tucumán), en la parte III relata la expulsión de las misiones, y publica el relato que hizo Roda basándose en la relación del virrey Bucareli. Buen estudio sobre el estado en que quedaron las misiones después de la expulsión de los jesuitas en E. J. MAEDER, *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní, (1768-1859)*, Madrid 1992.

pendencia y separación de los españoles era un elemento esencial. Los indios ejercían allí los cargos de gobierno: corregidor, que solía ser un cacique confirmado por el gobernador, teniente, alcaldes ordinarios o jueces, alcaldes de hermandad o inspectores de caminos, regidores o alcaldes de barrios, alguaciles, secretarios y mayordomos. Pero por encima de las autoridades indias estaba la instancia superior de los Padres. Las reducciones formaban sin duda un territorio singular dentro de la Corona de España. Jamás rechazaron el dominio español. Más que un imperio jesuítico era una república indio-jesuítica, en la que imperaba una especie de paternalismo ilustrado: un gobierno paternal en beneficio del indígena.

La estructura de los pueblos nos es bien conocida, por los grabados, descripciones y ruinas arqueológicas. El P. José Cardiel los describe así:

“Todos los pueblos están bien formados con calles a cordel. Las casas de los indios son en algunos pueblos de piedras cuadradas, pero sin cal, que no se ha hallado en todo el territorio; otras de piedra hasta una vara de alto y lo demás de adobe; otras de palos y barro, todas cubiertas de teja. Y todas tienen soportales o corredores, unas con pilares de piedras, otras de madera; de manera que en tiempo de lluvia se puede andar por todo el pueblo sin mojarse, si no es al atravesar las calles (...). En todos los pueblos hay una plaza tan grande o mayor que la Plaza Mayor de Madrid. Los edificios que la rodean son los mejores del pueblo, con muchos soportales que cogen las tres caras. En la cuarta está la iglesia en medio. Estas son muy grandes, todas de tres naves, tal cual de cinco, de la capacidad de una mediana catedral de España. A un lado tiene el cementerio, todo cercado de pared; al otro la casa de los Padres. Esta tiene dos grandes patios: en el primero están los aposentos de los Padres, y más lejos, algunos almacenes de la hacienda del pueblo, y aposento del viejo portero, armería y escuelas de leer, escribir y música. En el segundo patio están todos los oficios, tejedores, carpinteros, herreros, plateros, pintores, escultores, doradores, torneros, sombrereros, rosarieros, los que trabajan en todo género de vasos, de asta de buey, tinteros, peines etc. y otros géneros de artefactos. Todos los cuales se los han enseñando los Padres; de que hay algunos que parece nacieron maestros de todos los oficios, todos los entienden y todos los saben”⁴¹.

Religión y cultura habían calado suavemente en aquellos pueblos indígenas. Un gran misionero de las reducciones, el P. Antonio Sepp, nos ha dejado un relato admirable de su viaje a las reducciones en 1691. La

⁴¹ CARDIEL, *Declaración de la verdad*, Buenos Aires, 1900, pp. 282-285.

recepción que le hicieron a él y a su compañero el P. Jakob Böhme en el pueblo de Yapeyú o de los Tres Reyes Magos revela el esplendor de unas formas culturales y religiosas bien asimiladas.

La recepción consistió en cuatro actos. El primero se realizó en el río en torno a la balsa de los misioneros. Fue un simulacro de combate naval desde dos fragatas con indios vestidos de mosqueteros que disparaban armas y hacían sonar trompetas y tambores, mientras otros se lanzaban al agua ejecutando números acuáticos. El segundo acto del festival fue un desfile de la artillería y caballería del pueblo, en uniforme de gala a la española, con armas europeas e indias y un simulacro de combate, banderas, cuernos y chirimías. El tercer acto fue el más emocionante. Los padres son conducidos a la iglesia con volteo de campanas, bajo arcos de triunfo, acompañados de varios millares de indios bautizados. En la iglesia, magnífica, estaban las mujeres rezando. "Ni una sola de ella nos miró, parecían ser más ángeles que seres humanos. Luego los músicos entonaron el *Laudate Dominum omnes gentes*". Después del canto, dos discursos. El corregidor indio le dio la bienvenida en español en nombre de todo el pueblo. Luego una india pronunció en lengua guaraní un discurso que había preparado ella misma. El P. Superior se lo tradujo. "Su contenido era el siguiente: del mismo modo que el Espíritu Santo había venido sobre los apóstoles y los había inflamado con su fuego divino... así también ahora han llegado nuevas lenguas de fuego en los padres misioneros para inflamar a estos pobres pueblos americanos con el fuego de amor traído de la lejana Europa, para que los pobres indios sean adoctrinados en la verdadera fe y puedan vivir y morir en el amor de Dios". El cuarto acto, ya de noche, se desarrolló en la plaza. Representaron variedades teatrales y circenses: cuatro danzas (de lanceros, de maestros de esgrima, de barqueros y de muchachas a caballo). Bailarines, saltarines y jinetes eran perfectamente visibles a la luz de cuernos llenos de sebo. "Todos podrían dejarse ver con honores en cualquier comedia ante reyes y emperadores"⁴².

Los misioneros enseñaron a los indios las artes para las que mostraban más aptitud: artes de movimiento como la pantomima y la danza; artes plásticas en las que hicieron maravillas dada su asombrosa capaci-

⁴² A. SEPP, *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*. Ed. crítica de W. Hoffmann. Tomo I, Buenos Aires, 1971, pp. 184-187. Los relatos del P. Sepp son interesantísimos, por la detallada descripción de su viaje de España a Paraguay en 1691, el viaje por el río de Buenos Aires a Yapeyú, y la descripción de sus pueblos.

dad de imitación, produjeron obras de artesanía de gran calidad en cantería, cuadros, esculturas, orfebrería, tejidos etc, y sobre todo, el canto y la música. Los maravillosos cantos de los indios en la película *La Misión* tienen un sólido fundamento histórico. En 1723 el P. Matías Strobel pudo escuchar a los músicos de Yapeyú. Un coro de cantores tiples, contraltos, tenores y bajos, acompañados de una orquesta con arpas, fagotes, timbales, violines y violoncelos, "cantaron de tal suerte, con tanta gracia y arte que quien no los estuviese mirando creería que eran músicos de una de las mejores ciudades de Europa que hubiese venido a América".

La penetración de indios y misioneros era total. Los indios eran devotos, acudían a gusto a la iglesia para hacer sus oraciones y cantos, tenían sus cofradías y su congregación mariana. El misionero era padre y maestro. Además de sus tareas espirituales tenía que atender a la economía, gobierno y administración de los bienes de los indios: "Quiero decir todo con una frase de San Pablo: ¡ El Padre debe ser todo para todos!. Debe ser: el cocinero, el despensero, procurador o comprador y distribuidor, el enfermero, médico de cabecera, constructor, jardinero, hilandero, herrero, pintor, molinero, panadero, corregente, carpintero, alfarero, ladrillero y ocupar los demás cargos que haya en una bien organizada república, comunidad, ciudad, un pueblo, una aldea o *Collegium Societatis*, o en un convento de la Santa Orden"⁴³.

Esta supervisión económica de los Padres nos lleva, por último, a hacer algunas breves consideraciones sobre la organización económica de las reducciones. Se han escrito monografías importantes⁴⁴.

La base económica de los pueblos guaraníes dependía de la ganadería y de la agricultura. Los ganados eran la mayor riqueza de las reducciones, a pesar de que empleaban a pocos indios. Cada reducción poseía enormes estancias con millares de vacas que había que vigilar, o

⁴³ SEPP, o. cit. p. 190.

⁴⁴ R. CARBONELL DE MASSY, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767)*; con las colaboraciones de T. BLUMERS y E. J. A. MAEDER, Barcelona 1992. Carbonell ha escrito un importante artículo sobre la economía en las misiones de Hispanoamérica y Filipinas en DHJ, pp. 114-126. H. KRAUSS, A. TÄUBL, *Mission und Entwicklung: der Jesuitenstaat in Paraguay*. München 1979. M. MÖRNER, *The political and economic activities of the jesuits in the la Plata region*, Stockholm 1953 (trad. Buenos Aires 1968). O. POPESCU, *El sistema económico de las misiones jesuíticas: un vasto experimento de desarrollo hispanoamericano*, 2ª ed. Barcelona 1967. C. MALAMUD RILKES, "Las haciendas de los jesuitas", en *Historia de España Menéndez Pidal*, t. 31/2, pp. 107-111.

reforzar con nuevas manadas. También tenían ovejas y caballos. La ganadería se utilizaba para el consumo y para el comercio. La carne de las vacas era el alimento básico de los guaraníes, que la comían chorreando sangre, sin esperar a que se cociese del todo, lo que les producía muchas infecciones intestinales. Las vacas eran también el soporte de un comercio de trueque en especie, no en moneda de circulación. Aunque el artículo de exportación no eran las vacas, sino sus cueros. A España se exportaban cueros en grandes cantidades, que producían buenas ganancias. Los cueros, decía Sepp, son las verdaderas minas de oro y plata del Paraguay. Otra fuente de riqueza era la yerba mate, obtenida en los yerbales de las hojas de ese árbol, tostadas y trituradas. Con la yerba y los cueros el Procurador de la Compañía en Buenos Aires pagaba el tributo de los indios al rey (un peso por cada indio) y compraba herramientas y otros objetos.

La mayor parte de los indios sin oficio artesanal trabajaban en el campo. Había dos clases de tierra; "tupambaé", o tierra comunal, y "abambaé" o lote familiar. En las tierras comunales trabajaban solo dos días a la semana, y su producto se destinaba a sostener las obras públicas, el culto, los enfermos, las escuelas, las viudas y huérfanos. Venía a cumplir una especie de fondo de seguridad social, y una reserva de existencias para casos de necesidad. La tierra era fértil y producía maíz, arroz, trigo, tabaco, algodón y azúcar, aunque el producto más típico era la yerba mate.

Los indios no eran previsores, no tenían aliciente de lucro ni sentido comercial, carecían de iniciativas aunque tenían una extraordinaria capacidad de imitación; para progresar necesitaban una economía dirigida. El sistema económico era autárquico y fuertemente comunitario, una especie de colectivismo paternalista, en el que cada familia recibía, no como limosna, sino como distribución de los bienes comunes, la comida (carne sobre todo), el vestido (lote semanal de lana o algodón que debían hilar las indias). Los matrimonios, celebrados a edad muy temprana, recibían la casa y el terreno. La jornada de trabajo no pasaba de seis horas, y concluía con una función litúrgica en la iglesia. No es extraño que se hayan querido buscar parecidos en las utopías sociales clásicas: la República de Platón, o la Ciudad del Sol de Campanella; en los falansterios de Fourier y en los koljoces soviéticos; tal vez en un comunismo cristiano. Buscar semejanzas con sistemas socioeconómicos determinados puede tener el peligro de forzar la realidad en aras de una ideología determinada. Más sencillo y más exacto es reconocer en las reducciones un sistema económico basado en la naturaleza de la tierra y en la tradición india de la propiedad común. Fue un colectivismo

dirigido, una economía comunitaria de subsistencia, que parece dio excelentes resultados en aquella tierra y para aquellas gentes.

VIII. Utopía y realidad de una gran experiencia misionera

La historia de las Reducciones ha dado lugar a interpretaciones dispares. Las últimas investigaciones sobre las fuentes van desvelando una historia menos utópica y más real, que, sin ocultar las deficiencias, favorece una valoración general cada vez más positiva.

¿En qué sentido puede hablarse de una utopía? Por definición, una utopía es un proyecto irrealizable, un ideal alejado de la realidad. Pero cuando la realidad lograda alcanza altos grados de perfección, esa realidad se podría calificar de utopía. Muchos testimonios de alabanza a las reducciones suenan a utopía. Son muy abundantes, y no hay razón para negarles veracidad⁴⁵. Quienes han considerado las reducciones como una de las experiencias misionales más admirables de la historia están tentados a calificarlas de utopías. Algunos lo han afirmado de forma rotunda, como Heinz-Joachim Fisher: "Fue aquí donde, una única vez en la historia de la humanidad, una utopía se hizo realidad y se cumplió el principio de esperanza"⁴⁶. Otros, como Bartolomeu Meliá, han matizado la expresión, concediendo que se trata de una utopía pragmática, con los pies en el suelo, pues logró incorporar a los guaraníes en un proyecto de indios cristianos y civilizados⁴⁷. José del Rey titula las reducciones de la Orinoquia como una "utopía sofocada", sugiriendo que los ideales soñados y en gran parte conseguidos, se frustraron por la irrupción de causas exteriores, que afectaron a las demás reducciones de los jesuitas expulsos⁴⁸. En el discurso de la canonización de los tres mártires del Paraguay, Juan Pablo II tributó los

⁴⁵ Fray Juan de Palos, obispo de la Asunción, cartas al rey en 1725, 1726 y 1738 en ASTRÁIN, o. cit. pp. 291-292, 350. Informe del visitador Vázquez Agüero al rey en 1736, en *Ibid.*, p. 346. Fray Juan de Peralta, obispo de Buenos Aires, que califica a las reducciones como "una alhaja del real patrimonio" (*ibid.* pp. 351-353). Felipe V, convencido con estos testimonios, concedió la "cédula grande" (28-12-1743) confirmando el régimen administrativo y económico de las reducciones.

⁴⁶ H. J. FISHER, en o. cit. en nota 16.

⁴⁷ BARTOLOMEU MELIÁ, *Del jesuita al ketchuita; la historia se hace mito*. Conferencia en el curso de verano "Los jesuitas entre el mito y la realidad", Orihuela 2005.

⁴⁸ J. DEL REY FAJARDO, *Una utopía sofocada: Reducciones jesuíticas en la Orinoquia*, Caracas 1998, pp. 7-15, con interesantes referencias sobre las utopías coloniales.

mayores elogios a la obra religiosa, cultural, económica y social de los jesuitas entre los guaraníes. Sin hablar de utopía, el Papa trazaba un cuadro idealizado y al mismo tiempo sólidamente fundado en los hechos históricos⁴⁹.

Se podría decir que las reducciones guaraníes fueron una utopía en parte lograda, aunque a menudo rebajada al plano de la dura realidad.

Fue una utopía en parte lograda tanto por los altos ideales que la inspiraron como por los resultados concretos que se consiguieron. El ideal religioso fue siempre el gran motor de aquella empresa, a la que Ruiz de Montoya calificó como *Conquista espiritual*. En la provincia del Paraguay las reducciones de los guaraníes fueron consideradas como la misión más gloriosa. Así lo sintieron tanto los jesuitas de aquella provincia como los padres Generales Aquaviva y Vitelleschi, para quienes “granjear las almas” de aquellos indios, tan pobres y necesitados, era la tarea más importante, valiosa y gloriosa. Aquella empresa era, para los jesuitas, “la plata y el oro que allí han ido a buscar”; “este empleo es el más glorioso de cuantos la Compañía hace en las Indias”⁵⁰. Por eso, cuando llegaban a Roma las malas noticias, como la muerte de los mártires, los ataques de los bandeirantes o la penosa retirada de las reducciones, el P. General animaba a los misioneros a proseguir “tan gloriosos trabajos” y exhortaba al Provincial a que favoreciera el

⁴⁹ “Al mismo tiempo [que las conversiones a la fe cristiana] la labor de los Padres jesuitas hizo que aquellos pueblos guaraníes pasaran en pocos años, de un estado de vida seminómada a una civilización singular, fruto del ingenio de misioneros e indígenas. De este modo se puso en marcha un notable desarrollo urbano, agrícola y ganadero. Los nativos se iniciaron en la agricultura y en la ganadería. Florecieron los oficios y las artes, de lo cual dan testimonio hoy tantos documentos. Iglesias y escuelas, casas para las viudas y huérfanos, hospitales, cementerios, graneros, molinos, establos y otras obras y servicios civiles, surgieron en pocos años en más de treinta villas y pueblos por toda vuestra geografía y por las regiones vecinas. Con la palabra y el ejemplo de tantos santos religiosos, los aborígenes se hicieron también pintores, escultores, músicos, artesanos y constructores. El sentido de solidaridad adquirido creó un sistema de tenencia de tierras que combinó el sistema de propiedad familiar con la comunitaria, asegurando la subsistencia de todos y el socorro de los más necesitados. Se navegaron y explotaron los grandes ríos. Se hicieron descubrimientos geográficos y científicos y llegaron a incorporarse a la civilización y a la fe territorios inmensos” (Homilía en la canonización de los Santos Roque González y compañeros en La Asunción, 16 de mayo de 1988).

⁵⁰ *A mis manos han llegado*, carta n. 435, p. 293, respondiendo al P. Diego de Torres en cartas de 1622; carta 467, p. 314, al provincial Durán en 1624.

aumento de las reducciones “que al fin son la corona y gloria de esa Provincia”⁵¹.

Los logros en el plano temporal fueron muy estimables, y se pueden resumir en tres acciones perfectamente coordinadas, a las que antes aludimos.

1. La labor educadora y cristianizadora. Escuela y catequesis, empujando con los niños y jóvenes, que se convertían en agentes de la transformación. Por medio de la poesía, la música y la ascética, los cantos, los coros, el baile, la misa con flautas y violines, las congregaciones y cofradías llegó a formarse una cultura reduccional (David Block) que se convirtió en un sello de identidad para aquellos pueblos⁵².

2. La formación de pueblos constituidos en municipios con sus cabildos, fomentó la convivencia social y cumplió, con el conjunto de las reducciones, dos grandes funciones: presencia la Monarquía Española en tierras remotas, y el establecimiento de fronteras protectoras ante enemigos indígenas e invasores.

3. El fomento de estructuras económicas, en las que se intercambiaron las técnicas y experiencias europeas e indígenas. Se consiguieron dos grandes avances: la seguridad de la subsistencia gracias a la intensificación y mejora de la agricultura y ganadería, y la promoción de los recursos humanos mediante la educación artesanal y el trabajo en talleres, fraguas, telares y trabajos artísticos y decorativos

Las diferencias entre el indio bárbaro (antropófago, sin conciencia histórica, desconocedor del hierro, del papel y la escritura), con el indio reducido (artesano, agricultor, civilizado y cristiano) eran tan enormes que podía pensarse en una utopía lograda.

Aquellos grandes ideales en buena parte se cumplieron tanto en el plano espiritual como en el orden temporal. Por un momento parecía que la utopía era posible, que se podía alcanzar la esperanza de una sociedad renovada, un atisbo de edad de oro, donde un pueblo indígena vivía en paz y libertad, en una tierra común, en comunidad de bienes,

⁵¹ Ibid. carta 601, p. 405, al P. Simón Maçeta, respondiendo a sus cartas de 3-10-1629 y 25-1-1630. Ibid., carta n. 620, p. 417, al P. López Portillo, en respuesta a varias cartas de 1629.

⁵² DACIO FREITAS y otros, *Missoes Jesuítico-Garanis*. Unisinós, 1999, reimpresso en 2002, Fotografías de E. Tavares, texto de R. Dalto. VV. AA., *Paraquaria. Tesoros artísticos de la República Jesuítica del Paraguay*, Herausgegeben von Paul Frings and Josef Übermesser, Mainz 1982.

en armonía con la naturaleza, en un estado cristiano de indios civilizados, un verdadero nuevo mundo en el que imperaba la justicia⁵³.

Pero no todo era perfecto en las reducciones. Como toda historia humana, la de las reducciones tiene sombras, que rebajan la utopía al plano de la dura realidad. El derribo de la utopía procedía de agentes destructores (ataques exteriores) o corruptores (defectos internos)

Los ataques exteriores, en primer lugar. Las tres grandes tribulaciones antes aludidas fueron golpes durísimos. Aunque los misioneros procuraron sublimar sus tribulaciones con motivos espirituales, acusaron la dureza del golpe, como lo demuestran algunos comentarios amargos, entre otros muchos, que nos dejaron en aquellas situaciones.

Ante los desastre de los ataques de los bandeirantes y del penoso traslado de los supervivientes a otros lugares, se escribió, no sin amargura, que por haber querido salvar a los indios de la esclavitud del demonio habían caído en la esclavitud de los portugueses, y que por haberse hecho cristianos habían perdido la libertad natural en que Dios los crió, como la conservaban los indios que no se habían acogido a las reducciones⁵⁴. La utopía de la libertad se había trocado en la realidad de la esclavitud y de la muerte.

Durante los disturbios del tratado de límites, los jesuitas, además de fracasar en el intento de pacificar a los indios, se encontraron con las acusaciones de los españoles y portugueses. Éstos les acusaban de sublevar a los indios para mantener su poder. En el otro extremo, se encontraron con la incomprensión de los indios, que acusaban a los jesuitas de abandonarlos en la lucha por su libertad. Según el P. Cardiel, los indios más exaltados gritaban por las calles: "¿Qué Padres son estos los de estos tiempos? Los antiguos nos defendían de nuestros enemigos los

⁵³ JOSÉ DEL REY FAJARDO, *Una utopía sofocada: Reducciones jesuíticas en la Orinoquía*, Caracas 1998. El autor expresa los logros obtenidos en las misiones de la Orinoquía, donde se siguieron unos métodos de evangelización y civilización muy semejantes a los de Paraguay.

⁵⁴ *A mis manos han llegado*, nota de la pág. 405. En la relación enviada a la Corte, fechada el 10-10-1629 aparece el párrafo aludido: "Aquí se advierte que el haverse reducido y juntado estos yndios en pueblos con los Padres para recibir la ley de Dios y para no ser esclavos y cautivos del demonio les fue causa de que fuesen esclavos y cautivos de los portugueses y que si no estuviesen debajo de la doctrina que los Padres les enseñan el camino de su Salvación, tuviesen todos o la mayor parte de ellos su libertad en la qual Dios nuestro señor los crió siendo así que los otros de aquel distrito que aun estaban para reducirse quedaron livres en sus tierras"

Portugueses. Iban a la guerra con nosotros, nos animaban, forzaban y aun daban la vida por nosotros como buenos PP. y Pastores, mas los de ahora nos quieren despedazar como tigres, pues nos mandan que demos nuestras tierras, nuestras haciendas, nuestros trabajos, nuestros sudores y sangre a nuestros enemigos, que siempre han andado robándonos, y ahora han andado engañando al Rey para quitárnoslo todo de una vez, que salgamos desterrados a otros países a sudar y reventar de nuevo, haciendo nuevas iglesias, nuevos colegios, nuevos yerbales, y todo de nuevo; y a tierra en que no se hallan las conveniencias que en la nuestra para nuestro sustento ¿Qué es lo que nos sucede ahora? No nos dejemos engañar. Juntémonos todos. Acabemos con nuestros mortales enemigos, etc”⁵⁵. De la utopía de una especie de alianza de culturas, basada en la confianza mutua, se pasaba a la desconfianza y el recelo.

Y en fin, cuando vino el desastre definitivo, la expulsión de los jesuitas en 1767, lo que quedaba de utopía se vino por los suelos para siempre. El P. Martin Schmid, un misionero suizo en las reducciones de los indios chiquitos, tuvo que contener a los indios para que no mataran a los soldados que venían a ejecutar la orden de expulsión. “Tomé asiento en mi mulo para ir al viaje, pero fue imposible dar un paso: todos me encerraron y no dejaron pasar al animal. No se puede describir cuántas lágrimas derramaron, qué grande fueron su llanto y sus lamentos... ¿Quién se ocupará de nosotros? ¿Quién nos ayudará y nos atenderá? ¿Quién nos llevará al cielo? ...¡Ay padre! No se quede lejos de nosotros por mucho tiempo, regrese pronto, tenga piedad de nosotros pobres

⁵⁵ Cardiel, o. cit. p. 207-208. Más adelante, el P. Cardiel cuenta la aflicción con que halló a los dos jesuitas de Yapeyú, porque, siguiendo el mandato del general Andonaegui, habían escrito a los indios estancieros que dieran vacas al ejército español. El pueblo, que no era de los transmigrados, se sublevó, y expulsó a los curas. “No fue menester más que esto para levantar el grito en forma de motín, diciendo que el Padre había llamado a los españoles para su ruina, y por eso procuraba con tanto empeño darle fomento; y llegó a tanto su locura, que fueron a casa de la recogidas y las sacaron todas, diciendo que los PP. las tenían allí guardadas para dárselas a los españoles” (p. 380). Refiere también lo inútiles que resultaron en San Lorenzo las exhortaciones de los Padres eran mal interpretadas por los indios: “Vieron que al tratarlos de esto empeoraban, que todo era gritar *que los PP. ya no eran pastores suyos, sino tigres, que los despedazaban o vendían*, etc.: con que los dejaban sin hablarles del punto”; todo lo desbarataban “por la necia persuasión de que los PP. los vendían” (p. 416). Un grupo de indios asaltó los 60 cajones en que se transportaban las alhajas de la iglesia de aquel pueblo, “los hicieron pedazos diciendo: *Esto es lo que nuestro Cura tenía prevenido para los españoles*” (p. 417)

abandonados, no queremos perdernos nunca. Finalmente me fui, pero ellos me siguieron una gran parte de mi camino de esta manera triste”⁵⁶. De la utopía “pragmática” (B. Meliá), que había conseguido muchos ideales posibles, se pasaba a la “utopía sofocada” (J. del Rey).

Y los defectos interiores. Debilidades humanas no faltaron ni en los indios ni en los misioneros. La literatura antijesuítica ha acumulado, desde los tiempos anteriores a la expulsión, unas acusaciones calumniosas o desenfocadas, que no pueden sostenerse sin matizaciones. Sin embargo, algún fundamento había no pocas veces para dar pie a esas críticas. De hecho no faltaron defectos, reconocidos por los mismos jesuitas y sus superiores, desde los primeros tiempos. Las cartas de los PP. Generales recientemente publicadas nos ofrecen un cuadro real y desmitificado de la Provincia del Paraguay y sus misiones; un claroscuro lleno de verdad, en el que los ideales y los heroísmos se amasan con debilidades y defectos, en el que los éxitos se contrapesan con los fracasos. Mayor asombro que los fallos personales de algunos jesuitas, producen las prácticas que utilizaron de vez en cuando en la explotación y comercialización de los recursos económicos. Se realizaron negocios poco limpios, compraventa de objetos en las porterías de los colegios, contrabando de mercancías e incluso de esclavos negros sin registro. Estos abusos (que se realizaban en los colegios de las ciudades más que en las reducciones) llegaban a los oídos de los Padres Generales, que procuraban cortarlos a rajatabla⁵⁷. El trato con los negros presenta contrastes y contradiccio-

⁵⁶ Cartas del gran músico, P. Schmid, citadas por J. MEIER, “La importancia de la música en las misiones de los jesuitas”, en J. J. HERNÁNDEZ PALOMO, R. MORENO JERIA (coordinadores), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767*. Sevilla, 2005, pp. 84-85.

⁵⁷ *A mis manos han llegado*. Estos abusos son denunciados en las siguientes cartas: n. 401, p. 270: se alude a acusaciones enviadas en 1621 sobre compraventa de mercancías y contrabando de ropas y otros objetos, y a la llegada de muchos negros a Buenos Aires; n. 536, p. 361, al Provincial: se anima a los rectores a que compren negros para las haciendas de los colegios a fin de que trabajen en el cuidado de los ganados y en la labranza; n. 579, p. 388 (año 1628): al provincial Durán, ante la noticia de que algunos han encubierto negros en Buenos Aires para venderlos secretamente en otras partes, el General ordena cortar este abuso y dar severas penitencias; n. 680, p. 467: al provincial Vázquez Trujillo: el General vuelve a denunciar el abuso de comprar negros de contrabando, sin resguardo ni licencia, como han hecho también en Perú y Chile. Martín Morales añade interesantes notas al respecto. El H. Juan Luis de Sayas, por ejemplo, que era procurador de las Reducciones en Buenos Aires, introdujo siete esclavos del Brasil y otras mercancías en 1620 sin licencia, y en 1624 fue procesado por contrabando (nota de la p. 220; en la nota de la p. 468 se ofrecen otros datos sobre la trata de negros).

nes, como en otras partes de América. Los jesuitas de Paraguay los acogieron con caridad cuando llegaban a Buenos Aires en condiciones inhumanas, curaban sus dolencias y les evangelizaban; pero admitían la compra legal cuando las piezas llevaban marca y registro, y los empleaban como esclavos en las haciendas, ya desde los años fundacionales.

En el siglo XVIII se nota en las reducciones cierta rutina. También entonces llegaron a veces quejas a Roma sobre la independencia excesiva de los misioneros y el rigor que algunos empleaban con los indios: "tratan a los pobres indios, de palabra y de obra, peor que si fueran sus esclavos"⁵⁸. Tampoco los indios eran perfectos. A parte de sus defectos congénitos (indolencia, imprevisión, glotonería, inconstancia), claudicaban en sus costumbres cuando salían de las reducciones. Los indios de guerra, que convivieron con los soldados españoles durante los disturbios de 1732-35, se pervirtieron con los malos ejemplos que recibieron de aquéllos, lo que provocó el desánimo y tibieza en algunos misioneros

Siempre podrá discutirse el acierto de los métodos de evangelización, el control paternalista sobre los indios, el aislacionismo de las reducciones y la centralización económica. Son métodos y técnicas cuya eficacia puede ser discutida, al igual que toda decisión humana.

A pesar de los fallos, la obra realizada en las reducciones, vista en conjunto, tenía algo de utopía lograda, y por eso su sacrificio final fue visto con la nostalgia de un paraíso perdido. La gran empresa de los jesuitas en Paraguay consistió en haber creado un espacio de libertad para unos pueblos indígenas que fueron ganados para la civilización y el cristianismo sin menoscabo de su propia identidad.

⁵⁸ Carta del P. Tamburini al provincial Roccafiorita, 1-5-1717, en MORALES, *Los comienzos*, p. 37, nota 168.

Muerte y resurrección de la Compañía de Jesús (1773-1814)

por Isidoro Pinedo

*Conferencia pronunciada
el 16 de marzo de 2006*

Forum Deusto

Muerte y resurrección de la Compañía de Jesús (1773-1814)

por Isidoro Pinedo*

En 1773 tiene lugar la extinción del instituto de la Compañía de Jesús. Los jesuitas, por un mandato del papa, dejan de existir como tales. La iniciativa tomada por Clemente XIV ha sido calificada por un historiador anglosajón, Owen Chadwick, como "el más tremendo uso de poder por parte del papa a lo largo de los siglos".¹ Pero, de entrada, será necesario advertir, que la Compañía no fue del todo extinguida, pues, por obra y gracia del jurisdiccionalismo que enfrentaba a la Iglesia con el poder civil, una pequeña célula de jesuitas, con el permiso del mismo Clemente XIV y de su sucesor, Pío VI, se mantuvo en Bielorrusia. Por ello, la historiografía actual prefiere hablar de "supresión".

¿Por qué fue suprimida la Compañía de Jesús? Admitamos que, desde sus orígenes, fue piedra de contradicción. El mismo fundador, Ignacio de Loyola, deseaba que, para purificación espiritual de sus miembros, la Compañía fuera perseguida.²

* Isidoro Pinedo Iparraguirre, S.J., es doctor en Historia por la Universidad Complutense. Fue profesor de Historia Moderna en la Universidad de Deusto desde 1972 a 1999. Aparte su tesis, ha publicado otros libros, acerca de la historia de los jesuitas en la segunda mitad del siglo XVIII: "El Antiguo Régimen, el Papado y la Compañía de Jesús" y "Las "causas gravísimas" de la expulsión de los jesuitas por Carlos III" (coautor). Ha colaborado en varios artículos del "Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús" (2001), entre ellos la semblanza de los jesuitas españoles en el siglo XVIII, su expulsión y la supresión general de la Compañía en 1773. Colabora actualmente en el Diccionario de la Real Academia de la Historia (en preparación).

¹ S. F. SMITH, *The Suppression of the Society of Jesus*, reedición de 2004 por J. A. MUNITIZ, Leomister, Herefordshire, comentario en el prólogo.

² San Ignacio a Juan III de Portugal, Roma, 15-marzo-1545, Obras completas, BAC, p. 700: "Cuanto mayor deseo alcanzáremos de nuestra parte, sin ofensa de prójimos, de vestirnos de la librea de Cristo Nuestro Señor, que es de oprobios, falsos testimonios y de todas otras injurias, tanto más nos iremos aprovechando en espíritu, ganando riquezas espirituales, las cuales, si en espíritu vivimos, desea nuestra ánima en todo ser adornada."

Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XVII y, sobre todo, entrado el XVIII, en la época de la llamada "crisis de la conciencia europea" y de la Ilustración, se intensifica una abierta y general oposición al instituto de la Compañía de Jesús al que se acusa de desviacionismo de las líneas marcadas por la Iglesia, sobre todo en el campo de la Moral.

Sin pretender ser exhaustivos, vamos a señalar algunos capítulos de acusación que fueron engrosando la abundante literatura anti-jesuitica a lo largo del siglo de las luces:

1. El probabilismo en Moral, es decir, la doctrina que permitía seguir la opinión minoritaria de los moralistas, con tal que se tratara de doctores sólidos en su ciencia y doctrina. Era el sistema que seguían los jesuitas entonces frente al probabillorismo (el sostenido entonces por la mayoría de los teólogos. De aquí la acusación de laxismo y el ataque a fondo de Pascal en sus "Cartas Provinciales" (1656-1657).

2. Los llamados "Monita Secreta", o avisos secretos de los superiores jesuitas a los confesores, para enseñarles, entre otras cosas, cómo atender espiritualmente a las viudas ricas, para que, a su muerte, testaran a favor de la Compañía.³

3. La autorización dada a los misioneros de la India y China de respetar los llamados "ritos malabares y chinos", por ejemplo, la costumbre de quemar incienso en honor de los antepasados, que fue condenada por la Santa Sede, por lo general escoradamente informada por enemigos de la Compañía.

4. La atribución a la Compañía de aceptar la doctrina del tiranicidio, que arranca de la sugerente alabanza que el P. Mariana tributa a Jacobo Clemente, asesino del rey francés Enrique III, en su obra "De rege et regis institutione", publicada en 1599. Fueron vanas las protestas de los Padres Generales. Un hombre tan crédulo como Carlos III, una vez expulsados los jesuitas de España, tuvo prisa en persuadir a su hijo Fernando IV de Nápoles, que procediera inmediatamente al destierro de los jesuitas de su Reino de las Dos Sicilias, porque, si no, podían vengarse de su

³ Azara a Roda, Roma, 17-marzo-1768, en *El espíritu de Don José Nicolás de Azara en su correspondencia epistolar con Don Manuel de Roda*. 3 vols. Madrid, 1846. Biblioteca Nacional, sección de Raros. Existe un ejemplar manuscrito de los "Monita Secreta" en el seminario de San Carlos de Zaragoza, que fue probablemente propiedad de Roda.

expulsión de España, atentando vicariamente contra él, pues los jesuitas eran “capaces de todo”⁴.

5. La doctrina político-moral del populismo, que arranca ya de finales del siglo XVI, que sostenía que todo poder viene de Dios que lo entrega al pueblo para que elija o acepte a sus dirigentes. No hay que confundir este populismo con otro que actualmente se ha apropiado de esta misma etiqueta. Me refiero a ciertos regímenes políticos actuales pseudo-democráticos, más bien del todo dictatoriales, que exaltan hasta la exageración el culto a la personalidad de sus líderes. El populismo de los jesuitas es completamente distinto y arranca de pensadores de la talla de Francisco Suárez y San Roberto Belarmino. Naturalmente, este ideario político chocaba frontalmente contra los postulados del absolutismo ilustrado y, en concreto, contra el sentimiento personal de Carlos III, en definitiva, el portaestandarte de la campaña contra la Compañía de Jesús.

6. El real confesonario. Tanto en Francia como en España, desde el advenimiento de la dinastía de los Borbones, los padres confesores eran jesuitas. Prueba de confianza de los monarcas que resultaba muy peligrosa. Primero, porque su función sobrepasaba con mucho la absolución del regio penitente y venía a ser como la de un ministro de asuntos eclesiásticos. Segundo, porque tenía peligro de ser, aparte de jesuita, partidario de una política realista. Tercero, porque de su consejo dependía que se diera tal pieza eclesiástica (obispado, canongía, abadía) a tal candidato, lo que provocaba la cólera y la enemistad de los no favorecidos.⁵

Podíamos añadir otros motivos, que afectan, sobre todo, a las relaciones con otras órdenes religiosas: el casi monopolio de lo que entonces llamaríamos segunda enseñanza, la publicación de la novela del P. Isla *Fray Gerundio de Campazas*, en la que muchos religiosos creían verse retratados, porque satirizaba la predicación huera y ampulosa tan de boga en aquellos tiempos, y, en fin, el hecho de titularse Compañía de Jesús, iniciativa pretenciosa, en comparación con otras órdenes religiosas que se decían de San Francisco, Santo Domingo, o San Agustín.

⁴ Carlos III a Tanucci, San Ildefonso, 11-agosto-1767. Archivo General de Simancas (AGS), Estado, 6057.

⁵ Véase el estudio de R. OLAECHEA, *Política eclesiástica del gobierno de Fernando VI* (en “La época de Fernando VI”, Oviedo, “Cátedra Feijoo”, 1981, pp.139-225). Desenmascara, sobre todo, el regalismo descarado del P. Francisco Rávago, el último confesor jesuita. BEGOÑA CAVA MESA, *Fancisco de Rávago, un ilustre de Cantabria: vida, obra y familia del Confesor Regio*. Santander, 2005

Veremos cómo esta enemistad casi general contra los jesuitas tiene un significativo cambio de inflexión en la última década del siglo, al hilo de los acontecimientos que se van desarrollando en la Revolución Francesa.

Mencionamos unos hechos que o entonces o andando el tiempo acabaron dando la razón a los jesuitas.

El probabilismo fue admitido como doctrina la más seguida en la Iglesia, después de los escritos de San Alfonso María de Liguorio, (1696-1787), doctor de la Iglesia y príncipe de los moralistas católicos.

Los "Monita Secreta" constituían una superchería de un ex-jesuita polaco que las redactó en 1614.⁶

Los ritos chinos y malabares para ser aprobados tuvieron que esperar hasta el Concilio Vaticano II, cuando comenzó a hablarse de la inculturación y del respeto a las filosofías y costumbres de los pueblos misionados.

Los impugnadores de la Compañía

La supresión general del instituto fundado por San Ignacio registra el prólogo de las expulsiones, primero de Portugal (1758), después de Francia (1764), de España y Nápoles (1767) y, por último, del pequeño ducado de Parma, regido por la rama menor de los Borbones. A partir 1767, pocos días después de la expulsión de España, en concreto, el 21 de abril, se pronuncia por primera vez la palabra "extinción".⁷ Reyes, ministros y embajadores que habían intervenido en la "dependencia" de las expulsiones siguen trabajando activa y eficazmente para conseguir que los jesuitas sean borrados en todo el mundo, pero habría que matizar las actitudes y empeños de los "dramatis personae".

En primer lugar, los reyes: José I de Portugal deja las manos completamente libres a su primer ministro, el todopoderoso Oeiras, después marqués de Pombal, que sigue firme en su jesuitofobia. Como colabo-

⁶ A. GUILLERMOU, *Los jesuitas*, colección "Que sais-je?". Traducción española en Oikos-Tau, Vilassar de Mar (Barcelona), ed. 1970, pp. 97-99.

⁷ CHOISEUL a D'AUBETERRE, embajador francés en Roma, desde Versalles (respuesta el 13-mayo). M. DANVILA, *Reinado de Carlos III*, 6 vols., Madrid, 1891. III, 64, 235. MAGALLON, agente español en la embajada de París al ministro de Gracia y Justicia, RODA, París, 24-mayo. Archivo Jesuítico de Alcalá de Henares (AJAH), 738, 8). FUENTES, embajador español en Francia, al ministro de Estado, GRIMALDI. Archivo Histórico Nacional (AHN), 3518, II.

rador suyo aparece el impertinente embajador en Roma, Almada, calificado por el agente español Azara de "jumento portugués". En Francia, Luis XV no siente ningún entusiasmo por la campaña de supresión, pero deja hacer a los Parlamentos y a su ministro Choiseul, criatura de madame Pompadour, del todo contraria a los jesuitas, hasta que éste es políticamente defenestrado en 1770, en parte por las intrigas de madame du Barry. En Nápoles tenemos, hasta tres años después de la supresión, a Bernardo Tanucci, maestro e inspirador de Carlos III. Y Parma, bajo la minoría de edad del duque Fernando y la tutoría del vasco-francés Du Tillot, que cae en desgracia, también por el capricho de otra mujer, en 1771, tiene muy poco peso político y va casi siempre a remolque de los Borbones mayores de Versalles y de Madrid.

Otros monarcas europeos: María Teresa "reina-emperatriz" de Austria, o "la devota hembra de Viena", como la motejaba Azara. En principio partidaria de defender a los jesuitas, los deja abandonados a su suerte, cuando ve que es más provechoso para sus empeños matrimoniales de su hija María Antonieta con el futuro rey de Francia, Luis XVI. Resta hablar de otros dos monarcas que han dejado una huella perdurable: el luterano Federico II el Grande, rey de Prusia y la cismática Catalina II de Rusia. He subrayado cómo ninguno de los dos es católico. Sin embargo serán los dos los más altos protectores de los jesuitas en las horas más dramáticas de éstos.⁸

He dejado para el final a Carlos III y es que él fue, entre los soberanos, el principal impulsor de la campaña de supresión de los jesuitas. Y al encontrarnos con su persona, creo oportuno intercalar el juicio que merece a un historiador de la talla de Antonio Domínguez Ortiz:

"Me parece indudable que la figura de Carlos III se ha magnificado, se ha idealizado; no le interesaba el arte, ni la lectura, ni la música; dedicaba a la caza más tiempo que a los asuntos de gobierno; muy persuadido de su autoridad absoluta dejó que usaran esta arma terrible algunos de sus ministros en interés propio; se dejó convencer por Campomanes de que los jesuitas maquinaban contra él, que podían incluso atentar contra su vida, y fulminó contra ellos una orden de expulsión, sin alegar más motivos que "razones que guardaba en su real ánimo". No tenía altura de verdadero estadista y, sin embargo, dejó un legado, aunque incompleto, no exento de valor. Tuvo, como sus predecesores, ministros

⁸ Por lo que respecta al reino Unido, puede verse el artículo de I. PINEDO, *¿Intromisión británica a propósito de la extinción de los jesuitas?*, en "Revista de Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante", 15 (1996) 201-212.

laboriosos y capacitados a quienes sostuvo el tiempo suficiente para que sus obras tuvieran continuidad, porque era una persona que odiaba cualquier cambio.”⁹ Se entiende esto último referido a sus ministros.

Hablando de sus ministros, dando a este término el sentido amplio de servidores del rey, observamos que en el trío protagonista que procuró la expulsión de 1767, solamente queda Manuel de Roda, secretario de Gracia y Justicia, para seguir actuando eficazmente en sus entrevistas diarias con el rey. Los otros dos se han difuminado. El confesor del rey, el franciscano Padre Osma, alias “Fray Alpargatilla” ya no teme que los jesuitas le roben el regio confesonario, porque han sido anatematizados por su regio penitente y expulsados de España. Más extraño es el caso de Campomanes, que continúa propugnando militantemente una política altamente regalista, pero deja a un lado a los ya expulsos jesuitas.¹⁰

Actúan, sin embargo, dos figuras decisivas en el proceso de la supresión de la Compañía, que no intervinieron directamente en el de la expulsión.

En primer lugar, Grimaldi, primer secretario de Estado, que podía considerarse, al menos en parte, como nuestro ministro de Asuntos Exteriores. Al tener que tratar de la extinción con lo que los secretarios de Carlos III llamaban “la Corte de Roma”, por las manos de Grimaldi pasó la mayor parte de la documentación, sobre todo de embajadores, que tenían relación con la consecución de este objetivo tan caro al monarca español. Trabajó eficazmente en ello, a pesar de que, políticamente, procedía de la escuela del marqués de la Ensenada, claramente filo-jesuita, y de que sus colegas de ministerio, sobre todo el de Gracia y Justicia, lo consideraban espía del nuncio, por su parentesco con monseñor, luego cardenal y secretario de Estado, Lázaro Opizio Pallavicini.¹¹

⁹ A. DOMINGUEZ ORTIZ, *España. Tres milenios de Historia*. Madrid, 2004 (2ª edición), p. 22.

¹⁰ I. PINEDO, *Campomanes y los jesuitas después de la expulsión*, en “*Letras de Deusto*”, 22 (noviembre 1992), 99-106. Sobre la actuación del conde de Aranda y su actitud hacia los jesuitas, R. OLAECHEA – J. A. FERRER BENIMELI, *El conde de Aranda*, Zaragoza, 1998, pp. 205-251.

¹¹ El jesuita desterrado Manuel Luengo, generalmente bastante bien informado, recoge un testimonio de Grimaldi de fecha 11-abril-1777, de cuando éste se dirigía a Roma para hacerse cargo de su embajada. Afirmaba que él no había tomado parte en la expulsión de los jesuitas de España, antes bien, siempre había considerado injusta aquella medida, puesto que la Compañía de Jesús era muy necesaria tanto en España como en América. Todo se debió a Roda y al padre Osma, enemigos personales suyos, que gozaban una mayor privanza con el rey. M. LUENGO, *Diario*, 11 (1977), 288. Archivo de Loyola (Guipúzcoa).

Es decir, que Grimaldi era anti-jesuita por conveniencia y por conservar su puesto, ya que en la Corte de Madrid tocaban a anti-jesuitismo. Situación semejante era la del embajador de España en Roma, José Moñino, que, como veremos, trabajó muy eficazmente por conseguir del papa la supresión de la Compañía.

Figura decisiva en este proceso por su influjo en el "real ánimo" de Carlos III fue su secretario de Gracia y Justicia, el aragonés Manuel de Roda, claro resentido contra los jesuitas, y, según escribe el diarista expulsado Luengo en su extensa nota necrológica, fue el "ministro a quien más que a ningún otro, a mi juicio y al de muchos otros se debe atribuir la grande obra del destierro de la Compañía de Jesús de todos los dominios de la monarquía española y aun la otra más grande de la extinción de la Compañía en todo el mundo".¹²

Resumiendo, el hombre más empeñado en el aniquilamiento de la Compañía era Carlos III, en todo influido por los consejos de Roda, calentado por las "solfataras" que le venían del napolitano Tanucci y contando con la eficacia y la fidelidad de Grimaldi y Moñino. Los otros tres estados borbónicos (Francia, Nápoles y Parma) y Portugal reconocían al monarca español como abanderado indiscutible de esta campaña.

El proceso de la supresión

Podíamos distinguir cuatro etapas:

1. Planteamiento durante el pontificado del papa Rezzonico (Clemente XIII). 1767-1769)
2. Conclave del papa Ganganelli (Clemente XIV). 1769.
3. Parón operado por el cambio político de Francia. 1770-1772.
4. Embajada de Moñino y promulgación del breve de supresión. 1772-1773.

En tiempos del papa Rezzonico

Una vez planteada la campaña de supresión, como ya vimos, había que destacar tres hechos principales en este período de dos años escasos que sigue al extrañamiento de los jesuitas de España.

¹² Ibid., 16 (1782, II), 790.

A. La reunión secreta del Consejo Extraordinario de Castilla, el mismo que había entendido en la expulsión de España, donde se discutió con toda crudeza cómo conseguir del papa la supresión total de la Compañía de Jesús. (30-noviembre-1767).

B. El llamado "Monitorio de Parma", o acto de fuerza de la curia romana contra el gobierno parmesano, por juzgar que había ido demasiado lejos y había obrado la justicia por su mano en su política de recortar las inmunidades eclesiásticas en el ducado, ese ducado que en Roma se llamaba anacrónicamente "noster ducatus Parmensis", alegando viejos derechos feudales completamente obsoletos.

Este "Monitorio" tuvo la virtud de galvanizar a los Estados borbónicos que consideraron la iniciativa del papa, o, mejor, de su secretario de Estado, Luigi Torrigiani, como un insulto a la "augusta" dinastía.¹³

Las represalias no se hicieron esperar comenzando por la ocupación inmediata de Aviñón y el Condado Venesino por parte de Francia y de Benevento y Pontecorvo por Nápoles y de la resurrección de la vieja pragmática del "Exequatur" (control estatal de todos los documentos que vinieran de Roma) por parte de España. Pero lo que viene más a nuestro propósito, a la hora de detectar al culpable de lo que se consideraba un desafuero de la "Corte de Roma" se dio oídos a la especie de que la cosa se debía a los jesuitas que "con sus caliginosos consejos" habían sugerido la iniciativa del "Monitorio" a un papa "imbécil, décrepito y gobernado por ellos". Por ello, cuando desde el verano de 1768, Roma quiso llegar a un acuerdo con los estados borbónicos, se le respondió, sobre todo desde Madrid, que no podía iniciarse negociación alguna hasta que la Santa Sede no firmara la extinción de la Compañía. Incluso el motivo fundamental que había aglutinado las protestas borbónicas (reparar la ofensa inferida a un miembro de su familia), pasó a

¹³ El jesuita Luengo, desterrado entonces con sus compañeros expulsos en Córcega, aun satisfecho por la energía desplegada por la curia romana, se hacía, sin embargo esta observación: "No puede menos de extrañarse una cosa, que haya en Roma tanta entereza contra el gobierno de Parma, no habiendo tenido resolución para hacer nada de esto ni contra el Parlamento de París, ni contra el Ministerio de España, de Lisboa, ni aun de Nápoles, que lo merecían mil veces más que la Corte de Parma, y siempre es alguna flaqueza y casi injusticia disimular en los poderosos grandes pecados y castigar en los que no lo son aun los pequeños." *Diario*, 2 (1768), 16 s. Archivo de Loyola. Para el diario de Luengo, sobre todo para los primeros años del destierro de los jesuitas, véase la obra de INMACULADA FERNANDEZ ARRILLAGA, *Memorias de un exilio. Diario de la expulsión de los jesuitas de los dominios del Rey de España (1767-1768)*. Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2002.

constituir un negocio secundario que debía tratarse más tarde. En realidad, el "Monitorio" no había sido más que un pretexto para que Francia, España y Nápoles exigieran de Roma cuentas viejas y nuevas y entre ellas y en primer lugar respecto a España la supresión canónica de los jesuitas.

C. Los tres embajadores borbónicos piden, uno tras otro, audiencia a Clemente XIII en enero de 1769 y exigen de parte de sus gobiernos proceda a la extinción de la Compañía. El papa Rezzonico, al que se concedió tiempo para la respuesta, murió antes de poder darla a principios de febrero del mismo año.

El conclave del papa Ganganelli

Duró casi tres meses, pero no se vio la cosa clara hasta que llegaron a él los dos cardenales españoles, con un retraso considerable de casi dos meses y medio. Ninguno de los dos destacaba por su inteligencia, pero en su equipaje traían una bomba de relojería, es decir, la orden de respaldar la candidatura de aquel cardenal que se comprometiera, mejor por escrito, a suprimir la Compañía. Esta pretensión era tan descarada que suscitó la oposición incluso de los cardenales franceses, representantes ellos de un reino borbónico. El compromiso que los españoles pretendían arrancar del tal cardenal suponía un pacto simoníaco.

De este conclave nos ha quedado un diario muy interesante de uno de los electores, el cardenal Pirelli.¹⁴ Según él, en la sesión del 14 de mayo, los españoles, frente al francés De Bernis todavía dudoso, sentaron la afirmación de que "no habían venido a elegir un papa, sino a suprimir a los jesuitas, por lo que no estaban dispuestos a dar su voto sino a quien con toda seguridad se prestara a ello. Éste, según ellos, no podía ser otro que el cardenal Ganganelli, franciscano conventual, amigo de España desde los tiempos que su embajador, Roda, iba a visitarle con frecuencia a su celda de los Doce Apóstoles. Una vez convencido De Bernis de que la candidatura de Ganganelli, aunque específicamente española, no iba a caer mal en Versalles y que, además, tal como marchaban los escrutinios, era muy difícil encontrar otra salida, empleó toda su habilidad, jugando con la ambición del cardenal Giovanni Fran-

¹⁴ L. BERRA, *Il diario del conclave di Clemente XIV del cardinale Filippo Maria Pirelli*, en "Archivio della Società Romana di Storia Patria", 16-17 (1962-1963), pp. 25-319.

cesco Albani para ganar al partido encabezado por Carlos Rezzonico, “nepote” del papa difunto, con lo que el grueso de los cardenales dio su voto a Ganganelli el 19 de mayo de 1769.” El nuevo pontífice tomó el nombre de Clemente XIV.

Pirelli escribía el día 18, víspera de la votación decisiva:

“Mañana, en el escrutinio 185 se hará papa a Lorenzo Ganganelli. No se esperaba que iba a salir triunfante, porque tenía fama de ser muy adicto [attacatissimo] a la Corte de España y por muy amigo [amicissimo] de D. Emanuele de Roda mientras era ministro [embajador] aquí, con el cual se creía tenía correspondencia epistolar”.¹⁵

El agente de preces en Roma, José Nicolás de Azara comentaba:

“**Papam habemus**, y papa hecho por los españoles y, según la mitad de Roma, por don Emanuele de Roda, porque, cuando estaba aquí, iba a la celda del cardenal Ganganelli.”¹⁶

El nuevo papa quiso escribir a Carlos III pocos días después de su elección y lo hizo en estos términos:

“Después de Dios, después de la Santísima Virgen, después del Seráfico Padre San Francisco, encuentra nuestra miserable persona en Vuestra Majestad un abogado amoroso, un príncipe verdaderamente piadoso y un poderosísimo protector.”¹⁷

Y ¿qué opinaban los jesuitas del nuevo pontífice? Citemos una vez más al desterrado Luengo que, según confesaba, quedó “turbado y helado” al tener noticia de la elección de Ganganelli:

“No hay duda que tiene amistad con el padre fray Joaquín de Osma [confesor de Carlos III] y más cierto es que la tiene, y muy íntima, con el secretario de Gracia y Justicia, don Manuel de Roda, que es nuestro mayor enemigo en la Corte de Madrid, y es tan antigua y aun tan pública que en Roma se trataron muchos años como amigos de confianza.”¹⁸

¹⁵ Ibid., p.315.

¹⁶ Azara a Roda, Roma, 25-mayo-1769, en *El Espíritu...*, I, 281.

¹⁷ Clemente XIV a Carlos III, Roma, 1-junio-1769, Archivo General de Simancas (AGS), Estado, 5013, 56.

¹⁸ *Diario*, 21-mayo, 3 (1769), 156.

Parón operado por el cambio político de Francia (1770-1772)

Los primeros meses del pontificado de Clemente XIV podían ser etiquetados como los de las promesas sin cumplir. Azara hablaba en sus cartas a Roda de las tretas de Fra Lorenzo (así llamaba irrespetuosamente al papa) y es que realmente Ganganelli tenía miedo de ceder a las instancias y chantajes de los embajadores de los países que exigían la inmediata supresión de la Compañía. Por otra parte, de entre los embajadores acreditados en Francia, el más inteligente era el francés cardinal de Bernis, que había quedado en Roma después del conclave. Sin embargo, los ministros españoles no estaban demasiado satisfechos de su actuación en el empeño borbónico de forzar la extinción de los jesuitas. Azara decía de él que era perezoso para todo,¹⁹ y Roda, no se sabe de cierto por qué informes, veía al cardinal francés demasiado tibio cuando se le tocaba el tema jesuitas.²⁰

Detrás de Bernis estaba el todopoderoso ministro Choiseul y sus objetivos en política romana no cuadraban del todo con los de la secretaría de Estado española. Le molestaba la impaciencia de Carlos III y, sobre todo de sus ministros; por eso pedía a Bernis le librara de las "impertinentes exigencias de los españoles, más irracionales que Pomal" (primer ministro portugués). El mismo Bernis escribía a Choiseul, hablando de sus colegas de embajada, que el napolitano (Orsini) era imprudente y dado al chismorreo, el español (el zaragozano Azpuru) era hombre de escasos conocimientos y el portugués, Almada, de menguadas luces.²¹

Las cosas vinieron a complicarse para la campaña de supresión en 1770, primero con la grave enfermedad de Azpuru, a quien no se relevó de su puesto de embajador de España hasta dos años más tarde, y segundo, con el cambio operado en el gobierno francés: la sustitución de Choiseul por el llamado "Triunvirato" que rigió la política en los últimos cuatro años del reinado de Luis XV. La desaparición de la vida pública del hombre más comprometido en la supresión de los jesuitas (movido principalmente por razones políticas, para congraciarse con los Parlamentos y conservar el Pacto de Familia con España) constituyó una quiebra sensible en el frente borbónico enemigo de la Compañía de Jesús.

¹⁹ A Roda. *El espíritu...*, 1, 326.

²⁰ A Azara, San Ildefonso, 25-julio-1769. AJAH, 739, 5.

²¹ L. PASTOR, *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media*, (40 vols.), Barcelona, 1919-1960. 37, 124.

Para calibrar el afecto que esta destitución produjo en el gobierno español, bastará citar a Roda, muy informado, gracias a las confidencias de su amigo D'Ossun, embajador francés en Madrid.

He aquí lo que comentaba con el embajador Azpuru:

“El partido de la Maitresa [sic, madame du Barry, amante de Luis XV], que es todo jesuítico, ha sido el causante de la deposición de Choiseul [...] De Bernis tampoco era amigo de Choiseul y en su corazón ha sido terciario [amigo de los jesuitas], por lo que poco habrá de fiar de sus oficios, pues los que hacía era a fuerza de eficaces órdenes y aun reprensiones que le daban. Si la Corte de París afloja y tal vez se empeña a favor de los jesuitas, se verá embrollado Su Santidad y yo no extrañaré que veamos volver los jesuitas a París y aun al palacio del Rey Cristianísimo.”²²

En realidad, el “Triunvirato” francés no dio un paso adelante en la campaña de extinción, pero tampoco dio marcha atrás: simplemente, dejó hacer. Seguir apoyando la iniciativa española era algo que le interesaba más que los jesuitas: había que salvaguardar el Pacto de Familia. Curiosamente era este uno de los legados más característicos de la política del defenestrado Choiseul.

Embajada de Moñino y el breve de supresión

En marzo de 1772, Carlos III, reacio siempre a todo lo que significara cambio en sus hombres de gobierno, se decidió a admitir la dimisión de Azpuru y enviar a Roma un sustituto. El nombrado era José Moñino y Redondo, uno de los fiscales del Consejo de Castilla, “hombre, según lo define Menéndez y Pelayo, de los que llaman “graves”, nacido y cortado para los negocios, supliendo con asidua laboriosidad y frío cálculo lo que le faltaba de grandes pensamientos”. El conde Vincenti, auditor de la nunciatura de Madrid, avisaba al cardenal secretario de Estado que Moñino, “en medio de su exterior de dulzura, facilidad, moderación e incluso religiosidad,[...] incubaba en su ánimo la aversión a Roma, a la autoridad pontificia y a la jurisdicción eclesiástica,[...] muy empeñado en la extinción de los jesuitas o por principio, o por odio contra ellos, o por propio interés”

²² El Pardo, 19-enero-1771, ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu, 234, f. 160 s.

Es inútil señalar que en las instrucciones que le había confiado la secretaría de Estado de Madrid figuraba la supresión de la Compañía de Jesús como el objetivo primordial a obtener del papa, sin perdonar en ello medio alguno.

El nuevo embajador llegó a Roma a principios de julio de 1772 y encontró prácticamente parado el negocio de la supresión y se puso inmediatamente al trabajo con indiscutible actividad e inteligencia. Supo escoger colaboradores hábiles, pero su principal empeño consistía, desde la primera audiencia que le concedió Clemente XIV a 12 de julio, en doblegar el ánimo del papa. Como lo hace notar García Villoslada, "Moñino, con su diplomacia brutal, mezcla de franqueza, de finura psicológica y de violencia dominadora, fue el verdugo de Clemente XIV: le apretaba, le exigía, ora arguyéndole, ora refutándole, ora inspirándole confianza, atacándole reciamente y sin cesar hasta el último atrincheramiento, siempre dispuesto, como él decía, a usar del garrote, de suerte que el débil y condescendiente Clemente XIV llegó a tenerle verdadero miedo." ²³

El mismo Moñino escribía cómo "era necesario estrechar y amenazar" ²⁴. Y en carta a Grimaldi: "Fue mucho lo que el papa se inquietó y afligió con mis reflexiones, rogándome que no le angustiase ni metiese en dudas y temores" ²⁵

Ante la ofensiva constante de Moñino, acompañada de chantajes y "estrechamientos", al papa le quedaron "muy pocos agujeros en que esconderse y la mayor parte de sus mentiras estaba ya combatida", como escribía el agente Azara ²⁶

Según un esquema elaborado por Moñino, su amigo, el cardenal Zelada, redactó en lenguaje curialesco el breve "Dominus ac Redemptor", que suprimía del todo la Compañía de Jesús.

Mucho se ha escrito sobre los sentimientos contradictorios que embargaron el ánimo de Clemente XIV cuando firmó el breve que con-

²³ R. GARCIA VILLOSLADA, *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1954, 558.

²⁴ L. PASTOR, *op.cit.*, 34, *passim*.

²⁵ Roma, 10-junio-1773. AEER (Archivo de la Embajada Española en Roma, en el Ministerio de Asuntos Exteriores, 436, 111.

²⁶ A Roda, *El espíritu...*, 2, 385. "Resta, después de allanado todo por fuera, arrancar la última decisión de las manos del papa. Aquí sí que veo yo trabajos y tiempo que se ha de perder. No habrá anguila que se le iguale entonces a Fra Lorenzo." *Ibid*.

sumaba la ruina de los “corvinos”, como él llamaba a los jesuitas, a quienes, en sus confidencias con el embajador español consideraba, según testimonio de éste, “hombres abandonados de Dios” y dignos de recibir “el castigo que merecía su pertinacia”.²⁷

El breve de supresión tenía dos partes:

La narrativa o de los “considerandos”, que arrancaba de la prohibición del IV Concilio Lateranense (1215) de fundar nuevas órdenes religiosas, y enumera las que han sido suprimidas por los papas, comenzando por los templarios. La Compañía de Jesús, nacida para la salvación de las almas, se había convertido en la manzana de la discordia dentro de la Iglesia, de tal manera que la aprobación de los papas precedentes se habían debido a rivalidades de los jesuitas entre sí o con otros religiosos. Los mismos monarcas con su conducta daban a entender que era imposible la paz entre los cristianos mientras existieran los “inquiéticos y turbulentos jesuitas”

La parte dispositiva suprimía la Compañía de Jesús y prohibía, en virtud de obediencia, al clero secular y regular y a los mismos ex-jesuitas hablar o escribir de la supresión ni del instituto de la Compañía de Jesús. Existían otras disposiciones complementarias acerca del posible ingreso de los extintos en otra orden religiosa, la suerte de los estudiantes y de los novicios, la residencia, el hábito, las licencias para confesar y predicar, la actividad misional, etc.

La tarde del lunes 16 de agosto de 1773, los prelados a quienes se había confiado la ejecución del breve se repartieron por las casas de jesuitas en Roma, acompañados de soldados y alguaciles.

“A la ejecución del Gesù” –contaba Azara a Roda– fue monseñor Macedonio, y el general estuvo muy humilde, oyendo su sentencia sin decir una palabra. Luego se le notificó que, debiendo responder a varios cargos, quedaría preso en su cuarto hasta ejecutarlo, y así está con dos granaderos a la vista día y noche, que no le dejan ver a nadie”.²⁸

Aquí comenzó el calvario del último general de la antigua Compañía, el florentino Lorenzo Ricci, que no terminaría sino con su muerte en la prisión de Sant’Angelo el 24 de noviembre de 1775, protestando

²⁷ Moñino a Grimaldi, Roma, 18-marzo-1773. AEER, 436, 47-50.

²⁸ Roma, 19-agosto-1773. *El espíritu...*, 2,435. Más detalles sobre la prisión del P. Ricci y sus asistentes los suministra el mismo Azara en su correspondencia semanal con Roda. Por ejemplo, a 2 de septiembre del mismo año: “Ricci está mal de salud y sólo habrá que admirar si no se muere.” Ibid.

de la inocencia de la Compañía de Jesús al recibir los últimos sacramentos.

Los jesuitas después de la supresión

Los jesuitas, a partir del breve "Dominus ac Redemptor" fueron convertidos en "abates", para lo cual tuvieron que cambiar de indumentaria. El gobierno de Carlos III se mostró "generoso" y envió un suplemento económico para los gastos de este cambio de indumentaria. De esta "generosidad" había mucho que hablar, pues las pensiones que se pagaban a los jesuitas españoles desterrados se extraían de los bienes que les habían confiscado. De la exigüidad de estas pensiones nos quedan abundantes testimonios. Basta como muestra una carta de un hombre tan lejos de toda jesuitofilia como el embajador José Moñino, que escribía así a Grimaldi, menos de un mes después de publicarse el breve de supresión:

"Igualmente verá V. E., por lo que escriben los comisarios reales de Bolonia, el infeliz estado a que están reducidos algunos de aquellos expulsos, la dificultad de vestirse todos y la de mantenerse aquellos que carecen de pensión. Yo que he trabajado tanto por la supresión de un cuerpo tan peligroso para la Iglesia y para los Estados, estoy lleno de compasión por sus miserables individuos, fundándose ésta en principios de caridad, humanidad y política."²⁹

En cuanto a Clemente XIV, a partir de la promulgación del breve, comenzó a sentir no remordimientos, como lo han señalado algunos autores, sino miedo a ser envenenado por los vengativos jesuitas antes de que se celebrara el jubileo de 1775. Así lo confiaba a Moñino y al embajador francés, cardenal de Bernis, que fueron sus paños de lágrimas en los últimos meses de su vida. Efectivamente, no llegó a celebrar el jubileo, pues murió el 22 de septiembre de 1774. Fue el ministro napolitano Tanucci el que dio el diagnóstico más certero acerca de la última enfermedad y fallecimiento del papa Ganganelli: el pontífice había muerto "del miedo de ser envenenado".³⁰

²⁹ Roma, 9-septiembre-1773. AEER, 436, 177. A propósito del subsidio enviado por el gobierno español para el cambio de traje eclesiástico, el P. Isla, el autor del "Fray Gerundio", comentaba: "Deseo saber si el socorro que se nos prometió de España es para vestirnos o para remendarnos." LUENGO, *Diario*, 8 (1774), 275.

³⁰ C. ALCAZAR MOLINA, *El conde de Floridablanca*, Madrid, 1935, p. 69.

El diarista expulso Luengo dedica 27 páginas al comentario de este “suceso trágico y funestísimo”. Entresaco algunas líneas que considero muy expresivas:

“Debo protestar con toda franqueza y aun lo haría con juramento, si fuera necesario y pudiera ser útil en alguna ocasión, que habiendo hablado en el día sobre la muerte del papa, acaso con más de quinientos jesuitas españoles, mexicanos y de otras naciones, después de aquel género de sorpresa y admiración, por no creerse tan próxima la muerte de Su Santidad, en todos se descubrían afectos de sentimiento, de pena y de compasión por esta desgracia, y de varios me consta con toda seguridad que, ofreciéndoles estipendio por la Misa, no lo quisieron recibir, para poder decir la Misa por el papa, lo que ha causado gran admiración a los italianos que lo han sabido. Yo bien sé que no creerán esto nuestros enemigos y perseguidores, porque, midiendo por sus corazones los de los jesuitas, supondrán que al oír la muerte de un hombre que les ha hecho tanto mal, que les ha oprimido y arruinado, se alegrarán grandemente y saltarán de júbilo y contento. No, no es así ciertamente, porque los jesuitas saben amar y hacer bien a los que les aborrecen y persiguen.”³¹

Más adelante confiesa que a él y a muchos les hubiera gustado ir a besar los pies del papa difunto.³² Este testimonio de Luengo contrasta con el que nos han dejado algunos escritores no suficientemente informados que hablaron de la “alegría indecente” de los jesuitas al recibir la noticia de la muerte del papa Ganganelli.

Al pontificado de Clemente XIV sucedió el largo (24 años) de Pío VI, tras un conclave controlado también por los embajadores borbónicos, que presionaron para que el nuevo papa no alterara en nada lo establecido en el breve “Dominus ac Redemptor, incluida la permanencia en la prisión de Sant’Angelo del general P. Ricci y sus asistentes. “Yo estoy al acecho de lo que se piensa y se hace””, advertía Moñino, convertido en conde de Floridablanca, por su éxito en la campaña de la extinción de los jesuitas al ministro Roda.³³ Éste expresaba su satisfacción por la diligencia y la vigilancia montada por el embajador. Se complacía en que Pío VI, Angelo Braschi, siguiera “las pisadas de su antecesor”. Y concluía:

³¹ LUENGO, *Diario*, 8 (1774), 411 s.

³² *Ibid.*

³³ Roma, 9-marzo-1775. AEER, 440, 222.

“Manténgase el papa en sus buenas ideas, viva muchos años y mientras tanto se irán extinguiendo [muriendo] los jesuitas, se acabará la pasión de los terciarios [sus partidarios], se arraigarán las buenas máximas y los mismos cardenales mudarán las suyas.”³⁴

Opinión de Roda que equivale a un requiem definitivo de la Compañía de Jesús. Pero su palabra no fue la última. Pasemos ahora a hablar de la resurrección del instituto religioso fundado por San Ignacio.

Resurrección de la Compañía de Jesús

Ya hemos hablado del “pase regio”, una de las trabas de los estados del llamado absolutismo ilustrado a la Santa Sede. Ningún documento que viniera de los dicasterios romanos era admitido sin que el monarca, o en su nombre sus secretarios o sus consejos, dieran su “visto bueno”. Y en 1773, dos países no católicos, la Prusia de Federico el Grande y la Rusia de Catalina, también la Grande, no admitieron el breve de supresión de la Compañía. Los jesuitas tenían fama de excelentes profesores y eran, a juicio de los monarcas, muy útiles para los nuevos territorios arrebatados a Polonia en el primer reparto y que eran de mayoría católica. La presencia de los jesuitas en Prusia fue de corta duración, hasta 1780, pero la de Rusia, es decir, la de Rusia Blanca, hasta entrado el siglo XIX y ello, a pesar de las reclamaciones de Carlos III y de Floridablanca, convertido en primer secretario de Estado desde 1777.³⁵

Aparte la práctica del “exequatur”, el breve de supresión estatúa que eran los obispos a los que incumbía aceptarlo y urgirlo. El primero en demostrar su desacuerdo con el breve de Clemente XIV fue el obispo de Vilnius, actual Lituania, que conocía el aprecio que la zarina tenía a los jesuitas.

³⁴ Aranjuez, 18-abril-1775. Ibid.

³⁵ Como muestra de cómo opinaban los hombres de gobierno de España, véase este fragmento de una carta del agente de preces Azara al ministro Roda: “En Lituania viven y hacen hijos. En Prusia, casi lo mismo. En Alemania son adorados. En Francia gobiernan todo el clero y los dos tercios de los seglares. En Portugal ya pide la nueva reina el rezo del Corazón de Jesús y otras gracias para los jesuitas que han salido de prisión [...] El negocio de la Rusia Blanca, siendo un puro desatino, ha puesto en un extraño moviminto a todo el jesuitismo, y no hay ninguno de ellos que no vaya con el decreto de aquel loco obispo [de Vilnius] en la mano, persuadido de la realidad de la resurrección y jactando la inteligencia del papa, con que suponen se ha hecho.” R. GARCÍA VILLOSLADA, op.cit., 568.

Éstos, que preferían la muerte al escándalo de ser desobedientes al papa, suplicaron al ministro ruso Tchernichev consintiese en la publicación del breve. Intervino la propia zarina en la respuesta: una ley no promulgada era inválida, y no debían extrañarse de que se negara a publicar el breve contra la Compañía; ella no había de ser más católica que el Rey Catolicísimo (Carlos III), quien juzgaba lícito sujetar a su "pase regio" las bulas del papa, y que, en fin, para calmar sus escrúpulos, ella arreglaría directamente el negocio con Clemente XIV.³⁶

El papa Pío VI se encargó de zanjar la cuestión, en un momento en que no estaban presentes los embajadores borbónicos, cuando hablando con un jesuita, obispo de Mohilev, a propósito de la célula superviviente de la Compañía en la Rusia Blanca, pronunció un emocionado "Approbo, approbo, approbo".³⁷

En el frente borbónico antijesuítico se registró una fisura a finales de los años ochenta. Fernando, duque de Parma, el que había expulsado a los jesuitas en 1768, inició una serie de consultas en orden a un posible restablecimiento de la Compañía de Jesús en sus estados. Así escribió a su tío, Carlos III de España, quien le respondió en estos términos:

"Por lo que respecta a los jesuitas, os he dado mi manera de pensar, de la que no me he apartado todavía, ni pienso que me voy a apartar nunca."³⁸

Carlos III murió al año siguiente, al parecer, del todo convencido de que sus empeños en la expulsión y extinción de los jesuitas habían constituido una muy acertada "providencia" para traer la tranquilidad a sus reinos y la paz a la Iglesia. Para entonces ya habían desaparecido Tanucci y Roda, principales inspiradores de la política eclesiástica del monarca y, por lo que respecta a Parma, su primer ministro Du Tillot, fiel seguidor de aquéllos.

La Revolución Francesa, a los ojos de los soberanos europeos, anti-monárquica y violenta, supuso un giro de 180 grados en sus planeamientos de política eclesiástica. Así Fernando de Parma volvió a admitir a los jesuitas en 1792 y el propio hijo de Carlos III, Fernando IV de Nápoles lo mismo en sus estados apenas iniciado el siglo XIX.

³⁶ Id., op. cit., edición 1954, p. 566.

³⁷ Ibid., p. 568.

³⁸ Aranjuez, 8-mayo-1787. Archivo Histórico Nacional (AHN), Est., 2850. Véase la interesante correspondencia entre Fernando de Parma y su primo Carlos IV de España, acerca de este mismo tema a lo largo de 1792, en AHN, Est., 3518.

La restitución general de la Compañía de Jesús tuvo lugar después de la caída de Napoleón, en 1814, por medio de la bula "Sollicitudo omnium ecclesiarum" (la preocupación por todas las iglesias) promulgada por un papa, Pío VII, que regresaba de su prisión de Fontainebleau, donde había permanecido desde 1808. El título del documento pontificio estaba escogido a propósito, pues en él se subrayaba que el papa había tomado la decisión de resucitar la Compañía a instancias de casi todo el orbe cristiano. Se derogaba expresamente el breve de Clemente XIV y se hacía notar la necesidad de los "valientes remeros" de la Compañía de Jesús para afrontar la tempestad que pretendía engullir la nave de la Iglesia. Este calificativo atribuido entonces a los jesuitas concuerda en alguna manera con el de D'Alembert (los fieles jenízaros del papa) y contrasta con los que le atribuía el papa Ganganelli de las que ya hemos hablado.

Según una carta de uno de los jesuitas presentes a la solemne proclamación de la bula de la restitución general de la Compañía, el 7 de agosto de 1814, octava de la fiesta de San Ignacio, el papa fue a la iglesia del Gesù y "dijo Misa en el altar de San Ignacio. Pasó después a tomar chocolate e inmediatamente hizo leer la bula en una capilla interior" de la casa, la de la Congregación de Nobles, "con asistencia de 18 cardenales, muchos obispos y prelados y de todos los jesuitas que vivimos en este colegio, y, concluida la lectura del breve, fuimos todos a besar el pie a Su Santidad."³⁹

García Villoslada nos da el detalle de que, entre los jesuitas asistentes al acto, en "dos filas, de italianos, españoles y portugueses, los más jóvenes pasaban de los sesenta años, más de quince eran octogenarios, algunos de ellos habían cumplido 86 años, y, como escribe el cardenal Pacca, se les podía aplicarse el pasaje del evangelio: "*Multitudo languentium expectantium aquae motum*".⁴⁰ "Eran la mayor parte sordos, cojos, apopléticos y apenas se mantenían en pie con el bastón, aun en presencia del papa, y mostraban en sus rostros el ansiado deseo de que se cumpliese aquel grande acto."⁴¹

Naturalmente, estos jesuitas ancianos fueron los que volvieron a coger el timón de la Compañía, pero no por muchos años. Los novicia-

³⁹ M. RUIZ JURADO, en el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, ed. CH. O' NEILL- J. M. DOMINGUEZ, Roma y Madrid, 4 vols., 2001, I, pp. 884-886.

⁴⁰ Multitud de inválidos que esperaban el movimiento del agua. Juan 5, 3s.

⁴¹ GARCÍA VILLOSLADA, op. cit., 578.

dos que volvieron a abrirse suministraron savia nueva, al principio no muy numerosa, pero que fue creciendo espectacularmente a largo del siglo XIX.

Pero será necesario volver a la bula de restauración de la Compañía y a aquella consideración de Pío VII, quien se sentía respaldado por "las instancias de casi todo el orbe cristiano". Este "casi" de los refractarios a la resurrección de los jesuitas iba a ir cobrando fuerza porque al siglo ilustrado le sucedió el laicista y anticlerical siglo XIX. Así, a pesar de que, por citar el caso de España, en 1815, los jesuitas fueron admitidos por Fernando VII, nieto de Carlos III, "amorosamente" (textual), fueron de nuevo expulsados en 1820, en 1835, en 1868 y, ya en el siglo XX, "disueltos" por la II República.

Y es que podíamos terminar con un texto de San Pablo a Timoteo, que en otros tiempos se leía en la misa de San Ignacio y que dice así: "¡Qué persecuciones padecí! Pero de todas me sacó el Señor. Y lo mismo, todo el que se proponga vivir como auténtico discípulo de Cristo padecerá persecución".⁴²

⁴² 2 Timoteo, 3, 12.

Les missions jésuites
en Chine et sur son
pourtour aux XVIIe-
XVIIIe siècles
(Las misiones jesuitas
en China y su entorno
durante los siglos XVI
al XVIII)

por Philippe Lécivain

*Conferencia pronunciada
el 4 de abril de 2006*

Forum Deusto

**Les missions jésuites en Chine et sur son pourtour
aux XVIIe-XVIII siècles**
**(Las misiones jesuitas en China y su entorno durante
los siglos XVI al XVIII)**

por Philippe Lécrivain*

Le livre de J. Gernet, paru il y a vingt-cinq ans, a été l'occasion en Occident d'un large renouvellement de l'historiographie¹. La nouveauté de cette approche est de replacer l'action jésuite dans son cadre chinois, en reconstituant les polémiques qui ont entouré, au XVII^e siècle, la prédication de la "doctrine du Maître du Ciel". On perçoit alors très nettement que la sympathie qui entoure Ricci, le champion de l'hyperr orthodoxie confucéenne, devient méfiance quand on découvre qu'un plan d'investissement spirituel sous-tend l'enseignement "moral et scientifique des barbares d'Occident". De cette prise de conscience surgit, entre les missionnaires et leurs partisans chinois, un malentendu sur la possibilité qu'il puisse exister une certaine similitude structurelle entre philosophie confucéenne et doctrine chrétienne. Le second point fort du travail de J. Gernet est de démonter les mécanismes de cette équivoque. Son exposé s'articule selon quatre grands axes: la religion, la politique, l'éthique et la métaphysique.

- Quant à la religion, l'auteur fait remarquer que si le goût des Chinois pour un syncrétisme flou, où se perpétuent des traditions populaires taoïstes et bouddhistes, les éloigne de vérités trop tranchées, il les rapproche des dévotions et pratiques catholiques, elles aussi populaires.

* Philippe Lécrivain, S.J., es Profesor de Historia del Cristianismo en las Facultades Jesuitas de París (Centre Sèvres): Es Doctor en Teología, Master en Historia y Licenciado en Sociología. Entre sus escritos más recientes referentes a la historia de la Compañía de Jesús, caben destacar: *Paris au temps d'Ignace de Loyola (1528-1535)*, *Les missions jésuites. Pour une plus grande gloire de Dieu, Forming Jesuit Culture 1573-1580, Le Parlement de Provence 1501-1790, Las Fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y Histoire du Christianisme.*

¹ J. Gernet, *Chine et christianisme, action et réaction*, Paris, 1982.

- En revanche, en politique l'incompréhension est totale. Les jésuites veulent distinguer la politique et la religion mais, en Chine, c'est impossible. D'une part, en prétendant rendre un culte au "Ciel", ils s'approprient, d'une manière sacrilège, le plus haut des privilèges impériaux; d'autre part, en s'organisant, à la base, en communautés mixtes et égalitaires, ils courent le risque d'être pris pour une secte subversive.
- L'insistance de Ricci et ses successeurs sur la morale tombent à point à la fin des Ming où s'affirme une réaction rigoriste. Cela joua un grand rôle dans leur premier succès mais ne manqua pas d'être illusoire. La pratique de l'examen et la recherche de l'ascétisme viennent en Chine du désir de se mettre en harmonie avec l'ordre immanent de la nature, et non pas de sauver son âme de la corruption. On considère d'ailleurs que l'être humain, comme l'univers dont il procède, n'est formé que d'une substance unique.
- Mais c'est au chapitre de la métaphysique que Chinois et chrétiens s'opposent le plus. En Chine, le "Ciel" n'est ni un créateur distinct de ses créatures, ni le maître d'un monde spatialement et temporellement fini, mais le principe dynamique d'un ordre universel qui s'exprime par un processus de complémentarités et de mutations, au sein d'une énergie primordiale incréée et unitaire, dans une extension et une durée indéfinies. Comment, dès lors, parler de la transcendance, de l'immortalité, de la rétribution éternelle?

Au terme, dépassant le domaine sinologique, Gernet, pose la question de l'universalité du christianisme et, plus largement, du lien entre un système philosophique et un système linguistique. A cela, il répond: "Notre raison n'est pas plus universelle que ne l'est la grammaire de nos langues." et encore: "Les missionnaires se trouvaient en présence d'une autre humanité". Sa conclusion est simple: toute inculturation du christianisme en Chine et sur son pourtour est impossible. La thèse est extrême mais, par ces excès même, elle a permis certaines recherches que je voudrais vous présenter maintenant. Réfléchissons tout d'abord au rôle joué par les sciences dans la rencontre de l'Asie et de l'Europe.

1. Mathématiciens jésuites et savants chinois

Lors de deux colloques, tenus à Paris et à Rome selon les perspectives ouvertes par J. Gernet, on a cherché à mieux comprendre "les cadres mentaux, les procédés et l'originalité de la pensée scientifique en Chi-

ne et dans les cultures sous son influence” et, en conséquence, à mieux cerner la manière dont les jésuites et les Chinois se rencontrèrent dans le champ des mathématiques et, plus largement, en géographie et en astronomie. Finalement, avec le souci de ne figer les choses ni du côté des Chinois, ni de celui des Européens, on peut se demander si la science portée à la Chine après la mort de Verbiest (1688) n’était pas déjà obsolète. Les jésuites n’ont point introduit en Chine le système copernicien, mais les Chinois pouvaient-ils ou voulaient-ils l’accueillir?

Avant de répondre à cette question, prenons la mesure de l’évolution des esprits en Occident pendant que les jésuites travaillaient en Chine. S’accomplit alors un passage entre un moment où l’homme croit vivre au centre d’un univers à la merci de forces naturelles et un autre moment où il sait désormais qu’il vit sur une planète tournant autour du soleil et qu’il doit apprendre à maîtriser. Or ce temps intermédiaire est celui où la connaissance du monde est indissociable de celle de Dieu. Tout, dès lors, est affaire de correspondances et c’est ce que l’on appelle alors la *Scientia experimentalis* ou encore la *haute-magie*.

Beaucoup, qui ne comprennent pas la distinction de Galilée entre un monde corporel et un monde psychologique, pensent que la science fondamentale est proche de la “théologie naturelle” d’où découlent, parmi d’autres disciplines, l’astrologie et la médecine. Mais Kepler ne fut-il pas astrologue et Newton alchimiste? Un tel monde peut étonner et pourtant, même si l’on doit admettre qu’il devait y avoir des degrés dans l’adhésion à cette vision, il faut bien reconnaître qu’elle était commune. Cette conception dut être celle des PP. Schall et Verbiest, mais était-elle identique à celle des Chinois, pour qui l’astronomie, c’est-à-dire l’établissement du calendrier et la prédiction des éclipses, était un vecteur de communication avec le ciel et les forces supérieures?

Au congrès de Paris, on a proposé quelques clés pour comprendre ce qui, au début du XVII^e siècle, unissait et divisait les savants chinois et européens. Les premiers, partageant avec les seconds la conviction d’une perfectibilité des systèmes prédictifs et admettant qu’il est possible de mesurer à l’aide d’instrument et de valider les calculs par une observation vérifiée, étaient donc prêts à accepter - et ils l’ont fait volontiers - les techniques instrumentales et mathématiques de l’astronomie européenne. Mais ils ne pouvaient que refuser en bloc l’habillage dogmatique des démonstrations mathématiques.

Sollicités ainsi par les Chinois et poussés par le bouleversement des imaginaires en Europe, les jésuites sont contraints de dissocier nette-

ment les vérités religieuses des modèles théoriques de l'astronomie. Mais un nouveau désaccord se produit sur les fondements de ces modèles théoriques. Les Chinois en effet ne peuvent accepter la logique formelle à laquelle se réfèrent les Européens. Celle-ci ne peut coexister avec leur vision d'un espace-temps relativisé et en constante mutation, dont certains pensent qu'il s'agit d'une "cosmologie ontologiquement indépendante des représentations de l'univers".

Il n'est pas sûr que le P. Aleni et ceux qui, après lui, critiquèrent les PP. Schall, Verbiest et leurs successeurs au Bureau impérial d'astronomie soient parvenus jusqu'aux remarques qui précèdent. Gageons seulement qu'ils avaient du mal à suivre leurs confrères dans leur dissociation de la science et de la religion, mais qu'ils se rejoignaient, pour la plupart, dans une compréhension assez rigide de la religion. Pendant longtemps Aristote l'emporta sur Descartes. Mais laissons ce débat et empruntons un autre chemin, moins marqué par les thèses de *Chine* et *Christianisme*.

2. L' «accommodation» jésuite et les querelles qui s'en suivirent

Dans cette seconde approche, mon projet est moins de répéter ce qui est connu de tous que de montrer, là encore, les déplacements de la recherche.

2.1. *Accommodation* entre inclusivisme et exclusivisme

Arrêtons-nous aux réflexions de D.E. Mangello qui nous introduisent à un va-et-vient constant entre la Chine et l'Europe².

2.1.1. UN INCLUSIVISME "MOUVANT"

On nous montre tout d'abord que la rencontre des jésuites et de la Chine est portée par ce qu'ils ont compris de la culture autochtone et par ce qu'ils ont jugé susceptible d'être intégré à leur propre système qui est loin d'être figé. Si Ricci, tirant parti du climat d'ouverture qui règne sous les Ming, pense pouvoir intégrer cela. Avec la dynastie suivante, le "confucéo-christianisme" devient plus difficile à soutenir. Un

² D.E. Mangello, *Curious Land. Jesuit Accomodation and the Origins of Sino-logy*, Stuttgart, 1985.

siècle plus tard, Bouvet prend pour modèle idéal non plus Confucius, mais Kangxi lui-même, et, comme référence textuelle, une traduction antérieure à Confucius, celle des hexagrammes du *Yi-King*, le "Livre des Mutations" attribué à l'empereur mythique Fu Xi.

L'évolution de la stratégie jésuite s'éclaire davantage si l'on rapproche les descriptions des funérailles de Verbiest et de l'église française de Pékin. Dans la première, les signes chrétiens sont totalement intégrés dans le faste des célébrations mandarinales. Là est bien dit quelque chose de la rencontre de l'Asie et de l'Europe en 1688, mais celui qui entre à Beitang vingt ans plus tard - c'est-à-dire au plus dur moment de la querelle des Rites - pénètre dans un autre "carrefour culturel". Dans ce sanctuaire à l'italienne construit par des architectes chinois, on trouve l'inscription donnée par Kangxi: "Temple du Seigneur du Ciel bâti par ordre de l'empereur", ainsi qu'une argenterie complète et de somptueux ornements offerts par le roi Louis XIV.

Nous sommes bien en présence d'une rencontre de l'Asie et de l'Europe mais la collaboration du roi de France et de l'empereur de Chine est sans doute meilleure dans le culturel que dans le cultuel. D'autant qu'un observatoire, une bibliothèque et un hall d'exposition jouxtent l'église.

2.1.2. LA DIFFICILE "FONDATION" D'UNE STRATÉGIE

Dans une seconde approche, Mangello rappelle l'apport essentiel des jésuites à la "proto-sinologie": la traduction latine de trois des quatre Classiques confucéens (*Ta-hüsch, Chung-ying, Lum-yü*). Remarquons que ce sont ces oeuvres qui ont modelé l'esprit et la langue des missionnaires et qui leur ont permis de communiquer avec les convertis. Comment dès lors ne pas regretter que les controverses se soient alors focalisées sur *Les nouveaux mémoires* du P. Lecomte, un ouvrage populaire par le ton et le contenu mais sans grande expérience directe de la tradition chinoise ni du programme d'accommodation jésuite.

Quoi qu'il en soit, ce livre a contribué à transmettre à l'Europe la compréhension "théologique" que certains jésuites avaient de la Chine. Il s'agissait de réconcilier le passé mythique chinois avec la chronologie biblique et de démontrer la possibilité d'une clé universelle du langage. Dans ces débats, les "figuristes" n'hésitèrent pas, pour prouver l'existence d'une Révélation antique, à recourir aux Classiques, voire au *Livre des Mutations*, afin d'y découvrir les moindres signes annonciateurs du christianisme. Mais en Europe, et en France tout particulière-

ment, la Compagnie de Jésus vit alors des heures difficiles: on lui reproche son laxisme en matière de foi et de morale.

Le 8 mai 1700, la Sorbonne censure six propositions des livres jésuites: 1. La Chine a conservé pendant plus de deux mille ans avant la naissance de Jésus-Christ la connaissance du vrai Dieu; 2. elle a eu l'honneur de lui sacrifier dans le plus ancien temple de l'univers; 3. elle l'a honoré d'une manière qui peut servir d'exemple même aux chrétiens; 4. elle a pratiqué une morale aussi pure que la religion; 5. elle a eu la foi, l'humilité, le culte intérieur et extérieur, le sacerdoce, les sacrifices, l'esprit de Dieu et la plus pure charité qui est le caractère et la perfection de la véritable religion; 6. de toutes les nations du monde, la Chine a été la plus constamment favorisée des grâces de Dieu.

Ces six propositions correspondent-elles à ce que pensaient les jésuites de Chine? En partie seulement: mais il est vrai qu'on les trouve dans les ouvrages incriminés. Les jésuites répliquèrent et on leur répliqua, mais leurs "thèses" vont à l'encontre de celles de Bossuet qui range alors parmi les idolâtres tous les peuples du monde qui ne sont pas chrétiens, à l'exception du seul peuple juif. Il s'ensuivit un grand tapage que l'on peut aujourd'hui cependant relativiser.

2.2. De la «Querelle» européenne à la conversion des Chinois

Les travaux récents nous permettent un double déplacement dont le second est plus important que le premier.

2.2.1. DES DÉBATS QUI DEMANDENT D'ÊTRE NUANCÉS

Rites civils ou pratiques superstitieuses? Gernet se demande si, en débattant de telle manière, les occidentaux ne se sont pas fixés sur un point qui n'a de sens qu'à l'intérieur de leurs cadres mentaux. Cette remarque abrupte souligne au moins que la querelle des Rites fut d'abord missiologique et donc essentiellement européenne.

Les publications récentes confirment cette impression en demeurant habitées par une seule question: Ricci a-t-il eu tort ou raison? Mais cette interrogation peut être formulée d'une manière plus générale: le christianisme pouvait-il s'abstraire de son support européen pour s'adapter, sans perdre son identité, à d'autres modes de pensée, à d'autres normes et rites? Quoi qu'il en soit de sa formulation, un tel questionnement ne peut conduire qu'à centrer toute la réflexion sur les straté-

gies des missionnaires jésuites, mendiants et français. C'est ce que font un J.-S. Commins³ et un A. Forest⁴.

Les travaux du premier sont plus novateurs. Ils montrent bien que les frères franciscains et dominicains, loin d'être d'affreux ignorants, pratiquaient suffisamment la langue, la philosophie et les coutumes chinoises pour "savoir le danger latent du système jésuite: créer une Église nationale régie par des règles propres, en marge de l'Église universelle". Plus classiques sont ceux du second qui rappelle le principe fondamental des Français qui est d'évangéliser en Asie comme en Europe puisque, ici comme là-bas, ce sont "les mêmes peuples à instruire, les mêmes erreurs à combattre et le même évangile à prêcher". A l'opposé des jésuites, pour les prêtres des Missions étrangères, il ne saurait donc y avoir qu'une seule approche des peuples, celle de la "foi" et de la "sainteté".

Aujourd'hui d'autres auteurs, s'attachant au moment de la Querelle elle-même, analysent à frais nouveaux les rôles joués par les vicaires apostoliques Maigrot et de Lionne et ceux tenus par les deux légats pontificaux Tournon et Mezzabarba. Si ce n'est certes pas pour les sauver, c'est du moins pour montrer qu'ils ne sont pas aussi abominables que certains veulent le dire. Mais, sentant l'insuffisance de ces propos généreux, un J.D. Spence invite à reconsidérer la querelle des Rites d'après les archives chinoises. Il souhaite s'interroger non seulement sur la manière dont Kangxi a réglé cette affaire, sur ses intermédiaires et sur son *intelligence system*, mais encore sur le rôle joué en Europe par les Chinois qui y sont en nombre non négligeable et qui y furent consultés. Mais c'est dans une autre direction que nous entraîne E. Zürcher.

2.2.2. L'ACCOMMODATION JÉSUITE ET "L'IMPÉRATIF CULTUREL CHINOIS"

Selon le sinologue de Leyden, il convient de considérer la position du christianisme en Chine à la manière des autres "religions sinisées marginales d'origine étrangère" appelées à s'adapter elles-mêmes à "l'idéologie centrale" qu'est le confucianisme. Et il ajoute que la meilleure manière de mettre en oeuvre une telle approche est de s'intéresser aux écrits des convertis chinois qui, à de rares exceptions près, appartiennent à la frange inférieure des lettrés.

³ J. S. Commins, *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion in the East*. Londres, 1986.

⁴ A. Forest, *Les missionnaires français au Siam et au Tonkin, XVII^e - XVIII^e siècles, analyse comparée d'un relatif succès et d'un total échec*. Paris. 1998.

Suivant cette voie, N. Standaert a tout spécialement étudié le cas de Yang Tin Gyun, l'un des disciples de Ricci⁵. Après son baptême, celui-ci a gardé une triple appartenance: confucéenne, bouddhiste et chrétienne. Son attachement à la première et à la troisième ressort non seulement de relations formelles, mais d'une option professionnelle. Dans la ligne du *Daotong* confucéen (transmission de la voie), il cherche tout ce qui peut accroître son efficacité de magistrat et satisfaire sa curiosité pour les sciences: or le bouddhisme lui paraît prédisposer à une évasion dans la spéculation. Toutefois vis-à-vis du christianisme, il se réserve un droit de réinterprétation à partir de sa philosophie confucéenne, qu'il tient pour une sorte de religion naturelle: c'est sur elle, comme sur une plate-forme, qu'il se placera pour choisir ce sur quoi il mettra l'accent. Au terme dans ses écrits, on découvre des traits chrétiens (un "Dieu" proche, une morale d'action) et d'autres confucéens (vénération du "Ciel", piété filiale). Mais il y aussi des silences.

E. Zürcher parvient à des conclusions analogues dans son analyse du *Livre d'admonition* du converti Han Li (1641). Cet ouvrage, qui adopte la forme des "contrats" de contrôle et d'endoctrinement des communautés rurales, se présente comme un développement des *Six injonctions* impériales, récitées et expliquées périodiquement dans toutes les localités de l'Empire depuis la fondation des Ming. Mais, à la faveur de l'assimilation entre les traditions confucéennes et la "doctrine du Seigneur du Ciel", des éléments chrétiens se sont glissés dans ce texte. Cependant, si une allusion est faite à un dieu créateur du monde, création réelle et non magique comme celle des univers innombrables projetés dans l'espace par le Bouddha, on ne trouve rien concernant le Christ, sa vie, sa passion et sa résurrection.

S'il en est de même dans la quasi-totalité des écrits des convertis, ne faut-il pas voir là des limites que les Chinois ne pouvaient franchir, et n'est-on pas en droit de traiter du "monothéisme confucianiste" comme d'un phénomène *sui generis*, d'une foi catholique recontextualisée? Ce sont ces points qui, plus tard, firent question dans la querelle des Rites: terminologies théologiques, adoption des valeurs confucéennes et, par-dessus tout, la considération du confucianisme comme une doctrine séculière "incomplète".

⁵ N. Standaert, *Yang Tin Gyun, Confucius and Christian in late Ming China*, Leyden, 1988.

3. Une implantation très différenciée du christianisme

Ce troisième point de mon approche me conduit à quitter les sommets pour descendre au cœur des communautés chrétiennes. Ici encore nous devons considérer les déplacements récents de l'historiographie.

3.1. *Echecs et succès de l'évangélisation sur le pourtour chinois*

Bien que les pays, que l'on nomme aujourd'hui Thaïlande et Viêt-Nam, soient alors confiés, dans leur plus grande partie, aux missionnaires français, il serait faux d'en déduire que nous sommes en présence d'une politique unique.

3.1.1. LA DIFFICILE IMPLANTATION DU CHRISTIANISME AU SIAM

Peu après son arrivée, Mgr. Laneau apprend le thaï, s'initie au bouddhisme et se lance dans l'évangélisation des Thaïs et des Khmers dont on lui a dit l'inconstance. Ses échecs répétés le font s'interroger sur le bien-fondé de la méthode jésuite, mais Paris et Rome coupent court à toute tentative d'accommodation. Pour palier ses difficultés, le vicaire apostolique espère en la conversion de Phrah Narai. Mais en vain car, sur ce roi, l'influence des mandarins "traditionalistes" est plus forte que celle de la France. Finalement les missionnaires se consacrèrent aux communautés vietnamiennes transplantées.

Mgr. Laneau, quand il réfutait le bouddhisme theravada, avait compris que les Thaïs en étaient fortement imprégnés mais, sans doute, n'avait-il pas perçu que celui-ci présente aussi un salut individuel.

Quand les missionnaires pourchassent les "superstitions" paysannes, le bouddhisme, lui, n'abolit ni les techniques magiques en vue de la fertilité, ni la perception cyclique du temps qui la garantit. Il n'abolit pas non plus la multiplicité des divinités soumises cependant, en tant qu'"existences" au déroulement du *karma* et à la loi du *dharma*. Dans ce contexte, présenter Dieu comme un "tre" assujetti à rien dut surprendre, tout comme les exigences du clergé catholique, comparées à la souplesse du clergé bouddhique dont les membres ne sont pas permanents et les interventions fort discrètes dans la vie quotidienne.

3.1.2. DES SUCCÈS RELATIFS AU VIËT-NAM

Parler d'un tel sujet est difficile. Comment trouver un chemin entre les célèbres travaux du P. Do Quang Chinh sur Alexandre de Rhodes qui

a marqué le temps des origines et ceux, plus récents, sur Mgr Pigneau de Béhaine, de la fin du XVIII^e siècle?

Tentons de naviguer entre les deux moments, c'est-à-dire au moment où le Viêt-Nam est tenté de se refermer sur lui-même sans y parvenir cependant du fait de l'opposition des Trinh et des Nguyễn qui perçoivent les missionnaires comme des alliés possibles. Après sa victoire sur le Nord, le Sud opposa aux déchirements sociaux et à la confrontation avec l'occident sa conception d'une "Chine idéale" Dans cet attentisme les Nguyễn sont soutenus par la classe des *Van Thôn*, les lettrés et les mandarins qui refusent tout changement. Mais, finalement, le "confucianisme d'État", devenu autoritaire, explosa sous les coups des Tày Sơn.

Dans cette tourmente, si les "communes" demeurent vivantes au sein des communautés paysannes, 30% de la population en sont exclus: les "errants" (zân lưu vông). En offrant une perspective à long terme, faite de non-violence, de sollicitude concrète, de rétribution immédiate ou future, les missionnaires présentent un système cohérent qui s'inspire de la "Maison de Dieu" de Rhodes, tout en empruntant de nombreux éléments à la société vietnamienne. Au XVIII^e siècle, le christianisme connaît un essor rapide dans les régions les plus pauvres de la campagne et dans les villes les moins encadrées. Et c'est bien ce que l'on voit mis en oeuvre dans les lettres des missionnaires.

Mais ceux-ci avaient-ils perçu que le bouddhisme pratiqué au Viêt-Nam n'était pas celui du Siam, mais le bouddhisme mahayana, comme en Corée, au Japon et en Chine?

3.2. *L'implantation des communautés en Chine*

Si l'approche de J.P. Delteil demeure très classique⁶, celle, développée précédemment par E. Zürcher au Collège de France, renouvelle davantage la question⁷

3.2.1. UNE ANALYSE SUGGESTIVE MAIS INSUFFISANTE

Pourquoi le christianisme a-t-il échoué au XVII^e siècle là où le bouddhisme a réussi aux IV^e - VI^e siècles? Telle est la question de Zürcher.

⁶ J. P. Delteil, *Le Mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine*. Paris, 1994.

⁷ E. Zürcher, «Bouddhisme et christianisme» dans *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*. Paris, 1990.

Après avoir passé en revue les explications classiques: la xénophobie des mandarins, la jalousie des bonzes, le sinocentrisme culturel, des modes de pensée contradictoires, le sinologue propose une autre interprétation en poussant la comparaison entre le bouddhisme et le christianisme.

A l'infiltration spontanée par contact du premier, il oppose l'introduction du second délibérée du dehors; aux moines sans formation particulière vivant en communautés importantes, des missionnaires soigneusement entraînés mais peu nombreux dans des résidences isolées; aux fidèles laïcs indépendants et extérieurs au monastère, des chrétiens soumis au contrôle des missionnaires; à une expansion polycentrée, une uniformité imposée; enfin au rôle défini et homogène de l'expert bouddhiste, la double fonction du missionnaire qui est lettré et religieux.

De ce jeu complexe d'oppositions, dont il n'oublie pas les limites, Zürcher conclut que le bouddhisme a tiré sa force de son défaut de coordination, alors que la faiblesse du christianisme ont été son dirigisme, sa rigueur dogmatique post-tridentine, à peine adoucie par la politique d'accommodation des jésuites. Cette thèse stimulante montre bien la lente progression du bouddhisme, à partir de monastères (*sangha*) vivant de mendicité sur un territoire déterminé (*sana*) et se démultipliant jusqu'à couvrir la Chine entière. Le contraste avec l'expédition chrétienne du XVII^e siècle est frappant, mais la "manière de procéder" de la Compagnie n'est-elle pas caricaturée?

3.2.2. UNE AUTRE "MANIÈRE", PLUS JÉSUIE ET PLUS CHINOISE

Prolongeant les réflexions d'E. Zürcher, N. Standaert demande tout d'abord que l'on s'entende sur ce que l'on appelle une «communauté». S'agit-il d'un noyau fixe de chrétiens autour d'un missionnaire résident ou visitant, ou s'agit-il d'un ensemble qui se déplace en même temps que le lettré converti qui l'anime?

Remarquons tout d'abord que les jésuites s'implantent délibérément à la ville plutôt qu'à la campagne et, dans la cité, ils préfèrent le centre aux faubourgs pour pouvoir, disent-ils, rencontrer ceux «avec qui ils ont accoutumée de vivre». Secondement, à l'échelle de la Chine, ils choisissent de s'installer dans les «centres» où se trouvent plus nombreux lettrés et magistrats, c'est-à-dire selon l'ordre décroissant: la métropole, la province, la préfecture, la sous-préfecture et le district. Ce faisant, ils espèrent exercer au mieux leur influence en respectant leurs *Constitutions* qui rappellent l'exigence du "bien le plus universel" (n. 622).

Mais un troisième critère préside à leur discernement: l'importance qu'ils attachent au *guanxi*, c'est-à-dire au réseau relationnel. Ce concept est fondamental pour comprendre la structure sociale chinoise. Appliqué aux implantations missionnaires, le *guanxi* peut donner trois cas de figure. On veut atteindre un lieu et, pour ce faire, on recherche un *guanxi*. Mais ce peut être aussi l'inverse et c'est alors le *guanxi* qui prend les devants. Le troisième scénario est un prolongement du deuxième: un croyant chinois s'établit en un nouveau lieu, étend ses relations et appelle un missionnaire. Et il recommence quand il change de poste.

Une confirmation de cette thèse a été récemment donnée par une étude faite sur les implantations de la Compagnie dans le Fujian. On y voit tout d'abord la manière dont les jésuites ont rayonné, à partir d'un centre principal (Hangzhou), vers des villes périphériques. On découvre ensuite que ces implantations n'ont ou se font que grâce à l'action concertée des missionnaires européens et des convertis chinois. Mais de ceci devons-nous déduire une rencontre uniforme des jésuites et de la culture chinoise? Si nous savons que Ricci participait souvent à des académies semblables à celle de Xi'an étudiée par Zürcher, nous savons aussi qu'au XVIII^e siècle, dans la vallée du Han, on s'intéressait tellement aux miracles du P. Faber pour éloigner tigres et sauterelles qu'on en fit après sa mort une divinité du sol.

Pour conclure, sous le mode d'une inclusion, revenons à J. Gernet...

Par son étendue, la diversité de ses régions et de ses langues; les influences qu'elle a exercées et celles qu'elle a reçues de toute l'Asie, la Chine ne peut guère être comparée qu'à l'Europe.

Peut-être ou peut-être pas... Quoi qu'il en soit, nous n'en sommes en Occident qu'au commencement d'une nouvelle écriture des relations de la Chine et de son pourtour avec le christianisme. Nous parlons de "contact culturel", de "religion marginale" ou de "projet de civilisation"... Il y a sans doute du vrai en chacune de ces affirmations, mais aucune n'est pleinement convaincante. Faut-il alors s'aventurer sur d'autres chemins et considérer que la Chine et le christianisme ne peuvent être abordés que sous le signe de l'altérité? C'est la voie qui me semble la meilleure car c'est la seule qui, aujourd'hui, interdit la réduction de l'autre au même.

Contribution française
à la renaissance de la
Compagnie au XXe
siècle (Contribución
francesa al
renacimiento de la
Compañía en el
siglo XX)

por Jean Lacouture

*Conferencia pronunciada
el 25 de abril de 2006*

Forum Deusto

Contribución francesa à la renaissance de la Compagnie au XXe siècle (Contribución francesa al renacimiento de la Compañía en el siglo XX)

por Jean Lacouture*

Monsieur le Président, Mesdames, Messieurs, je regrette de devoir m'exprimer en ma langue natale, il y a 50 ans que je rêve de parler la langue espagnole mais que je ne le fais pas, mais, je regrette beaucoup, je vais donc devoir m'exprimer en Français. Je sais qu'il faut beaucoup d'audace pour venir parler de la Société de Jésus sur les terres mêmes où sont nés ses inventeurs, et de donner plus ou moins en exemple quelques jésuites français, beaucoup plus récents, dans ce site si riche en spiritualité, en tragédie créatrice, en courage et en foi.

Ce ne sont pas les 9 années que j'ai passées dans un collège des Pères jésuites de Bordeaux, sous la conduite d'un éminent religieux basque dont je reparlerai et qui sera l'un des héros de mon exposé, qui me donnent beaucoup d'autorité pour parler; j'ose pourtant le faire grâce à votre encouragement.

Le thème que j'ai choisi, la contribution française à la Renaissance de la société de Jésus au XX^e siècle implique que je croie à une sorte

* Nacido en 1921 en Burdeos, Jean Lacouture estudió letras y ciencias políticas antes de incorporarse en 1945 al ejército, donde se inició en el periodismo. Después de vivir una temporada en Marruecos, empezó a colaborar en *Combat* y en *Le Monde*, y luego se convirtió en el corresponsal de *France-Soir* en Egipto de 1953 a 1957. En el período comprendido entre 1957 y 1966 volvió a *Le Monde*, y luego se dedicó a militar contra la colonización de Vietnam, sobre todo a partir de su estancia en los Estados Unidos y, en concreto, en Harvard. Tras escribir una obra sobre De Gaulle (1965), comienza una segunda carrera, la de biógrafo, que ha continuado hasta hoy en día con un éxito sin precedentes. Sus obras sobre Malraux, Mauriac, Ho Chi Minh, Mendès France y sobre todo De Gaulle, no necesitan presentación, ni siquiera para el lector hispánico y también ha escrito sendos libros sobre la Compañía de Jesús. Además, colabora habitualmente en revistas francesas.

d'éclipse de la Compagnie après sa proscription, sous la pression des souverains catholiques, à la fin du XVIII^e siècle et même encore longtemps après sa résurrection grâce au Pape Pie VII au siècle suivant.

Je crois, peut-être avec impertinence, que jusqu'à la fin du XIX^e siècle, au temps de Pie IX et du syllabus, la société ne fut pas tout à fait digne de ses grands ancêtres, des missionnaires du Japon et de la Chine et du Paraguay, que c'est grâce à quelques prêtres éminents du XX^e siècle, du Père Karl Rahner, Pierre Charles et Pedro Arrupe, dont je n'ai pu à faire l'éloge ici, qu'elle a retrouvé son rayonnement. Je voudrais m'arrêter aux cas de quelques français que je connais un peu mieux que d'autres et qui ont pris leur part dans cette Renaissance et d'abord le plus célèbre d'entre eux, *Pierre Teilhard de Chardin*, exemplaire à la fois par la lumière qu'il apporta les polémiques qu'il souleva et en contraintes sinon la répression qu'il subit. Pour grandiose que soit sa tentative de faire converger la vérité révélée et les sciences de la nature, *Le Phénomène Humain* qu'on peut considérer comme son chef d'œuvre, son livre clé, ne serait peut-être pas devenu l'un des ouvrages de référence du milieu du XX^e siècle si sa publication n'était apparue comme une revanche, une victoire de l'esprit de recherche sur l'Inquisition sous ses formes diverses, et de la liberté sur le dogmatisme. Victoire posthume, après 15 ans de proscription, l'œuvre ne put naître que huit mois après la mort de l'auteur, donnant lieu encore à diverses fulminations du Saint Office Romain. Gloire douloureuse donc, qui éveille une profonde nostalgie. Que fut devenue en effet ce questionnement gigantesque, passé au feu d'une critique scientifique, philosophique et théologique et donnant à l'auteur, s'il avait été encore vivant, l'occasion d'injustements salutaires et enrichissants.

Pierre Teilhard de Chardin est né en 1880. Jésuite à 20 ans, tenu à 40 ans pour un des premiers paléontologues et géologues de son temps, élu à l'Académie des Sciences de France en 1950, mourut le 10 avril 1955 à New York où son ordre l'avait sinon exilé, au moins éloigné. 30 ans plus tôt déjà, pressé par la curie romaine, la hiérarchie jésuite lui avait enjoint l'ordre de ne plus rien publier qui ne fut strictement circonscrit à la recherche scientifique et de regagner la Chine où dans la région de Chou Kou Tien allait être découvert le crâne du fameux sinanthrope; la décision romaine fut vécue par lui-même comme une «agonie», peut-être moins du fait du silence imposé à son génie que de la manifestation d'imbécillité donnée par l'Eglise de ce temps-là. En 1948, encouragé par ses amis jésuites, *Teilhard* tenta d'aller plaider sa cause à Rome, et il en revint brisé, l'interdiction de publier se doublant de celle d'accepter une chaire au collège de France si prestigieuse chez nous. Son ami, *Paul Rivét*,

directeur du musée de l'Homme et socialiste très militant, le pressa alors de rompre avec son ordre et avec Rome. Il refusa, tenant un tel geste pour une manière de suicide ou de trahison. Il fut pressé alors de toutes parts de passer outre. Son ami *Emmanuel Mounier*, le philosophe, créateur de la revue *Esprit*, un autre ami comme *Paul Flamand*, le directeur des Éditions du Seuil, que j'allais, personnellement, rejoindre, quelques années plus tard, ont fait pression sur lui pour mettre Rome devant le fait accompli. Il refusa. Mais ce grand jésuite avait l'art de laisser circuler des photocopiés de ses travaux que les étudiants, pas seulement les catholiques s'arrachaient, ce qui lui a donné une sorte de gloire réprimée, comme celle des écrivains vivants sous la règle communiste à la même époque.

En tout cas, il avait donné l'autorisation à son exécutrice testamentaire, mademoiselle *Mortier*, de publier ses œuvres après sa mort, quoi qu'il arrive. D'où la caractérisation complexe, tragique et dramatique de la vie de ce grand savant brillonné par l'institution ecclésiastique tant qu'il le vécut.

A une certaine époque, quelque temps avant sa mort, le directeur des Éditions du Seuil, dont je parlais tout à l'heure, *Paul Flamand*, catholique pratiquant mais qui brûlait d'envie de publier ce livre, *Le Phénomène Humain*, reçut un jour la visite dans son bureau du Seuil, de deux pères jésuites qui lui ont dit: «*Paul Flamand*, vous êtes un bon catholique, vous savez qu'il ne faut pas publier *Teilhard*». Réplique de *Paul Flamand*: «Je n'ai pas fait le vœu d'obéissance. Je vais publier le livre.». Les deux pères se retirèrent et soudain, l'un d'eux, avant que la porte ne fut tout à fait refermée, se retourna vers *Paul Flamand* et lui dit: «Vous avez raison, c'est un très grand livre». *Flamand*, racontant l'histoire, démentait que le second des deux pères jésuite fut le père *Danielou*, mais personnellement, je continue à le croire. En tout cas, *Le Phénomène Humain*, parut en décembre 1955, quelques mois donc après la mort de *Teilhard de Chardin*, et ce fut un immense succès. Un certain nombre d'entre vous l'ont probablement lu. Moi je ne suis pas sûr d'être arrivé jusqu'au bout. C'est un livre grandiose mais qui demande des connaissances scientifiques qui ne sont hélas pas les miennes.

50.000 exemplaires vendus en 6 mois: voilà qui donne une haute idée de la curiosité intellectuelle et spirituelle des femmes et des hommes de notre temps. A l'intérieur de la Compagnie de Jésus, il fut reconnu finalement comme une grandiose tentative pour réconcilier le monde de la Science et celui de la foi.

Le Concile de Vatican II, ne rendit pas ce revirement tout à fait officiel mais enfin, il n'est guère d'année passée depuis la mort de *Teilhard*

qui n'ait réconcilié une grande part du public catholique avec sa tentative et qui était tout de même, quand on y repense, d'un audace extrême. Il s'agit là de proclamer que Dieu est en devenir, dans l'évolution. Teilhard ne se rallie pas à Darwin, non, mais à Lamarck. Celui qu'on peut considérer comme un des grands théologiens chrétiens du XX^e siècle, *Hans Kung*, considère que c'est un apport décisif de notre époque dans la présentation de ce Dieu qui n'en finit pas de naître et qui trouve là une présence, une richesse et une éloquence toute particulière.

Il faut rappeler que Teilhard a été non seulement l'auteur du Phénomène Humain, mais de quelques autres ouvrages très beaux; il était un de ces personnages qu'on appelle aujourd'hui charismatiques; quand il arrivait quelque part, il se passait quelque chose, il était plus ou moins considéré comme un prophète, aussi une chose assez curieuse: c'est que cet homme, un des prophètes du XX^e siècle, était par sa mère, l'arrière petit neveu de Voltaire; que, né à Clermont-Ferrand, il était un compatriote très proche de Pascal, une partie de sa famille habitant une maison où avait vécu Pascal; pour un père jésuite, être lié à la fois Voltaire et Pascal, n'est pas banal le fait est qu'il aura été, en tout cas, un des inventeurs chrétiens du XX^e siècle.

Est-ce qu'il se prenait, vraiment pour un prophète? On trouve dans sa correspondance un surprenant parallèle entre le rôle qu'il se reconnaît et celui de Jean-Baptiste. Il se trouve que son directeur spirituel, le père *Douince*, qui savait de quoi il parlait et comment parlait son illustre dirigé lui a consacré un excellent livre, *Un Prophète en procès*.

On lit en tous cas dans le *Phénomène Humain*: «Rien ne ressemble autant que l'épopée humaine à un chemin de croix». Ce personnage à la fois solaire et tragique a beaucoup fait pour rendre à l'ordre des Jésuites le prestige que lui avait conféré ses fondateurs.

Parmi ceux qui ont, venant du nord des Pyrénées, contribué à la restauration, à la grandeur, à la richesse spirituelle et morale de l'Ordre au XX^e siècle, il y a un groupe d'hommes qu'on a appelé les jésuites de Fourrières, autour de Lyon. Pendant la guerre, à une époque où tout le monde en France ne se conduisait pas très bien par rapport à l'occupant, ces hommes ont ouvert la voie. Et parmi ceux-là, le plus prestigieux est *Henri de Lubac*, devenu cardinal. Ce qui est un peu déconcertant, si l'on pense que le père fondateur, Iñigo de Loyola, avait interdit à ses compagnons d'accepter toute honneur de caractère religieux et encore plus politique, en dehors de celui de confesseur des rois. Mais bientôt le Cardinal Bellarmin ouvrait la voie et depuis, un certain nom-

bre de jésuites ont accepté de Rome de devenir cardinal cardinaux. En tout cas l'homme donc je vais vous parler n'est jamais devenu cardinal, mais il impose le respect.

Entre bon nombre de jésuites éminents, qui entre 1940 et 1943 surent, au péril de leur vie, et que le soit l'attitude de Rome, combattre le nazisme assassin, fondamentalement anti-évangélique, je voudrais évoquer *Gaston Fessard*, qui, parmi ses compagnons de Fourrières fut vraiment à l'avant-garde, dès que surgit le phénomène du nazisme.

Dès 1935 Fessard publiait un livre auquel il donna un titre qui en disait long, *L'Épreuve de force*, où il dénonçait le totalitarisme nazi, devenant selon son ami *Raymond Aaron*, grand philosophe d'origine juive, le directeur de conscience des Français. Il avait, dans la grande revue jésuite *Etudes*, à la fin de 1939, alors que tant d'autres, flottaient, indécis, publié un article intitulé: *Pourquoi nous combattons?* qui était un concentré de ses réquisitoires contre le III^e Reich. Certains de ceux qui avaient plus ou moins perçu et dénoncé la perversité et les crimes du nazisme et déjà la grande persécution anti-sémite marquèrent ensuite un long temps d'arrêt, comme assommés par le cataclysme subi par la France en 1940. Pas *Gaston Fessard*. Sa première intervention publique, le sermon, devenu fut fameux, qu'il prononça à Saint-Louis de Vichy, le 15 décembre 1940. C'est un long cri de douleur, une dénonciation du racisme, un appel à la résistance; dans le Vichy béat des amiraux sans flotte et des généraux vaincus mais contents était une grande audace.

Si *Gaston Fessard* se retrouva à Lyon et à Fourrières, plus précisément en zone non-occupée, c'est parce que ses supérieurs le savaient visé très particulièrement par les nazis; ses ouvrages d'avant-guerre: *Pax Nostra* et *Épreuve de Force*, sont inscrits sur la liste Otto des ouvrages proscrits par l'occupant national-socialiste. Ce qui n'empêchera pas Fessard de faire plusieurs séjours à Paris, à partir de la fin de 1941, à l'époque précisément où le dissident spirituel était devenu un résistant, avant même que *Témoignage chrétien* créé par le révérend Père Chaillet un peu plus tard, associé au mouvement Combat d'*Henri Frenay* et d'*Albert Camus*, n'affirmait très publiquement la dimension chrétienne de la Résistance, déjà manifesté par des personnages comme *Edmond Michelet* ou *François Dementhon*, par exemple, qui devait devenir plus tard, ministre, du général De Gaulle ou d'autres jésuites comme le Père *Riquet*.

C'est par une autre voie, en effet, que le révérend Père Fessard avait été amené à tirer la première salve. En 1941, des étudiants catho-

liques de Lyon eurent l'idée d'une publication militante d'inspiration chrétienne contre l'occupant; ils firent appel au Père *Varillon* et *Daniellou* qui choisirent comme chef de file de la publication à venir, le Père *Fessard* dont il, dont le prestige sur ce plan était déjà incomparable. *Fessard* s'enflamma, non sans faire appel lui-même à son ami courageux et combatif, le révérend père *Chaillet*, qui savait-il, préparait quelque chose. Et c'est ainsi qu'est né le premier *Cahier du Témoignage chrétien*, publié sous le titre «France, prends garde à perdre ton âme». *Gaston Fessard* y dénonce le caractère foncièrement anti-chrétien de l'idéologie des nazis, et le fait que la collaboration était la reconnaissance par le régime Pétain de l'ordre national-socialiste inventé par Hitler.

Avant de conclure par la formule qui donne son titre à ce réquisitoire, le père *Fessard* se donna les gants de citer Pie XI, qui avait naguère exhorté les chrétiens à ne pas, pour se sauver, pactiser avec les ennemis de Jésus, car la charité sans la justice est une faiblesse indigne du chrétien. Quand le *Cahiers du témoignage chrétien* paraît, diffusé d'abord à Lyon, en novembre 41, puis après par des militants très souvent laïques, quelquefois sans rapport avec le christianisme *Gaston Fessard* s'était déjà installé à Paris, bravant l'occupant dans l'une des "jésuitières" les mieux repérées de la capitale. C'est là qu'il prend connaissance d'une brochure, rédigée et publiée à la fin de 1941 par un certain abbé qui écrivait: «Je me soumetts sans résistance à cette autorité occupante car celui qui refuse l'obéissance à l'autorité légitime (sic), refuse d'obéir à Dieu lui-même et mérite châtement». Indigné, *Fessard* court chez le cardinal *Suhard* qui lui avoue son trouble: «En se dressant contre l'occupant, ne risque-t-il pas de favoriser le bolchevisme?». «Oui, peut-être», répond *Fessard*, mais il faut d'abord combattre le nazisme, qui est là! Le cardinal *Suhard*, a cette phrase: «Croyez-vous qu'il nous menace?»

Le père *Fessard* ne resta pas très longtemps, il prit congé le plus poliment du monde de ce cardinal et repartit à la rédaction de son prochain article pour *Témoignages chrétiens*.

Et en accord et en collaboration avec son maître, *Jules Le Breton*, directeur des *Etudes*, *Gaston Fessard* écrit alors, un grand article de 100 pages, *la Conscience catholique devant la défaite et la révolution*, plus connu sous un titre devenu fameux et un peu oublié aujourd'hui: «Le prince esclave», qui fut remis au cardinal *Suhard* à la fin d'août 1942, accompagné d'un tract de *Pierre Le Breton*, dénonçant une vassalité spirituelle mettant en danger la foi chrétienne. *Le Prince esclave* est un de ces textes majeurs par lesquels quelques Français ont exprimé un refus,

longtemps minoritaire, de toutes formes de collaboration directe ou indirecte avu l'occupant.

Ce n'est certes pas un appel aux armes, c'est un texte très «jésuite» en ce qu'il tient compte des données des faits non dans rappeler les principes intangibles. Il admet par exemple que l'on puisse devant le maître injuste, dire oui de la tête en résistant de tous ses membres. Mais *Fessard* est inflexible sur cette notion que le chrétien ne saurait être tenu à la discipline que si l'ordre donné est conforme à sa conscience. S'il est légitime d'obéir au Prince, il ne l'est pas de se soumettre à l'esclavage, ni à un Prince devenu esclave. *Fessard* était un bon dialecticien, un bon lecteur de *Hegel*, comme son ami *Raymond Aron* d'ailleurs.

Dans une conférence célèbre consacrée par ce philosophe aux jésuites de Fourrières et prononcée à Rome en 1983, le célèbre auteur de *L'opium des intellectuels*, racontait qu'à Londres où il avait rejoint De Gaulle, il avait reçu un texte anonyme, apporté par un ami, appelant à la résistance. Sa réaction avait été «Il n'y a qu'un Français capable d'écrire un texte de cette qualité dialectique, c'est le père *Fessard*! (il devait penser "à part moi!")» c'en tout cas un assez beau salut d'un grand pelasien agnostique à *Gaston Fessard*, père jésuite.

Le manifeste du *Prince esclave* ne sera publié dans *Études* qu'en 1945. Il restera longtemps moins connu que beaucoup d'autres textes de *Témoignage chrétien* du père *Chaillet* par exemple plus militant que n'était, à sa manière, le père *Fessard*. Mais c'est un moment essentiel de la restauration morale du catholicisme français et ce qui était déjà fait en tout cas, de la compagnie de Jésus.

Les plus remarquables peut-être des cahiers publiés en février, mars et avril 1942, sont intitulés *Les racistes peints par eux-mêmes*. On y trouve des textes effarants et judicieusement commentés. Des descriptions par le théoricien nazi, *Alfred Rozenberg*, du Dieu de la Bible, décrit comme un vieux juif du ghetto, de Hitler comme l'être chimiquement pur de toute infection chrétienne, du Christ comme un sur-homme, un héros combattant à la tête des disciples dont le symbole triomphant est la croix gammée, et le royaume de Dieu comme une rêverie juive. Un florilège de crétinisme.

Les Cahiers des témoignages chrétiens, ne se contentèrent pas de démasquer ce que *Péguy* appelait l'imbécillité de l'anti-sémitisme, ils dénonçaient constamment le caractère très précisément anti-chrétien et juridique des lois anti-juives de Vichy.

La troisième contribution décisive à la renaissance jésuite au XX^e siècle me paraît être, l'assainissement des rapports entre le Christianisme et le Judaïsme. En cette entreprise salubre, j'éprouve un plaisir personnel à saluer ici un prêtre que j'ai bien connu, en tant que supérieur de mon collège de Bordeaux, et dont beaucoup connaissent familièrement le nom puisqu'il est de ce pays, certes, au nord des Pyrénées, le père *Bernard de Gorostarzu*. C'est un autre jésuite, plus illustre, le cardinal allemand *Augustin Bea*, qui fut le parrain de la fameuse déclaration de 1965, *Nostra Etate*, qui est un début de correctifs des relations entre christianisme et judaïsme. Probablement le savez-vous, vous, mieux que moi: le geste accompli par l'église catholique, réunie en concile au Vatican, qui me semble nécessaire à la restauration de l'honneur chrétien, fut d'abord diligenté, dans l'esprit le plus fidèle au fondateur de la Société de Jésus, Iñigo de Loyola, ami des juifs, par le révérend père *Bernard de Gorostarzu*.

Je vous dirai deux mot d'abord de *Bernard de Gorostarzu* qui j'ai connu, pendant les neuf ans que j'ai passés sous la coupe des pères jésuites bordelais, d'abord comme préfet du petit collège, puis préfet du grand collège, puis directeur de l'établissement, c'est quelqu'un que j'ai suivi vraiment, si je peux dire à la trace, que j'ai assez bien connu, qui était l'objet d'une affection assez rare de ses élèves, dont j'étais. Je crains que ma dernière conversation ne fut pas aussi heureuse qu'elle l'aurait pu être parce qu'en 1936, à l'époque du Front populaire en France, contemporain de votre Frente Popular, il y avait beaucoup de grèves. Un jour, il y était à Bordeaux la grève des tramways et ce jour-là, un petit nombre d'élèves de philosophie, décidèrent, faute de tramways, de faire la grève de la messe ce jour-là. Attitude qui fut mal ressentie, par les révérends pères. Nous n'avons pas été renvoyés du collège, ce qui était une preuve d'un grand libéralisme, c'est vrai, mais j'ai été convoqué par ce cher père *Bernard de Gorostarzu* qui m'a dit simplement d'une voix assez douce, (c'était un petit homme assez rougeot, chauve, toujours un sourire au bord des lèvres), d'un ton pour une fois, sévère: «J'espère, mon cher Jean, que vous aurez dans la vie l'occasion de montrer votre courage dans des circonstances plus probantes...». Cette leçon d'un homme que je continue à aimer profondément m'a marqué, mais c'est lui qui a montré son courage. Il se trouve que Bernard de Gorostazu, après avoir été provincial des jésuites pour la France, a été appelé à Rome pour être l'assistant de France du père général, de la Compagnie de Jésus, ayant eu en France, pendant la guerre, des activités de résistance notorius, sauvant des juifs persécutés par les nazis.

Au lendemain de la guerre quelques grandes personnalités juives de France, notamment le grand historien *Jules Isaac*, co-auteur de *l'Histoire de France* ou tous les écoliers de France ont appris à connaître leur pays, à faire valoir que compte tenu des épreuves qu'avaient connu les juifs pendant la guerre, l'Église catholique pourrait peut-être aller un peu plus loin dans le sens d'un rapprochement avec le judaïsme. Un autre personnage important du judaïsme, président du congrès juif mondial Nahoum Goldmam, trouve qu'en effet, le moment était venu de rétablir des relations saines, sinon affectueuses, entre le monde juif et l'Église catholique et charge le secrétaire général du Congrès Juif mondial, *Jo Golan*, qui connaissait admirablement la France, ayant fait ses études de sciences politiques à Paris d'une mission capitale: «*Jo*, il faut trouver une voie vers les chrétiens et vers l'Église de Rome. Pour assainir ces relations entre nous qu'est-ce qu'on peut faire?». Il se trouve que *Jo Golan* connaissait le cardinal *Tisserant* grand personnage romain, qui était même doyen du Sacré Collège à cette époque. Il est parti pour Rome où *Tisserant*, lui a dit: «*Mon cher*, pour cette histoire des relations entre l'Église et les juifs, il y a une voie qu'il faut choisir, celle du *Borgo Santo Spirito*, le généralist du jésuites. C'est là que vous recevrez l'appui, où vous aurez les contacts». *Jo Golan* s'est précipité au *Borgo Santo Spirito*, il a rencontré l'assistant pour la France du général des jésuites *Bernard de Gorostarzu*, coiffé de son petit béret basque, venant de poser la bicyclette dont il se servait dans les rues de Rome. Réponse du père Bernard: «C'est une idée magnifique. Je m'occupe de vous». Le général de la Compagnie, le père Bernard a pris *Jo Golan* par la main et l'a conduit aux deux confesseurs du Pape, deux prêtres allemands qui s'appelaient Liebert et Bea. Le second étant, le futur cardinal Bea. Le Pape était toujours à cette époque-là, Pie XII, pour lequel la question juive était une affaire un peu délicate mais Bea et Liebert lui ont fait comprendre à Golan qu'il fallait marcher à pas comptés, mais qu'en fin, la voie serait ouverte. Il jure bien admettre que la disparition du pape Pie XII a d'une certaine façon, facilité les choses, mais Augustin Bea conversait d'abord Paul VI, puis Jean XXIII, montant sur le trône pontifical, et décidant la convocation du Concile, donnait une occasion magnifique à ces hommes, à Bea, à Golan et aux autres, de faire progresser les choses. Il y eut encore une période d'accrochage où Golan soutenait qu'il ne s'agissait pas seulement du juifs, mais du "peuple juif" ce qui politidait la question. Au sein du concile, ces prêtres d'origine orientale, notamment d'origine arabe où sublissant l'influence du monde arabe ont renaclé.

Reste qui émanant du Concile, la déclaration *Nostra Acetate* est, pour l'essentiel, la fin du procès, du terrible procès entre le Christianisme et Judaïsme. Bien sûr, ce procès n'est pas terminé. Bien sûr, il y aura encore d'innombrables et d'interminables débats. Tout de même, il se trouve que, pendant le Concile, à un moment où pendant un office, il fut question du peuple déicide, proclama qu'il ne sera plus prononcé dans la liturgie chrétienne. Ces mots en ont été supprimés. Bon, résultat. Et je crois pouvoir dire que, même si son rôle ne fut que partiel, le père Bernard de Gorostarzu, aura joué dans cette grande mission un rôle fructueux, utile et généreux à la mesure de cette caudre immense: la réconciliation entre judaïsme et christianisme.

Perfil humano y gesta
apostólica de
Francisco de Javier

por Pedro Miguel Lamet

*Conferencia pronunciada
el 23 de mayo de 2006*

Forum Deusto

Perfil humano y gesta apostólica de Francisco de Javier

por Pedro Miguel Lamet*

La globalización actual y el Renacimiento del siglo XVI plantean diferencias e interesantes coincidencias culturales. La figura de San Francisco Javier ya en su aspecto físico con el atractivo humano visto por sus contemporáneos desde el "humus" donde creció es en sí misma un "icono" pleno de evocaciones. Su formación (1506-1541), la época y tierra que le vieron nacer y su familia crearon esta personalidad, donde el papel de la mujer y la cultura, los condicionamientos políticos de la guerra de Pamplona y el encuentro con Ignacio de Loyola en la Universidad de París resultan decisivos para su formación en el germen de la Compañía y la base de su espiritualidad y racionalidad, no ajena a la *Ratio Studiorum*.

En su gesta apostólica se distinguen dos partes muy claras: Una primera de misión en la India (1542-1549) con evangelización directa y apresurada, de escaso diálogo cultural a partir la empresa ultramarina de Portugal, que surge de la Corte del rey Juan III. La austeridad de sus viajes y su correspondencia como cordón umbilical desde la India y la

* Pedro Miguel Lamet, S.J., es poeta, escritor, y periodista, (Cadiz, 1941). Ingresó en la Compañía de Jesús en 1958, donde obtiene licenciaturas en Filosofía, Teología y Ciencias de la Información y diplomatura en Cinematografía. Posteriormente ejerce como profesor de Estética y Teoría del Cine en las Universidades de Valladolid, Deusto y Caracas, sin abandonar nunca la crítica literaria y cinematográfica. En los años 70, ejerce como crítico y redactor de la revista *Cinestudio*, redactor-jefe de *Razón y Fe*, y colabora otras publicaciones. A partir de 1977 escribe como columnista del diario *Pueblo* de Madrid y en 1981 es nombrado director del semanario *Vida Nueva*. Ha trabajado en *Diario 16*, radios y semanarios, y es además actual director de la revista *A vivir*. Como escritor, ha cultivado la poesía, el ensayo, la novela, la biografía, la crítica literaria y cinematográfica. Como poeta ha sido incluido en la "generación poética del posconcilio" y en diversas antologías. Es autor de la novela histórica sobre Francisco de Javier, *El aventurero de Dios*, Madrid, 2006.

Pescaría constituyen una primera fase de inculturación y de catequesis y teología, en crítica relación con los capitanes portugueses y difícil diálogo con la cultura de estas tierras. La segunda parte, su misión en Japón (1549-1552) supuso un nuevo paso de evangelización en más profundo diálogo con la cultura, tras las pruebas de Malaca, las "Islas de confiar en Dios" y el encuentro con Anjirô, en proceso del descubrimiento del Japón. Los fracasos y el giro evangelizador, la transición de *Dainichi* a *Deus* y el diálogo con los monjes despiertan al intelectual y al místico que culmina en la entrega de su muerte y glorificación, tras la traición del "judas" Ataide

El mensaje de Javier y su ejemplo para el mundo actual es el de la espiritualidad del idealismo que parte de la experiencia de los Ejercicios y la virtud de la confianza. Hay un paralelismo de la eclosión cultural del siglo XVI y el siglo XXI y una irrupción de lo gratuito en su papel del instrumento de Dios, donde aparecen el milagro como signo, y la libertad en la dimensión política. Javier ha estado muy presente en la iconografía, la escuela, con el "teatro jesuítico" y en la literatura. Hay un paralelismo también entere Javier y Pedro Arrupe, que hace vigente su mensaje en el mundo contemporáneo.

___o0o___

Hoy vivimos la era de la globalización, un mundo del instante hipercomunicado. Hoy nos es difícil acceder a unos tiempos en que se tardaba un año en llegar en galeón o carraca desde Lisboa a la India, como también hay un abismo con el concepto que tenemos hoy de la salvación cristiana, la eclesiología y la relación intercultural y ecuménica.

Hemos pues que dar dos grandes saltos para comprender esta historia y este personaje. Uno, en la comunicación (Javier tardaba un año en recibir cartas de sus compañeros de Roma) y, dos, en la teología. El "divino impaciente" corría a bautizar a destajo porque, si no, estaba convencido de que los infieles se condenaban. Hay pues que apuntar al "centro" para comprender lo que no ha pasado, lo que sigue vivo en la vida y el mensaje de Javier después de 500 años. Y ahí, en el Evangelio, en el corazón grande y en la confianza de este hombre singular sigue permaneciendo vivo Javier.

Las principales fuentes informativas de la vida de Francisco de Javier son sin duda sus 137 cartas y documentos, que se convirtieron desde el primer momento en la primera autobiografía y al mismo tiempo jugosa crónica de viajes del intrépido misionero, y que se leyeron con pasión en Universidades y Cortes de la Europa del siglo XVI. Después de cientos de copias manuales remitidas entre amigos, las tres primeras cartas

se imprimieron en 1545, y la primera colección de 52 cartas, recopiladas por Tursellino, apareció en 1596. Todas las cartas, junto a otros documentos de gran valor, están recogidos en la obra del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, de dos volúmenes, titulada *Monumenta Xaveriana*; y en la obra crítica elaborada por G. Schurhammer, SJ y J. Wicki, SJ, *Epistolae S., Francisci Xaveri aliaque eius scripta*, publicada en Roma en 1945. Aunque hay varias antologías parciales, la única edición castellana completa, es *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, a cargo de F. Zubillaga, SJ, Madrid, 1969¹.

La primera biografía del santo se debe a su amigo y contemporáneo Manuel Texeira, portugués de Miranda do Douro, que llegó a la India todavía novicio hacia 1551, y al que Francisco llamaba con ternura "*o menino Texeira*". Escrita en portugués y traducida al italiano y al español, obtuvo testimonios directos de Juan Fernández, Antonio de Santa Fe, Francisco Pérez, el japonés Bernardo, pilotos y capitanes, gentes de la Pesquería y el propio Javier. La biografía de Texeira influirá en las de Tursellino, Luis Guzmán y otros.

Le sigue en importancia la obra del napolitano Alessandro Valignano, SJ, que es destinado como visitador de la India, Malaca y Japón en 1574. Pudo conocer vivos a Francisco Pérez y a Henriques, y viajar en compañía de Manuel Texeira, y, con ayuda de este jesuita y brillante escritor, publicar diversos informes y una *Historia de la Compañía de Jesús*. De estos materiales se extrajo la *Vida de San Francisco Javier*, publicada en castellano en Valladolid en 1600 y más tarde en Buenos Aires, 1945 y en Bilbao en 1951.

Ambos influyeron en el clásico de nuestra literatura, amigo y biógrafo de Ignacio de Loyola, Pedro de Ribadeneyra, que escribió otra *Vida de San Francisco Javier* (1888), la que corrió de mano en mano sin publicarse hasta que vio la luz en Nápoles en su versión latina en 1572, y que tuvo correcciones de los propios Valignano y Texeira. Éste último, por ejemplo, le matiza, en una carta tan encantadora como respetuosa, que no hay pruebas seguras de que Javier resucitara a un niño, no porque dudara de la santidad de su amigo, sino porque "para estas cosas es necesaria una certeza absoluta", ya que, "si la falsedad o exageración, en cualquier circunstancia, son indignas de un hombre cristiano, lo son mucho más cuando se refieren a la vida de los santos. Dios no necesita de nuestras mentiras" (*Monumenta Xaveriana*, II, 805-806).

¹ En el presente artículo para las cartas nos referimos a esta edición.

Hay docenas de biografías posteriores, como las de Bellesort, Broderick, Brou, Cros, Domezain, Goiburu, Lucena, Recondo, Urillos, Yeo, etc.² Pero sin duda la más exhaustiva, monumental e ingente biografía de Javier se debe a George Surhammer, SJ.³

Un hombre, como una planta, es el fruto de un *humus*, de un ambiente, de una cultura. Y en el caso de Francisco de Javier, el principio orteguiano “yo soy yo y mis circunstancias” no es menos aplicable también para comprender lo que pretendemos abordar en esta ponencia: Quién era como persona el gran santo misionero y cómo se relacionó; cómo se inculturó por los anchurosos caminos del mundo que recorrió en sus increíbles y heroicos viajes por Europa y Oriente.

El primer impacto que recibimos cuando nos encontramos con cualquier hombre es su aspecto físico, pues no sólo la cara suele ser el espejo del alma, sino que hasta el porte y la manera de andar, de sonreír y hasta de comer le retratan ante sus contemporáneos. Es más, se despierta en nosotros una corriente vibratoria, que algunos llaman “aura” y que nos transmite algo inexpresable con la primera percepción intuitiva del personaje.

¿Cómo era Javier? ¿Qué impresión tendríamos si nos lo encontráramos ahora.

² José María Azcona y Díaz de Rada (1881-1951), escritor y bibliófilo, recopiló en 1952 las obras que se habían publicado sobre el patrón de Navarra. Su Bibliografía de San Francisco Javier ofrece 786 títulos de libros y folletos en diferentes idiomas, y otros 110 en las «Adiciones». El censo incluye varias obras de teatro. AÑOVEROS, X., *Breve historia de la bibliografía javierana*, Príncipe de Viana, Pamplona, 2001- 62 765-777.

³ Este alemán, nacido en 1882, fue destinado a la India en 1908 como profesor de un colegio de enseñanza media. Enfermo de agotamiento, prometió ante el cuerpo incorrupto de San Francisco Javier, que, si curaba, le escribiría una biografía crítica. El resultado fue una vida entera entregada a la investigación de Javier; a recorrer sus itinerarios y reunir un mar de documentación, cuyo fruto, además de otros muchos artículos y archivos, son los cuatro tomos de *Francisco Javier: Su vida y su tiempo*, traducidos al español en 1992 por un equipo dirigido por Francisco Zurbano, SJ, y coeditados por el Gobierno de Navarra, la Compañía de Jesús y el Arzobispado de Pamplona. Ningún detalle escapa a la germánica precisión y paciencia de Schurhammer. Para conocer la evolución espiritual del personaje recomendamos además, *San Francisco Javier: Itinerario místico del apóstol*, del eminente teólogo y escriturista francés, Xavier Léon-Dufour. (*Saint François Xavier, Itinéraire mystique de l'apôtre*, Desclée de Brover. Paris, 1997).

Alto y bien formado, tenía más el aire de un galán de Corte que de un clérigo. Parecía un buen jinete, un caballero de armas, más que un maestro en Artes por París. Su nariz perfecta en medio de un rostro con buenos colores, enmarcado por un cabello y barba como de azabache, terminaba en una frente cuadrada y espaciosa. Era una de esas personas que, nada más verlas, transmiten confianza y alegría. Oírlo confirmaba esta sensación de optimismo. Impresionaban sobre todo sus ojos brillantes y entusiastas que penetraban dentro y parecían decir a los que miraban: vivir vale la pena, vivir es correr aventuras, es querer a los demás, es soñar.

Gran diferencia con Ignacio de Loyola –más hacia dentro, más psicólogo, más conductor de almas–. Javier era un hombre de acción, franco, directo, pero también con rasgos típicos de la persona que ha reflexionado, con el poso que dejan los estudios y sobre todo el ejercicio de lo que San Ignacio llama “reflexionar sobre sí mismo”, propio de la gran escuela psicológica y espiritual de los Ejercicios Espirituales, que practicó tan a fondo en los tiempos de su conversión en la Universidad de París.

Tenemos una excelente descripción de un contemporáneo, el jesuita portugués de Miranda do Douro, Manuel Texeira, que fue de novicio, aún muy joven, a la India, primer biógrafo del santo. Javier lo quería como a un hijo y lo llamaba “*o menino Texeira*”. Dice así:

Era el P. Maestro Francisco de estatura antes grande que pequeña, el rostro bien proporcionado, blanco y colorado, alegre y de muy buena gracia; los ojos negros, la frente larga, el cabello y barba negra; traía vestimenta pobre y limpia y la ropa suelta, sin manto, ni otro algún vestido; que éste era el modo de vestir de los sacerdotes pobres de la India; y, cuando andaba, la levantaba un poco con entrambas manos. Iba casi siempre con los ojos puestos en el cielo, con cuya vista dicen que hallaba particular consuelo y alegría, como de patria adonde pensaba ir; y así andaba con el rostro tan alegre y inflamado, que causaba mucha alegría a todos los que le veían. Y aconteció algunas veces algunos hermanos hallarse tristes, mas por medio para alegrarse el irle a ver. Era muy afable con los de fuera, alegre y familiar para con los de casa, especialmente para con aquellos que entendía ser humildes y sencillos, y que de sí tenían poca opinión y estima; mas por el contrario se mostraba severo, grave, y algunas veces riguroso para con los altivos y que de sí tenían gran concepto y opinión, a que se conociesen y humillasen; y así lo aconsejaba a los superiores lo hiciesen. Era hombre de poco comer; aunque por evitar la singularidad estando con otros, comía de todo lo que le ponían. Tenía muy particular cuidado de los enfermos, para con los cuales tenía mucha caridad” (*Monumenta Xaveriana*: 882).

Esta cita nos conduce a un análisis más minucioso carácter de Javier, una mezcla de simpatía y reciedumbre navarras; magnetismo personal y temperamento fuerte; afectividad y exigencia consigo mismo, radicalismo evangélico y caridad exquisita hacia los débiles.

1. Formación (1506-1541). Se forja el hombre, el jesuita, el misionero

¿De qué raíces bebió tal savia? En primer lugar de la época en que vio la luz, la era de los descubrimientos y las conquistas ultramarinas. Después de que los españoles llegaran a América en 1492 e iniciaran la conquista del continente, en 1514 los portugueses alcanzan las costas de China y entablan el comercio con la poderosa dinastía Ming. Tres años más tarde, en 1517, Martín Lutero se revela contra Roma. En 1519 Hernán Cortés conquista México y en 1521 Magallanes navega por primera vez alrededor del mundo. Pocos años más tarde Copérnico defiende la tesis de que la tierra gira alrededor del sol y no viceversa, como se creía. En 1498 Vasco de Gama llega a la India. En la cultura y la política ya se apuntan el imperio de Carlos V y la gran explosión de las artes y las letras que va a suponer esta primera globalización del Renacimiento. El mundo se hacía pequeño, a pesar de los limitados medios de comunicación de aquellos tiempos.

La naturaleza y su origen familiar harán el resto en el alma de aquel niño que nace el 7 de abril de 1506, sexto hijo de dos excelentes cristianos: un hombre de leyes, doctor por Bolonia, y persona de confianza del rey de Navarra, Juan de Jaso y Atondo; y la noble heredera del castillo, María de Azpilcueta y Aznárez. De ellos recibirá dos vertientes de su personalidad, que se harán presentes siempre en su trayectoria apostólica y humana: el interés por las letras, de su padre, que evocará cuando él mismo recorra las calles de Bolonia, además de sus dotes de diplomático como embajador, interés intelectual también heredado de su tío, el famoso canonista Doctor Navarro; y la afectividad y firmeza de su madre y de su tía Violante, un personaje femenino importante en su infancia, al igual que el ejemplo de su hermana clarisa Magdalena, que deja de ser dama de la Corte de Isabel la Católica⁴ para ingresar monja

⁴ Quería casarla y se quedó muy sorprendida de su decisión de hacerse clarisa e ingresar en el convento de Gandía, tan querido de la familia Borja –luego Descalzas Reales en Madrid–, donde vivió y murió santamente. Otro dato curioso es que también la pretendió el propio Duque de Gandía, padre de San Francisco de Borja, por mediación del famoso y novelesco César Borja o Borgia, hijo de Alejandro VI, cuando era obispo de Pamplona.

en el convento de Gandía. A eso se añade la paz bucólica del castillo de Javier, sólo interrumpida por el canto de las horas de la adjunta abadía, construida a la sombra de una sonriente imagen de Cristo crucificado y unas curiosas pinturas medievales con la Danza de la Muerte, que impregnaron su infancia de aire libre y espiritualidad.

¿Qué papel tienen en su niñez las circunstancias políticas? Pues las que en un niño puede suponer contemplar los profundos cambios que se produjeron en su castillo y su familia, cuando la guerra de Navarra, que se subleva contra Castilla, en favor de Enrique II d'Albret, y convierte la fortaleza en una estratégica encrucijada de intereses políticos entre Francia y España. Tanto, que sus hermanos Miguel y Juan intervienen en la toma de Pamplona, donde en 1521 cae gravemente herido de pelota de cañón un tal Íñigo de Loyola, gentilhomme presumido y mujeriego, que, gracias a aquella herida, descubriría los sabores secretos del alma, el discernimiento interior, y se convertiría en pobre peregrino y fundador de la Compañía de Jesús. Javier sólo tenía once años cuando, muy triste, asistió a la demolición de las torres de su fortaleza y la usurpación de sus tierras por las tropas punitivas del regente cardinal Cisneros. Aunque Carlos V devolviera a Navarra privilegios, derechos y honores, ya no sería lo mismo. Don Juan, el padre de Javier, se moriría de pena, y a su madre la llamarían desde entonces "la dama triste", aunque sus hermanos se libraron de ser ejecutados.

Estudio y deporte acapararon su atención en la Sorbona; en cinco años obtiene los títulos de bachiller y maestro en Artes, y los de campeón como saltarín de la ciudad. De noche saltaba las tapias del colegio de Santa Bárbara para perderse en los figones en compañía de un profesor amigo y calavera, que al fallecer de sífilis, le retrae de sus juergas nocturnas. Pero no de renunciar al éxito y al poder de este mundo, pese a que su familia ha venido a menos y tiene que hacer sacrificios para enviarle dinero para sus estudios. Hasta tal punto que da todos los pasos necesarios para conseguir poder e influjo dentro de la carrera eclesiástica. La sólida formación filosófica y teológica de París, el *modus parisiensis* formará parte toda su vida de la cosmovisión de Javier, que, como veremos, evolucionará y condicionará su talante relacional con sus contemporáneos.

2. Misión en la India (1542-1549). Evangelización directa y apresurada con escaso diálogo cultural

Cuando el rey Juan III de Portugal requiere misioneros para los nuevos dominios portugueses de Oriente, la persona designada por Igna-

cio para este destino, junto a Simón Rodrigues, era Antonio Bobadilla, que cae enfermo, por lo que Javier, a la sazón primer secretario de la naciente compañía, abraza a su amigo Iñigo consciente de que no volverá a verle en esta vida. Y, a caballo, en compañía del embajador Pedro Mascarenhas, un gran caballero que también había sido embajador en la Corte del emperador Carlos V, atraviesa de nuevo Europa, camino de Lisboa.

Es evidente que el contemplar cómo sus familiares perdían sus cargos y haciendas y la amarga situación en que quedaba su casa influirían en su carácter y en su porvenir. ¿Por qué un joven atlético, acostumbrado a correr detrás de los rebaños de ovejas o de los almadieros del río Aragón prefiere seguir el camino de las letras en vez del de las armas emprendido por sus hermanos? Sin duda por dos razones: en primer lugar por admiración a su padre, el gran abogado y político. Y, en segundo lugar, probablemente por la decepción que le supuso el fracaso militar impuesto por la derrota a los agramonteses.

No obstante el muchacho que cabalga con el ímpetu de sus diecinueve años a la bulliciosa Universidad de París, donde les esperaban más de 3000 estudiantes repartidos por las estrechas y malolientes calles del barrio Latino, no ha dejado de ser un joven orgulloso, atlético, simpático y con ambiciones de triunfar.

Posiblemente Javier hubiera sido un oscuro canónigo de la catedral de Pamplona y quizás incluso obispo, pero sin mayor relieve en la historia, si por entonces no hubiera llegado a París a estudiar un cuarentón bajo de estatura que cojeaba, vestía pobremente y vivía de pura limosna. Cuando este personaje compartió habitación de Santa Bárbara con otro compañero llamado Pedro Fabro, (también celebramos este año su quinto centenario) y el propio Javier, el navarro experimentó un fuerte rechazo hacia aquel gentilhomme que, formado en Castilla, como buen *oñacino* había peleado al lado de los *beamonteses* en defensa de Pamplona contra sus hermanos, *agramonteses*. Sólo la paciencia y habilidad del que había cambiado su nombre por el de Ignacio al inscribirse en la Universidad, pudo con "la dura pasta" del arrogante Javier. Y, gracias a los Ejercicios Espirituales, el método místicamente descubierto por aquel "seductor de estudiantes", Francisco dio un vuelco a su vida hasta llegar a atar su bello cuerpo de atleta tan fuertemente, que hubo que acudir a cirujanos para separar la soga de la carne.

Este episodio resulta clave para entender el carácter radical de Francisco. O todo o nada. La extremosidad de Javier va a encontrar su forma en el "*magis*" ignaciano. Ignacio se lo gana primero –diríamos que

“muy jesuíticamente” – ayudándole económicamente, y después por el fuego del seguimiento apasionado de las meditaciones de “El rey temporal”, los Binarios, las “Dos banderas” y la “Contemplación para alcanzar amor”.

Ante la fuerza del seguimiento personal de Jesús y la luz interior que ha alcanzado, las rivalidades partidistas y políticas son minucias del pasado. Javier e Ignacio están unidos ahora en un plano distinto, místico y universal⁵.

De allí, y de la amistad con Ignacio de ocho compañeros más, nació el embrión de la Compañía de Jesús, con unos votos pronunciados el día de la Asunción de 1534 en la capilla de Montmartre. Después de terminar sus estudios y atravesar a pie una Europa en guerra y en ardores luteranos, los compañeros volvieron a encontrarse en Venecia con Ignacio, que también había viajado por mar hasta Italia, vía España. Creada formalmente la Compañía de Jesús, tras la imposibilidad de viajar a Jerusalén, donde los compañeros querían haber imitado literalmente a Jesús de Nazaret, se ponen a las órdenes del Papa.

En este periodo hay varios episodios reveladores para comprender la forma de ser de Francisco. Cuando en Venecia, mientras sirve a los enfermos de un hospital de desahuciados se mete la mano en la boca después de tocar las apostemas purulentas de un enfermo de sífilis, y cuando en sus sueños barrunta su futuro en servicio de los indios durante aquellos años en que recorre Europa e Italia mendigando y predicando en un momento de fuerte impacto luterano: “¿Os acordáis, hermano mío Simón, de aquella noche que pasamos juntos en Roma y que os desperté con mis gritos de “¡Más, más!”? Sabed que fue por verme envuelto en grandes trabajos y peligros por el servicio de Nuestro Señor... Yo creo que llega la hora en que se ha de realizar lo que me fue mostrado de antemano”, explicará luego antes de zarpar en Lisboa. O como aquel día que le pregunta Laínez “¿Qué te pasa?”, “Que he soñado que llevaba a costas un indio pesadísimo”, que relata en sus recuerdos el propio Rodrigues.

⁵ Con motivo del V Centenario de su nacimiento algunos sectores más *abertzales* del País Vasco han querido ver en su partida una huida de Javier por discrepancias ideológicas y hasta políticas con Ignacio. Algo tan absurdo como anacrónico y falto de conocimiento del amor fraternal que ambos santos se profesaban. Ni los planteamientos entre Castilla y el Reino de Navarra eran equiparables a los actuales, ni Javier, una vez convertido, persiguió otra cosa que el ideal universal del Evangelio, que le mueve incluso a llamarse a sí mismo “portugués” en sus cartas y al mismo tiempo mostrarse crítico con el rey Juan III.

Si en Navarra se hunden las raíces de su afectividad, nobleza y arrojo, París con su horma universitaria forman su cabeza e Ignacio le provoca el gran salto de su espiritualidad, Lisboa era entonces la ventana abierta a la universalidad. Por el Tratado de Tordesillas, España y Portugal se habían dividido el mundo, correspondiendo a esta última las llamadas Indias Orientales. Mientras España había expandido su imperio en América, desde Lisboa se había abierto una ruta comercial de primera magnitud, la de las Especias. Más de 200 naos flotaban en el estuario del Tajo dispuestas a ser descargadas de pimienta, nuez moscada, madera de sándalo, piedras preciosas y tesoros sustraídos por los capitanes portugueses de las pagodas de India. En Lisboa Javier leyó un libro sobre las legendarias tierras del Preste Juan⁶ y aquel reino cristiano que se encontraron los portugueses en Abisinia. Se vivía la fascinación de lo ignoto y el espíritu de la aventura, que en Javier es sublimado por el deseo de conquistar almas para Cristo.

Don Juan III, “el piadoso” quería quedárselo para confesor y predicador de la Corte, pero sólo Rodrigues permanecerá en Portugal, mientras Javier zarpa para la India en un viaje que durará más de un año vía costas de Brasil, aprovechando los vientos y bordeando el Cabo de Buena Esperanza, en medio de tempestades, calmas, escorbuto y calor enervantes. Además rechaza un camarote junto a la oferta de criados y ropas, para dedicarse a servir a los más pobres y humildes de aquella trágica ciudad flotante. En contacto con las privaciones del mar y las tierras de misión que le esperan, Javier hará compatibles dos facetas difíciles de compaginar: la austeridad y privaciones más increíbles con la simpatía y la capacidad de seducción, hasta jugar a los dados y bailar con los marineros.

A partir de ese momento el único contacto con Europa y sus hermanos jesuitas serán sus hermosas cartas: 137 textos que se leerían con avidez, como la crónica viva y directa de un corresponsal pionero en el lejano Oriente. Aunque iba con categoría de nuncio apostólico, Javier, una vez arribado al puerto de Goa, se pierde entre la gente sencilla, vive con los enfermos del hospital, mendiga para ayudarles y catequiza a los niños por la calle a golpe de campana. Entre los pescadores submarinos

⁶ *Ho Preste Joam das Indias, Verdadera informaçam das terras do Preste Joam, segundo vio e escrueo o padre Francisco Alvarez capellã del Rey nosso senhor. Agora nouamente impresso por mandato do dito senhor em casa de Luis Rodriguez liureiro de sua alteza.* Tomo en cuarto de 272 paginas, con portada en rojo y negro que representaba un caballero barbudo con sombrero de plumas y cetro y con la esfera del Rey Manuel en el atalaje. (Cfr, SHURHAMER 1992: I, 887).

de perlas, que se jugaban la vida como buceadores en cabo de Comorín, recorre el sur de la India por desoladoras costas de arenas movedizas, que “sólo por Dios se pueden tolerar”; algo que no haría “por todo el oro el mundo”, aunque reconoce que, mientras tanto, ese mismo Dios se le comunicaba con consolaciones espirituales “las mayores que se pueden tener en esta vida”.

Y aquí entramos en uno de los puntos más discutidos actualmente, lo que se ha llamado la inculturación de la fe. Debemos explicar antes qué entendemos por inculturación:

El hecho histórico de la Encarnación –escribe el padre Arrupe, quien como misionero en Japón y genial superior general de los jesuitas acuñó este término– sucedió una vez y es irrepetible. Pero la revelación de sus inagotables riquezas, a lo largo de la historia, ha sido, es y será incesante. El Verbo sigue siendo acogido en nuevas “encarnaciones” de la fe, bajo la acción del Espíritu que es principio tanto de la unidad como de la diversidad en la Iglesia. Una fe que no se encarna en una cultura no es camino de vida. Y si se queda encerrada en una cultura, sufre las limitaciones de ésta. Fe y cultura se emulan mutuamente: la fe purifica a la cultura de cuanto es contrario al Espíritu, y la enriquece. Y la cultura purifica y enriquece la expresión de la fe en el sentido que el continuo diálogo la renueva y actualiza constantemente haciéndola trascender los límites de una particular cultura. El cristiano que entra en diálogo con otras culturas –y más aún si el diálogo es con otras religiones– sabe que el mismo Espíritu a quien él debe su experiencia de Dios en Jesucristo, ha podido obrar también las experiencias religiosas de sus interlocutores⁷.

Evidentemente no se podía pedir a Javier un diálogo intercultural de este calibre en una época como la que hemos descrito de fuerte identificación católica frente a los luteranos y donde se imponía la tesis de que el que no era cristiano se iba al infierno. La urgencia de salvar unida a la pasión caracterológica del santo navarro dan como resultado su carrera, su obsesión por catequizar y bautizar infieles. El claro deseo de que los paganos no cayeran precipitados en el fuego eterno, le empujó a evangelizar en la costa malabar, Ceilán y la isla de Manar, donde tuvo que afrontar la matanza de 600 cristianos a manos de los feroces badagas. Sin embargo sería simplificar sostener que este primer periodo apostólico Javier bautizara baldeando a los infieles como hicieron algunos capellanes de los barcos negreros con los esclavos cazados a lazo en África antes de venderlos en Cartagena de Indias. Es verdad que

⁷ Aspectos y tensiones de la inculturación (15.03.78).

usó métodos un tanto primitivos, como animar a los niños paravas a que orinaran en los ídolos o quemar alguna choza en la que adoraban a dioses paganos. Pero eso no fue nunca lo importante del impulso de Javier, puesto que se esforzó en aprender el tamil y en impartir una catequesis adaptada a su medio. Lo más impresionante es que vivía lo que predicaba, la entrega y el amor evangélico en su servicio a los más pobres y enfermos, también con una indudable denuncia profética.

Sin embargo lo deprimente para él era la corrupción de algunos portugueses como el capitán Cosme de Paiva, que se enriquecía vendiendo caballos a los enemigos. El hecho de que Javier acompañara a las fuerzas ocupantes, en su misión pobre y evangélica, no le impedía denunciar sus abusos incluso al rey Juan III, para que no tuviera que escuchar de Dios el día de juicio: “¿Por qué no vigilaste a los que en la India recibían la autoridad de ti y eran subditos tuyos y enemigos míos, cuando a esos mismos, si los hubieses hallado negligentes en la vigilancia y cuidado de impuestos y del fisco los hubieses castigado severamente?”⁸.

En esta época no faltó otra manera de dialogar, como era relacionarse muy humanamente con las personas concretas; o invitarse a cenar en Goa y ganarse no sólo a las familias de los que llamaban “casados” de la colonia y hacer amistad con docenas de capitanes y comerciantes portugueses, sino conocer por su nombre a los niños y a los esclavos o alabar la buena mano de las cocineras.

3. Misión en Japón (1549-1552) Evangelización en diálogo con la cultura

Tanto desengaño le supuso una crisis. ¿No sería mejor dejarlo todo y marcharse a las legendarias tierras del Preste Juan (Abisinia), como el decía, “a morir por Cristo”? Es un momento de inflexión en que está a punto de nacer el segundo Javier, un misionero más maduro y reflexivo. En Santo Tomé, ante el sepulcro del apóstol, decide seguir hacia Malaca, otra fortaleza colonial, donde se encuentra con portugueses que poseían hasta 25 concubinas; y luego a las Islas Malucas, temidas por los navegantes, quienes aseguraban que sus pobladores eran antropófagos y asesinaban con sofisticados venenos. Nuevas travesías entre

⁸ Carta al Rey Juan III, 20 de enero de 1545 (46, 6.) ZUBILLAGA, Fernando (edit), *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979.

bajíos y peligrosas costas coralinas: 3.500 kilómetros por mares infestados de piratas y tormentas, como la que le arrebató su querido crucifijo, que, según los testigos, le devolvió a la playa un cangrejo trasportándolo en una de sus pinzas⁹. Entre perfumes sofocantes e insectos que le acibillaban, no tenía otra forma de sacar a la gente de sus chozas que cantarles con su bien timbrada voz. Cuando nadie quería navegar a las peligrosas Islas del Moro, respondía: "Iré aunque sea nadando", pues aquellas islas no se llamaban para él sino "Islas de confiar en Dios"

De regreso a Malaca encuentra a Anjirô, un samurai japonés, arrepentido de un asesinato. Y, a través de sus descripciones, se entusiasma con el Japón y decide prepararse para este nuevo objetivo. Al japonés, que sentía gran remordimiento, un comerciante portugués le aconsejó que se viese con Javier, y que se bautizara, para que Dios le perdonara. Anjirô hablaba algo el portugués. Asistía al catecismo y luego escribía traducciones de la doctrina a su lengua. Un día le preguntó Javier: "Si yo predicara a los japoneses, ¿se harían pronto cristianos?" "No", le contestó Anjirô. "Primero se enterarían bien de lo que es ser cristiano. Y si vieran que el misionero practicaba lo que predicaba, se convertirían. Porque los japoneses son muy razonables".

Con ayuda de Anjirô, y un inteligente hermano jesuita cordobés, Juan Fernández, consigue embarcarse en un junco, pilotado por un pirata chino, que estuvo a punto de ser engullido por la tempestad. Japón fue duro para Javier, pero supuso un cambio de mentalidad. Como decía un contemporáneo, "en la India maestro Francisco pescaba con red, en Japón tuvo que hacerlo con caña, uno a uno".

Fascinado por la inteligencia y el nivel cultural de los japoneses, se vio obligado a sufrir repetidos fracasos como el de no ser recibido por el emperador en la capital Miyako (Kyoto); soportar la risa de los señores feudales o *damyôs* cuando les fustigaba su pública pederastia, o humillaciones lingüísticas, como equivocarse al usar la palabra "*daini-*

⁹ Esta famoso "milagro" atribuido a Javier ha sido objeto de polémica, entre otras razones de haber sido copiado de una leyenda budista. El exhaustivo biógrafo de Javier, George Shurhammer, SJ ha probado que fue al revés. la leyenda budista había sido calcada del relato del testigo Fausto Rodrigues, que morirá en 1617 en Cebú, de cáncer de boca por pasar las horas con ella pegada al suelo mientras oraba. Murió con gran paz y pidió que le enterrasen con un recuerdo que le había regalado el padre Francisco Javier, una palomita de bronce que representaba al Espíritu Santo y que el padre Francisco le entregó diciéndole: "Tomad y guardad esta palomita en señal de que ambos nos habemos de ver en el cielo".

chi", que creía cercana al concepto del Dios trino, y que descubrió que se representaba con un falo, por lo que tuvo que sustituirla por el portugués *Deus*.

Sufrió, pero aprendió a dialogar. Francisco de Javier se encontró frente a tres grandes grupos religiosos. No entabló apenas relación con los musulmanes, aunque conoció el hinduismo y trató a los brahmanes que lo sustentaban. Las relaciones más profundas surgieron con los bonzos japoneses, budistas o sintoístas; aún cuando no compartían sus ideas y su conducta moral, el diálogo con alguno de ellos fue amplio y profundo. Pero el paso del verdadero diálogo se realizará pues Japón

El maestro de París sostuvo largos coloquios con los monjes zen y de otras sectas, que no entendían cómo en la lógica cristiana sus antepasados sin culpa tenían que acabar en el infierno por no haber conocido a Jesucristo. Javier les respondía que un hombre solo en una montaña, sin influjo ni cultura, sabe distinguir lo bueno de lo malo porque lleva una ley escrita en el corazón.

Los japoneses en las doctrinas de sus sectas no tienen ningún conocimiento (como arriba se dijo) de la creación del mundo, del sol, luna, estrellas, cielo, tierra y mar, y así de todas las otras cosas. Pareceles a ellos que aquello no tiene principio. Lo que más sentían, era oírnos decir que las almas tenían un criador que las creaba.

De esto se espantaban mucho todos en general, pareciéndoles que, pues en la doctrina de sus santos no hacían mención de este Criador, que no podía haber un Criador de todas las cosas; y más, si todas las cosas del mundo tuvieran principio, que la gente de la China supiera esto, de dónde les vienen las leyes que tienen. Tienen ellos para sí que los chinos son muy sabedores, así de las cosas del otro mundo, como de la gobernación de la república.

Muchas cosas nos preguntaron acerca de este principio que crió todas las cosas, a saber, si era bueno o malo, y si había un principio de todas las cosas buenas y malas. Dijímosles que había un solo principio, y que éste era bueno, sin participar de ningún mal.

Parecióles que esto no podía ser, porque ellos tienen que hay demonios, y que éstos son malos y enemigos de la generación humana; y que si Dios fuera bueno, no criara cosas tan malas. A lo que respondimos que Dios los criara buenos, y ellos se hicieron malos, y por eso los castigara Dios y su castigo no tenía fin. A lo que decían ellos que Dios no era misericordioso, pues tan cruel era en castigar. Mas decían, que si era verdad que Dios criara el género humano (como nosotros decíamos) que por qué causa permitía que los demonios, siendo tan malos, nos tentasen, pues Dios criara los hombres, para

que lo sirviesen (así como nosotros decíamos); y que si Dios fuera bueno, no criara los hombres con tantas flaquezas e inclinaciones a pecados, mas los criara sin ningún mal, y que este principio no podía ser bueno, pues él hizo el infierno, cosa tan mala como es, y no tiene piedad con los que allá van, pues para siempre han de estar (según nosotros decíamos); y que si Dios fuera bueno, no diera los diez mandamientos que dio, pues eran tan difíciles para guardar.

Y mucho y muy mal les parecía de Dios, que los hombres que van al infierno, no tuvieran ninguna redención, diciendo que sus leyes eran más fundadas en piedad, de lo que era la ley de Dios. Tuvieron una grande duda contra la suma bondad de Dios, diciendo que no era misericordioso, pues no se manifestara a ellos primero que nosotros allá fuésemos; si era verdad (como nosotros decíamos) que los que no adoraban a Dios, todos iban al infierno, que Dios no tuvo piedad de sus antepasados, pues los dejó ir al infierno, sin darles conocimiento de sí. (San Francisco Xavier 29 de enero de 1552: 96, 18-21).

La respuesta no deja de sorprendernos hoy por su agudeza y por la formación teológica que revela:

Dímosles nosotros razón por donde les probamos que la ley de Dios era la primera de todas, diciéndoles que, antes que las leyes de la China viniesen a Japón, los japones sabían que matar, hurtar, levantar falso testimonio y obrar contra los otros diez mandamientos era mal, y tenían remordimientos de conciencia en señal del mal que hacían, porque apartarse del mal y hacer bien, estaba escrito en el corazón de los hombres; y así los mandamientos de Dios los sabían las gentes sin que otro ninguno se lo enseñara, sino el Criador de todas las gentes. Y que si en esto ponían alguna duda, lo experimentasen tomando a un hombre que fue criado en un monte, sin tener noticia de las leyes que vinieron de la China, ni saber leer ni escribir, y preguntasen a este hombre criado en el bosque, si matar, hurtar, y hacer contra los diez mandamientos era pecado o no; si guardarlos era bien o no. Por la respuesta que éste daría, siendo tan bárbaro, sin enseñársela otra gente, verían cómo aquel tal sabía la ley de Dios. Pues ¿quién enseñó a éste el bien y el mal sino Dios que lo crió? Y si en los bárbaros hay este conocimiento, ¿qué será en la gente discreta? De manera que, antes de que hubiese ley escrita, estaba la ley de Dios, escrita en los corazones de los hombres. Cuadróles tanto esta razón a todos, que quedaron muy satisfechos. Sacarlos de esta duda fue grande ayuda para que se hicieran cristianos¹⁰.

Y, al percatarse de que su pobre sotanilla no le ayudaba ante los señores del lugar, decide engalanarse con sedas y acudir a sus palacios

¹⁰ *Ibidem*, (96, 24)

con boato y hasta con originales regalos occidentales, como un arcabuz de repetición o unos primitivos anteojos. Hacía falta que Francisco tuviese encanto, fuerza en la convicción y fuego en el discurso para que semejante razonamiento no se convirtiese en su derrota. Pero si con frecuencia triunfa en las disputas es por la virtud de otros argumentos que tenían poco que ver con la misericordia divina, ni con la revelación...

Llega así a la conclusión que los futuros jesuitas que vayan a Japón deben ser universitarios que tengan conocimientos científicos y filosóficos.

No sabían ellos que el mundo era redondo ni sabían el curso del sol; preguntando ellos por estas cosas y por otras, como por los cometas, relámpagos, lluvia y nieve, y otras semejantes; a lo que respondiendo nosotros y declarándolas, quedaban muy contentos y satisfechos, teniéndonos por hombres doctos, lo que ayudó no poco para dar crédito a nuestras palabras.¹¹

Dos años en Japón le convencieron de la riqueza de su cultura, lo que sería un precedente de la futura "inculturación" jesuítica de misioneros tan célebres como Nóbile y Ricci¹².

Persuadido de que los conocimientos le venían a los japoneses de la misteriosa China, prepara su incursión en este continente cerrado, donde los mercaderes portugueses padecían encarcelamientos y torturas. Consiguió en Goa que su amigo, el comerciante Diego Pereira, fuera nombrado embajador especial del virrey ante el emperador chino. Pero, cuando tenía todo listo, incluso los regalos con que pensaba obsequiarle, un envidioso capitán, Álvaro de Ataíde, confisca en Malaca el timón de la nave en que pretendía embarcarse. Sólo permitió que viajara a isla de Sancian con otros comerciantes y sin embajada.

A la espera de un navegante chino que le había prometido facilitarle la entrada en Cantón, mientras su compañero se negaba a seguirle por miedo y aterido de frío en la cabaña donde se cobijaba, fue presa

¹¹ *Ibidem*.

¹² Escribe el periodista e historiador laico francés Jean Lacouture: "Esta vez nos vemos transportados de golpe al centro del sistema jesuita y el cándido de Francisco Javier se afirma como el precursor de Clavius, de Ricci y de Schall: si las palabras obtienen "crédito" es por las vías muy humanas de la ciencia. No es (no es únicamente) porque cree más (o mejor) por lo que convence a sus interlocutores, es porque él sabe más (o mejor). No impone, es la alianza con una ciencia que sus compañeros y el él mismo han reconocido, saludado, valorado. El antiguo profesor del colegio de Beauvais representa nuevamente el papel de pionero" (J. LACOUTURE, I, 219).

de una grave pulmonía. Subió al galeón fondeado en la playa para intentar recuperarse dentro de un camarote, pero el vaivén del barco le empeoró. Sin apenas con qué abrigarse ni qué comer, vuelto a la isla, y acompañado solamente por Antonio, un intérprete chino que le puso una candela en sus manos, después de decir “Madre de Dios, Jesús, Hijo de David, tened misericordia de mí”, falleció al romper el alba del 3 de diciembre de 1552 frente al perfil de la costa prometida. Tenía cuarenta y seis años de edad.

Uno de cada tres días de su vida se los había pasado navegando. Había realizado una gran gesta incluso humana para su tiempo. Había llevado a cabo a su modo y con los condicionamientos de su época un primer esbozo de diálogo entre Oriente y Occidente. Había permanecido en unión con la Compañía, que había cofundado con Ignacio, a la que llamaba “Compañía de amor” y de la que llevaba pendiente del cuello su fórmula de profesión junto a las firmas de sus compañeros. De ella había sido también el primer provincial de Oriente, cargo en el que actuó proyectando su propio carácter y espíritu de sacrificio, con radicalidad y entrega.

¿Qué papel tuvo en estos once años de intensa vida apostólica lo sobrenatural? Sin duda –él mismo lo dice– sin la fe y el motor espiritual que le animaba no hubiera sido lo mismo. Era el impulso de la conversión el que transformó su orgullo y sus ganas de triunfar en un divino impaciente. A veces caminaba con los ojos puestos en el cielo y era sorprendido en éxtasis. Su oración continua le movía a gritar una y otra vez: “Más, Señor, más”. Una consolación interior que le hacía añorar el encuentro definitivo y que a veces le quemaba físicamente el pecho.

¿Y lo sobrenatural en cuanto maravilloso? No deja de ser curioso que su primer biógrafo Texeira le escribiera al gran clásico de nuestra lengua el padre Pedro de Ribadeneira una respetuosa carta, arriba citada, en la que le llama la atención por el acento puesto en los milagros en la biografía escrita por este último. Ahora bien no es raro que hombres provistos de una gran fuerza interior hayan ejercido el poder de sanación. Lo que es incontestable es que Javier alcanzó en su tiempo su fama de santo no sólo por sus grandes virtudes, sino por poderes que yo creo que no se han analizado suficientemente. Por ejemplo, el de videncia, probado por cientos de testigos: conocer el futuro de personas y cosas, el momento en que iban a fallecer o si una nao iba o no a padecer un naufragio. La fuerza de su oración para calmar tempestades y la capacidad de conocer el pensamiento de sus interlocutores son constantes de su trayectoria, que le dan en vida fama de santo. Su gran

biógrafo Schurhamer, poco sospechoso en su germánica minuciosidad de falta de rigor, recoge cientos de pruebas a este respecto.

A modo de conclusiones

1. Más importante que el itinerario exterior de este navarro universal es el proceso interior, por el que Dios le va mostrando el camino como maestro y padre. Sobre la base de unas excelentes cualidades humanas la conversión encauza toda esa potencia.
2. Vive la experiencia de los Ejercicios Espirituales en el desafío de una misión, al ser nombrado nuncio, apostólico desde el espíritu evangélico, no desde la dignidad de un cargo pontificio.
3. Su esperanza debe echar raíces más profundas al ser puesta a prueba en la soledad más completa frente al mal. Dios se le va revelando en las adversidades y parece tomar la iniciativa. En Javier se muestra una conciencia de la confianza en Dios que va creciendo hacia la completa purificación antes de la muerte y el triunfo definitivo: el misterio de la Pascua.
4. Su ejemplo tiene una aplicación muy actual, pues vivió un tiempo muy parecido al nuestro, de descubrimientos y grandes cambios, de corrupción y ambición económica.
5. Su fuerza frente a los poderes de este mundo es la irrupción de lo gratuito y la confianza en el total apoyo de Dios, frente a un mundo interesado. Sólo Dios actúa en el apóstol. Como si su campana repitiera una y otra vez: Humildad, humildad y obediencia. Teme situarse en el lugar de Dios. Sólo Dios tiene la iniciativa. Dios es el que actúa. Dios corona nuestros dones. También la nulidad se recibe de manos de Dios.

Existe una especie de testamento de Javier: sus recomendaciones a su hijo predilecto Gaspar Berceo, sobre los que debería reflexionar diariamente durante una o media hora, que podríamos resumir en los siguientes puntos:

1. Atribuir a Dios lo que se refiere a la predicación.
2. Atribuir al pueblo la capacidad de sentir a Dios.
3. Trabajar por amor al pueblo, ya que Dios me dio por su intercesión el don de ayudarles.
4. Que este bien me viene por los méritos de los compañeros, su amor y humildad. Compañía.
5. Pensar continuamente en sentirme pequeño, instrumento.

6. Pedir a Dios que me de a sentir los impedimentos que pongo de mi parte.
7. Dar ejemplo ante un Dios que ve los corazones de los hombres.
8. Fijarse mucho en cuanto Dios nos da a sentir dentro de nuestra alma.
9. Estar firmemente persuadido de que las buenas obras las hace Dios.
10. No despreciar a nadie y valorar más a los que hacen trabajos más humildes (Cfr. San Francisco Xavier entre el 6 y el 14 de abril de 1552: 117).

Todo un programa en estos tiempos donde la eficacia, el beneficio económico y el éxito humano priman sobre otros valores. No es extraño que una figura así alcanzara una repercusión de gran importancia en la iconografía, la literatura y la cultura de su tiempo. En los colegios y la educación de los jesuitas jugó un papel de icono ejemplar. Me limito a citar al padre Elizalde cuando dice que “la vida de Javier, esencialmente dramática y profundamente humana, constituyó un tema fecundo y apropiado para el dramaturgo y comediógrafo. Su intensidad emocional, su aventura a lo divino, la psicología de su conversión, el clima exótico y legendario de Oriente, su apostólica impaciencia, su ardiente y volcánico amor, su carácter emprendedor que tejió el mapa de las naciones en una red de viajes, la simpatía de su carácter, hacen de Javier de Javier una figura extraordinariamente apta para la escena”.

Hay obras menores (diálogos, la mayoría) y representaciones insertas en espectáculos festivos y religiosos, a modo de loas, panegíricos y encomios, más líricas que dramáticas y cuatro piezas largas *El coloquio de la conquista espiritual del Japón*, *La gran zarzuela San Javier Grande en el Hito*, *Las glorias del mejor siglo*, *La gran comedia de San Francisco Javier*, *El Sol en Oriente* (Arellano 2006). Estas últimas, escritas por jesuitas, acusan el influjo del estilo calderoniano, la vigencia del auto sacramental, la presencia del gracioso como personaje, con sátira costumbrista, efectos escénicos, contribución de la música y objetivos pedagógicos

No puedo terminar sin aludir al famoso poema escénico de mi paisano y amigo, José María Pemán, *El divino impaciente*, que, a pesar de haber sido tachado por algunos de “teatro de colegio”, como pieza obligada de representación en los centros educativos durante los años del franquismo, es parte de la memoria colectiva de muchos, con momentos brillantes y eficaces, como aquellos versos que Ignacio dirige en París al obstinado Javier:

Yo no te vengo a tañer
junto al oído un laúd
que, por extraña virtud,
te amodore en dulce calma:
vengo a poner la inquietud
entre tu vida y tu alma.
Vengo a ensancharte, Javier,
en ti mismo tu medida,
y a hacer que se talle y mida
por tu ambición tu valer;
quiero en tu tierra poner
nuevas espigas y flores;
templarte en nuevos ardores
el sentimiento y la idea,
y, bruñéndola a dolores,
hacer que tu vida sea,
sin mancha de error ni mal,
como un perfecto fanal
en el que no se adivina
en dónde el aire termina
y en dónde empieza el cristal.

... ..

Esa tu alma, Javier,
me da pena verla arder
sin dar ni luz ni calor.
Eres arroyo baldío
que por la peña desierta
va desatado y bravío.
Mientras se despeña el río,
se está secando la huerta.

Mi personal experiencia al intentar introducir toda esta peripecia humana y misionera en los moldes de una larga y prolija novela histórica, en la que pretendo trasladar al lector actual a las coordenadas de aquella época y la acogida a la misma, es que los valores que representa Javier tienen vigencia en la actual sociedad posmoderna y en esta "segunda globalización", paralela en cierta medida a la del Siglo de Oro, una época conflictiva y confusa, que requiere hombres como decía Arrupe "con el futuro en la médula de los huesos" y creatividad apostólica suficiente como para releer el Evangelio desde cada cultura. En una palabra su figura sigue siendo un icono actual y válido para nuestro tiempo.

Referencias bibliográficas

- AÑOVEROS, Xavier,. Breve historia de la bibliografía javierana, Príncipe de Viana, 62, Pamplona 2001.
- ARELLANO, Ignacio, *San Francisco Javier, el Sol de Oriente, Comedia Jesuítica del P. Diego Calleja*, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert., Pamplona 2006.
- ELIZALDE, Ignacio, *San Francisco Javier en la Literatura Española*, CSIC, Madrid 1961.
- San Francisco Xavier (entre el 6 y el 14 de abril de 1552), "Instrucción Cuarta al Padre Berzeo sobre la manera de conducirse", Goa. In: ZUBILLAGA, Ignacio (edit.), *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979.
- LACOUTURE, Jean, *Jesuitas I. Los conquistadores*, Paidós, Barcelona/ Buenos Aires/México 1993.
- LEON-DUFOUR, Xavier, *Saint François Xavier, Itinéraire mystique de l'âpôte*, Desclée de Brower, Paris 1997.
- LAMET, Pedro Miguel, *El aventurero de Dios: Francisco de Javier*. La esfera de los libros, Madrid 2006.
- RIBADENEIRA, Pedro de, *Vida de San Ignacio de Loyola*, Biblioteca Clásica Española, Barcelona 1888.
- SHURHAMMER, George, *Francisco Javier: su vida y su tiempo*, (4 vols), Gobierno de Navarra, Compañía de Jesús y Arzobispado de Pamplona. Pamplona, 1992.
- TEXEIRA, Manoel, "Vida del Bienaventurado padre Francisco Xavier". En *Monumenta Xaveriana*, t. II., Gabriel López de Horno, Madrid, 1912, p. 882
- TURSELINO, Horacio, *Vida del P. Francisco Xavier de la Compañía de Jesús. Escrita en Latín por el P. Horacio Turselino y traducida en romance por el P. Pedro de Guzmán, natural de Ávila de la misma Compañía*, por Juan Godínez de Millis. Valladolid, 1603.
- VV. AA., *Monumenta Xaveriana*, t. II. Madrid: Gabriel López de Horno
- San Francisco Xavier (29 de enero de 1552), "Carta a sus compañeros de Europa", Cochín. In: ZUBILLAGA, Fernando (edit), *Cartas y escritos de San Francisco Javier*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1979.

La Compañía de Jesús después del Concilio Vaticano II

por Urbano Valero

*Conferencia pronunciada
el 31 de octubre de 2006*

Forum Deusto

La Compañía de Jesús después del Concilio Vaticano II

por Urbano Valero*

Aunque pueda parecer extraño, debo empezar confesando que para un jesuita puede no resultar del todo fácil hablar en público sobre la Compañía de Jesús. Precisamente, por su intensa implicación personal en la materia. Un texto de un compañero nuestro de la primera generación, (aunque no ya del grupo de co-fundadores de la Compañía), el mallorquín Jerónimo Nadal, puede ilustrar bien lo que quiero decir. Hablando él a los jesuitas de Alcalá, el 26 de octubre de 1561, les decía, en resumen, que para tratar con provecho las cosas de la Compañía, debían hacerlo con tres actitudes básicas: con espíritu de fe, creyendo que ella es obra de Dios y Dios la guía; con el corazón, o sea, con amor a ella; y desde el compromiso personal con ella, sacando consecuencias prácticas para la propia vida¹. A la luz de esta invitación, no es difícil percibir que a uno que ha tratado de considerar así las cosas de la Compañía –y más, si ha sido por largos años– no le resulte fácil hablar de ellas con neutralidad y con objetividad, y, mucho menos, con frialdad, como pudiera pedir el puro rigor académ-

* Urbano Valero, S.J., (Santervás de Campos, Valladolid, 1928) estudió Derecho en la Universidad de Valladolid. Concluidos sus estudios de jesuita, en el curso 1961-62 enseña Derecho Civil en la Universidad de Deusto, al mismo tiempo que empieza los estudios de doctorado en la Universidad de Valladolid. Tras el Doctorado y aunque durante algún tiempo continuó ejerciendo como Profesor Adjunto de Derecho Mercantil en la Universidad de Valladolid, fue nombrado Rector del Colegio de San José de Valladolid. En los años sucesivos sirvió en los cargos de Provincial de Castilla, Provincial de España y, por nueve años, Rector de la Universidad Pontificia Comillas en Madrid. En 1983 el P. General de la Compañía, Peter-Hans Kolvenbach lo nombró Consejero General y Asistente para las Provincias de España y Portugal, hasta 1995. Desde 2001 ayuda a su sucesor en la Procura General.

¹ El texto original completo (en castellano) se puede ver en *Comentarii de Instituto Societatis Iesu*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Epistolae et Monumenta P. Hieronimi Nadal, Tomus V, Romae 1962, pp. 226-229.

mico. Juega además el temor de excederse en apreciaciones positivas o de quedarse injustamente corto en ellas por un elemental pudor, y, por lo mismo, de cargar las tintas negras; mucho más, en temas aún vivos.

Por otra parte, la materia, aunque se delimite como vamos a hacerlo esta tarde, es siempre vasta y compleja; es un mar sin fondo; y en un marco como el de hoy casi sólo hay espacio para un simple enunciado de los temas en sus títulos generales.

Aun así, con todas estas limitaciones, me dispongo a hablar esta tarde ante vosotros, con la confianza que me da vuestra benévola acogida, sobre *La Compañía de Jesús después del Concilio Vaticano II*, es decir, en las casi cuatro últimas décadas del pasado siglo XX y en el umbral del actual.

He pensado desarrollar el tema, siguiendo no directamente la historia de los acontecimientos, sino más bien la del proyecto que la Compañía ha ido forjando para sí misma y del que ha querido vivir, y del esfuerzo hecho para ello. En ese sentido, sería más la historia de lo que nos hemos propuesto y nos hemos esforzado por ser que la de lo que realmente hemos sido, aunque algo de esto habrá también. Creo, además, que desde aquí, desde nuestros «por qué», desde nuestros proyectos y aspiraciones, se nos puede quizá entender mejor en lo que somos y hacemos.

1. “Quiénes somos” y “un poco de historia”

Para ir adentrándonos suavemente en el tema y enmarcar mejor cuanto vamos a decir, empezaremos, siguiendo el uso de las web de nuestros días, por decirnos brevemente «quiénes somos» y contarnos algo de «nuestra historia».

¿Qué y cómo es la Compañía de Jesús? ¿Qué tienen o pueden tener de común personajes tan diferentes como un investigador de punta en las fronteras más avanzadas de la ciencia o la tecnología, un párroco de suburbio, un educador en un colegio, un consejero espiritual o un misionero escondido en lo más impenetrable de la selva amazónica, –que de todo esto y más ha habido siempre y hay en la Compañía– para poder considerarse todos como pertenecientes por igual a ella? Dejando de lado estereotipos, eslóganes y metáforas, favorables y desfavorables, que han tratado en diversos momentos de expresar lo que es la Compañía, es preferible, para descubrirlo, examinar atentamente, aunque sea de manera muy sumaria, el proceso dinámico con que se inició su

andadura histórica y, a través del cual, llegó a configurarse como lo que hoy es².

En su origen, la Compañía fue un grupo muy reducido de personas –Ignacio y los primeros compañeros, jóvenes universitarios procedentes de diversos países de Europa, en la universidad de París en la segunda y tercera década del siglo XVI–, unidos por un estrecho vínculo de amistad personal y por el ideal común, espiritual y apostólico, de dedicar sus vidas al seguimiento de Cristo y a la difusión de su Reino por todo el mundo, ayudando a las almas, sin ligarse establemente a unos lugares con preferencia sobre otros, poniéndose para ello a disposición del Papa, Vicario de Cristo, para que él los enviara adonde hubiera mayor necesidad y se pudiera producir mayor fruto. Después de haber convivido estrechamente durante diez años con estas intenciones compartidas, y ordenados ya sacerdotes, en previsión de que el Papa los iba a dispersar, como ellos mismos deseaban, por diversos lugares, resolvieron dos cosas de suma trascendencia para su futuro y el nuestro, y se podría decir también que para el futuro de la Iglesia y aun de la humanidad. En primer lugar, decidieron, pasara lo que pasara, no romper la unión y congregación con que Dios los había unido en un cuerpo, sino, por el contrario, confirmarla y consolidarla cada vez más, asumiendo unos el cuidado de los otros, estuvieran donde estuvieran, para mayor fruto de las almas. Decidieron, en un segundo momento, después de no pocos días de deliberación fatigosa y contrastada y de paciente discernimiento, con mucha oración y penitencia, pero, al final, con gran suavidad y concordia y por unanimidad, prestar obediencia a uno de ellos, para poder así realizar mejor sus primeros deseos³. Así, de parte de ellos, se tomaba la decisión de dar vida a la que se llamaría Compañía de Jesús, porque a éste solo tenían por cabeza, pendiente únicamente de la aprobación del Sumo Pontífice, que tendría lugar de manera formal y definitiva, el 27 de septiembre de 1540. Nacía así, en este encuentro

² Así lo hace y propone la Congregación General XXXI de la Compañía de Jesús, en su decreto 1, titulado “Misión de la Compañía de Jesús en nuestros días”, nn. 1-4. El texto oficial latino de los decretos de esa Congregación General se encuentra en *Acta Romana Societatis Iesu (AR) XIV (1961-1966)*, pp. 805-995. Su traducción española se puede ver en *Congregación General XXXI, Documentos*, Edición preparada por Mariano Madurga y Jesús Iturrioz, editada por “Hechos y Dichos”, Zaragoza 1966.

³ Este capítulo del proceso de fundación de la Compañía está narrado en un documento, de la mayor importancia para conocerlo adecuadamente, publicado muy tardíamente con el título *Deliberatio primorum patrum, 1539* en *Monumenta Ignatiana, series tertia, I, Roma 1934*, pp. 1-7.

convergente del deseo compartido del grupo inicial de compañeros –“amigos míos en el Señor”, como los designó una vez Ignacio ya en 1537⁴– y de la acogida y confirmación de la autoridad pontificia, la Compañía de Jesús, como –y ésta es la definición de ella que nos damos hoy– «un grupo de compañeros que es, al mismo tiempo, religioso, apostólico y sacerdotal, ligado al Romano Pontífice por un vínculo especial de amor y servicio»⁵.

La Compañía inauguraba así en la Iglesia, al mismo tiempo que algunos otros institutos religiosos contemporáneos, una nueva forma de vida religiosa, la vida religiosa apostólica, en que la que la propia vida espiritual y el apostolado se funden en estrecha unidad, tratando de llegar a realizar el ideal de ser «contemplativos en la acción», sin separar una y otra. Otro rasgo típico de la Compañía en su origen es su movilidad local, el no estar ligada a un determinado lugar, y su apertura a todo tipo de actividades, –sin excluir ninguna ni atarse tampoco exclusivamente a ninguna–, que sirvan para su finalidad nuclear, el anuncio del Evangelio, ayudando así a hombres y mujeres a encontrar su propio camino en la vida.

Un poco de historia⁶. Desde el momento fundacional de la Compañía hasta hoy han pasado 460 años, y en ellos han sucedido muchas cosas. Pero hay un hecho, de decisiva influencia, que divide –literalmente, rompe– su historia en dos períodos marcadamente distintos: es el hecho de su supresión canónica por el papa Clemente XIV en 1773, has-

⁴ Carta de 24 de julio de 1537 a Mosen Juan de Verdolay. Puede verse en San Ignacio de Loyola, *Obras*, edición manual, transcripción, introducción y notas de Ignacio Iparraguirre, S.J., Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado, sexta edición (reimpresión), BAC, Madrid 1997.

⁵ Así lo expresan las Normas Complementarias de las Constituciones de la Compañía de Jesús (2 §2), reproduciendo una frase de Pablo VI en su alocución inaugural a los miembros de la Congregación General XXXII, basada a su vez en la Fórmula del Instituto de la Compañía, aprobada por los papas Pablo III (1540) y Julio III (1550). Ver *Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, Roma Curia del Preósito General 1995, edición española, Ediciones Mensajero, Bilbao, Sal Terrae, Santander 1996. Sobre el citado discurso de Pablo VI, ver más abajo nota 18.

⁶ Para una iniciación en la historia de la Compañía, se pueden ver, entre otras obras: William V. Bangert, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981; Teófanos Egido (Coor.), Javier Burrieza Sánchez, Manuel Revuelta González, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons Historia, Madrid 2004; Cándido de Dalmases, Isidoro Pinedo, Manuel Ruiz Jurado, *Voz Compañía de Jesús, Tres hitos de su historia*, en el Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús (DHCI), Roma-Madrid, 2001, pp. 876-886.

ta ser oficialmente restaurada, 41 años después, por el papa Pío VII en 1814. Hay, por tanto, en su historia dos grandes fases: la que va de su nacimiento hasta su supresión (con el período de transición y espera hasta la restauración plena), que es llamada generalmente “Compañía antigua”, y la que se extiende desde la restauración hasta nuestros días, que se ha venido llamando “Compañía restaurada”.

Durante la primera, la Compañía va afirmándose y consolidándose internamente, va diferenciando y expandiendo sus actividades y va extendiéndose por el mundo portando el anuncio del Evangelio. Al final de ella, los jesuitas llegaron a ser unos 20.000. No le faltaron conflictos, incluso graves, internos y externos, de diverso género, que fueron siendo superados o absorbidos sin consecuencias fatales, aunque algunos de ellos con pérdidas notables para la labor misionera de la Iglesia. Es hacia el final de ese período, finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, cuando empezaron a arreciar las tormentas, que, en realidad afectaban a la Iglesia misma, pero que envolvieron de manera particular a la Compañía. El movimiento jansenista y la ilustración francesa desataron sus furibundos ataques contra ella. Influenciados por esta última, y debido también en parte al desarrollo logrado por la Compañía y su fuerte influjo social, se concitaron furiosamente contra ella, de un modo tenaz y sistemático, las políticas y los políticos de las cortes borbónicas europeas, que fueron expulsándola sucesivamente de sus países y colonias, hasta lograr, como efecto de un acoso insostenible sobre el Pontífice, su supresión canónica total.

Con ella la Orden moría, pero no del todo. El pequeño resto de la misma que quedó en la Rusia Blanca y, al final del período, en Prusia, y algunos mínimos núcleos de jesuitas clandestinos, dispersos y perdidos en diversos países de Europa y también de América, salieron abiertamente a la luz pública, cuando el papa Pío VII restauraba oficialmente la Compañía en toda la Iglesia, el 7 de agosto de 1814. Era la misma Compañía fundada por San Ignacio, como subrayaba la bula pontificia de restauración y como sentían fuertemente los jesuitas restaurados. Es explicable que, por la necesidad imperiosa de afirmación pública de la propia identidad, que les había sido negada, aquellos jesuitas (unos 600), que, en expresión apocalíptica, volvían de la «gran tribulación», esperanzados, pero atemorizados y aturcidos, miraran más al pasado que al presente y al futuro. Es también explicable que no percibieran fácilmente el significado y el alcance de los grandes acontecimientos que habían tenido lugar en el mundo durante el tiempo de su sepultura (nada menos que la revolución francesa, la proclamación de independencia de los Estados Unidos de América, las guerras napoleónicas, la

caída del Antiguo Régimen, por mencionar sólo los más significativos), y no fueran capaces de leer con claridad, como han subrayado los historiadores del momento, los nuevos «signos de los tiempos». Si a ello se añade que, durante el resto del siglo XIX y buena parte del XX, la Compañía ha estado periódicamente muriendo y resucitando socialmente en los diversos países europeos y algunos americanos (en España, en concreto, fue expulsada o disuelta hasta cuatro veces), y que ha tenido que vivir en y sobrevivir a las dos guerras mundiales y a las devastadoras dictaduras del siglo XX, se puede explicar en alguna medida el llamado «síndrome restauracionista» y defensivo, que ha afectado a la Compañía restaurada. Ello, sin embargo, no fue obstáculo para que ésta viviera un largo período de afirmación progresiva, crecimiento constante y pujante expansión misionera, que la fue implantando prácticamente en todo el mundo, a partir de Europa, y la llevó en el arco de siglo y medio a la cota más alta del número de miembros y de riqueza de actividades de toda su historia, con figuras muy eminentes y punteras en las diversas manifestaciones de su vida y apostolado, que fueron verdaderos pioneros en sus respectivos campos. Un acreditado historiador de la Compañía creyó poder escribir, en los años 70 del siglo pasado, como apreciación del final de este período: «Los historiadores futuros, al hacer reseña de las seis primeras décadas del siglo XX, con toda probabilidad las colocarán entre los períodos más brillantes de la historia de la Compañía»⁷.

Así, en 1965 los jesuitas llegaron a ser 36.038, el número más alto de su historia (aunque las entradas ya entonces empezaban a disminuir), distribuidos en 84 provincias y viceprovincias, de ellos 7.125 en misiones, con más de 4.672 escuelas y más de 1.200.000 alumnos, 64 universidades, 38 seminarios, 618 parroquias y residencias pastorales, 57 centros sociales, un número considerable de revistas científicas, culturales y de divulgación.

En esa situación, la Compañía entra en una nueva fase de su historia, que neutralmente podemos llamar, por el momento, la de la Compañía posterior al Concilio Vaticano II. Está marcada por la celebración, hasta ahora, de cuatro Congregaciones Generales (asambleas que congregan a representantes de toda la Orden, para elegir, cuando hace falta, al Preósito General y para tratar de asuntos de gran importancia para aquélla), que llevan los números ordinales 31 a 34, y la sucesión de dos Preósitos Generales, el P. Pedro Arrupe, (del 25 de mayo de 1975

⁷ Bangert, cit. p. 609.

al 3 de septiembre de 1983), y el P. Peter-Hans Kolvenbach (del 13 de septiembre de 1983 hasta el día de hoy), con un interregno de algo menos de dos años, en los que estuvo al frente de ella el P. Paolo Dezza, como Delegado personal del Papa (desde el 31 de octubre de 1981 hasta el día de la elección del Preósito actual). Estos acontecimientos señalan los períodos de esta fase de la historia de la Compañía, que iremos recorriendo.

2. Generalato del P. Pedro Arrupe

a. Congregación General 31

El 7 de mayo de 1965 comenzaba en Roma la Congregación General 31, convocada para elegir nuevo Preósito General, que sustituyera al belga flamenco, Padre Juan Bautista Janssens, fallecido el 5 de octubre de 1964, que la había regido durante 18 años. Estaba en pleno desarrollo el Concilio Vaticano II, que había comenzado el 11 de octubre de 1962 y concluiría el 8 de diciembre de 1965. Éste estaba siendo la expresión de un amplio y vigoroso proyecto de renovación de la Iglesia Católica, hacia dentro de sí misma, en su relación con las otras iglesias y confesiones cristianas y con otras religiones y, muy significativamente, con el mundo contemporáneo, que había creado en ella un movimiento renovador sin precedentes, por su vigor, su profundidad y su amplitud. La Congregación General de la Compañía, en principio, simplemente coincidía de hecho con la celebración del Concilio, pero no había sido convocada en relación con él. Sin embargo, en aquella situación histórica concreta no se podía desarrollar en paralelo con él y al margen de él. Inevitablemente tenía que desarrollarse en el ámbito de la dinámica, del espíritu y del proyecto conciliar de toda la Iglesia. Y esto, no sólo porque el Concilio llegara a pedir a todos los institutos religiosos realizar la entonces llamada «renovación acomodada» de sí mismos para adaptarse a la nueva situación de la historia y del mundo⁸,

⁸ Ver decreto *Perfectae caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, promulgado el 28 de octubre de 1965, en alguna de las numerosas ediciones de los documentos conciliares en lengua castellana. Como complemento de él, el Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*, II. Normas para aplicar el decreto del Ss. Vaticano II "Perfectae caritatis", de Pablo VI, de 6 de agosto de 1966, texto latino y castellano en Lorenzo Miguélez Domínguez, Sabino Alonso Morán, O.P., Marcelino Cabrereros de Ante, C.M.F., Derecho Canónico posconciliar, sexta edición, BAC, Madrid 1978, pp. 130-149.

sino por una necesidad fuertemente sentida desde dentro de sí misma⁹. La Congregación General 31 estaba destinada a introducir a la Compañía en la dinámica general de la renovación conciliar o, si se prefiere formular inversamente, a introducir esta dinámica en ella, con toda su fuerza transformadora. Tenía ante sí una doble tarea: por una parte, ayudar a la Compañía a salir de una situación como de estancamiento y anquilosamiento y de un sentimiento de frustración extendida por no considerarse a la par con los cambios históricos de su entorno, en que se encontraba o, por lo menos, se sentía, y, por otra, equiparla para hacer frente con fuerzas nuevas y con proyectos y métodos renovados a la nueva situación del mundo y de la Iglesia y ponerla así a la altura de las exigencias de su original misión de servicio en el momento.

La Congregación General no se echó para atrás ante esta inmensa y complicada tarea. Durante cinco meses (140 días de trabajo), divididos en dos periodos, separados por un año largo de interrupción, pero de intensa labor, trabajaron denodadamente los 226 miembros de la Congregación. Ella misma nos describe su propósito y su labor con estas palabras: «Animada y guiada por la Madre Iglesia, la Congregación General 31 ha emprendido la renovación acomodada de la Compañía, en la dialéctica de una continua tensión entre la voluntad fiel de retener lo permanente y fundamental que debe persistir, y la necesidad vital de adaptar el Instituto a las circunstancias en las que vive y realiza su misión. Por eso, juzgó que el régimen de la Compañía en su integridad debía ser adaptado a las necesidades y condiciones de hoy; que se había de readaptar toda nuestra formación espiritual y la de los estudios; que debía ser renovada la misma vida religiosa y apostólica; que se habían de reorientar nuestros ministerios a la luz del espíritu pastoral del Concilio y bajo el criterio de un mayor y más universal servicio divino en el mundo actual; y que el mismo patrimonio espiritual de nuestro Instituto, que comprende lo nuevo y lo antiguo, debía ser aligerado y de nuevo enriquecido conforme a las necesidades de nuestro tiempo»¹⁰. Gran tarea, sin duda, emprendida y llevada a cabo con el optimismo y la esperanza que alentaba en toda la Iglesia en el gran acontecimiento –el «nuevo Pentecostés»– conciliar.

⁹ Muestra de ello fueron los numerosos “postulados” o peticiones –hasta 2.021– que llegaron a la Congregación General, de parte de sus miembros, de las Congregaciones de las Provincias y de muchísimos particulares, que pedían cambios, y cambios amplios y profundos, en la legislación y en la vida y la actividad de la Compañía.

¹⁰ Congregación General XXXI, Decreto 2 n. 3.

Para realizarla, la Congregación pasó revista y sometió a examen todos los aspectos de la vida y de la actividad de la Compañía: – sus estructuras internas, con todo lo relativo a sus órganos de gobierno, personales (superiores en todos sus niveles, sus consultores y asesores) y colectivos; – la condición de las diversas categorías de sus miembros (definitivamente incorporados y no, con una consideración especial de los hermanos); – los objetivos, procesos y métodos de la formación de sus miembros en vida espiritual y en estudios y otras competencias, en los diversos estadios; – los diversos ministerios apostólicos, con especial énfasis en la necesidad de una adecuada selección de los mismos para responder con eficacia a las nuevas necesidades que se presentaban; – y, con especial interés, los diversos aspectos de la vida espiritual de los jesuitas, individualmente y en comunidad, y la observancia de los votos religiosos y de la forma de vida propia de la Compañía. Nada escapó a su revisión y adaptación.

Fruto de todo ello fue un rico conjunto de 56 documentos (decretos es su denominación precisa)¹¹, la mayoría de ellos formulados en términos no escuetamente dispositivos, como había sido la práctica predominante de las Congregaciones Generales anteriores, sino enriquecidos también con amplios desarrollos explicativos y motivadores –en un cierto mimetismo de los documentos conciliares–, que sirvieran para fundamentar e ilustrar pedagógicamente el sentido de lo que se disponía, y que, en muchos aspectos, resultaba nuevo, o incluso muy nuevo.

El resultado global de este trabajo fue un proyecto de Compañía de Jesús, profundamente renovada, –algunos llegarían a decir que desconocida o incluso desnaturalizada–, que, identificándose explícita y vigorosamente, con la de los orígenes y solidaria con toda su historia y deudora a ella, se aprestaba con nuevas energías a vivir y a realizar su servicio en la nueva situación del mundo y de la Iglesia. Un proyecto, ilusionante y seductor, por una parte, pero sumamente exigente y difícil de realizar, por otra.

Ilusionante y seductor, porque presentaba una Compañía, vibrante y profundamente identificada con sus orígenes (nunca las fuentes fundacionales de la Compañía habían sido usadas y explotadas con tanta profusión en la historia de la misma para fundamentar y explicar las nuevas propuestas y normas), más flexible y humana, más fraterna, más ágil, más libre interiormente, más movida por el Espíritu que por leyes o reglas externas, más espontánea y creativa, más sensible a las necesidades del mun-

¹¹ Ver nota 2.

do en el que realizar su misión al servicio de la Iglesia, y más capacitada para ir descubriendo y discerniendo en los sucesivos signos de los tiempos el camino que debía seguir en el futuro. Quizá algo de esto fue lo que quiso significar Pablo VI, al decir a los congregados en su alocución de clausura de la Congregación, en la que no faltaron también serias y preocupadas llamadas de atención: «¡Sí, sí; los hijos de Ignacio que se honran con el nombre de jesuitas, son todavía hoy fieles a sí mismos y a la Iglesia! ¡Están listos y firmes! ¡Tenéis en vuestras manos nuevas armas, dejadas a un lado las ya gastadas y menos eficaces, con el mismo espíritu de obediencia, de abnegación y de conquista espiritual!». Para concluir: «Sí, hijos amadísimos, ha llegado la hora; marchad con ánimo confiado y ardiente; Cristo os escoge, la Iglesia os envía, el Papa os bendice»¹². Era el estado de ánimo dominante –aunque no universal, como se pudo ver más tarde– en quienes terminaban el gran trabajo de la Congregación General y en toda la Compañía, que, por medio de comunicaciones periódicas procedentes de ella, había ido siguiendo su desarrollo.

Pero también, un proyecto sumamente exigente y arduo de realizar. El P. Pedro Arrupe, elegido como Preósito General, máximo responsable de llevarlo a la práctica, llamó la atención claramente sobre ello desde el primer momento, alertando con toda honestidad y realismo sobre lo que estaba en juego y apelando vigorosamente a la responsabilidad de todos los jesuitas, en el momento mismo de comunicarles oficialmente los decretos de la Congregación. «Para nosotros –decía– la Congregación no es un evento ya pasado, ni un objeto de estudio histórico, ni algo extrínseco a nosotros, sino algo realmente nuestro, como lo es un proyecto que sólo con nuestra cooperación se convertirá en realidad. (...). Los Decretos no son más que un texto; de nosotros depende que pasen a ser realidad. (...). De ahí la gran responsabilidad que pesa sobre todos y cada uno de nosotros, sin excepción. Nunca en nuestra historia, a lo que parece, la vitalidad de la Compañía como cuerpo ha dependido tanto, para lo mejor y para lo peor, del modo como libre y personalmente respondamos a la interpelación divina del momento presente; nunca la Compañía ha puesto tanta confianza en sus hombres y se ha remitido tan por entero a su honestidad y generosidad. Nunca, ante tal sobriedad de prescripciones externas, ha tenido que sentir cada uno la llamada apremiante a

¹² Texto completo en Congregación General XXXI, cit., pp. 395-402.

su propia conciencia y la urgencia de una exigencia tan íntima y profunda»¹³.

El proyecto, en efecto, no consistía en modo alguno, en contra de lo que algunos pudieron pensar a veces desde fuera y de lo que los mismos jesuitas podemos haber tenido alguna culpa, en hacernos la vida más fácil, ni más cómoda, ni más libre, ni más independiente, ni más conforme a las seducciones del espíritu mundano del momento, sino más generosa, más desprendida de nosotros mismos y de nuestros intereses y particularismos, más libre, más abierta y creativa, para emplearla íntegramente en el mayor y mejor servicio de Dios y en la ayuda de las almas, tal como los tiempos lo requerían. Todos los cambios e innovaciones introducidos tendían a eso; «de manera que –dice la Congregación misma, ofreciendo una clave profunda de lectura de sus disposiciones– se aparte de nuestro grupo cuanto pueda oprimir su vida y obstaculizarlo en el logro pleno de su fin, quedando así liberado y aun robustecido en su vigor su dinamismo interno para todo servicio de Dios»¹⁴.

Éste era el proyecto y había que poner manos a la obra en su ejecución, para que no quedara en letra muerta. Y a eso convocaba el P. Arrupe, con el apremio que hemos escuchado, a todos los jesuitas. Él tenía ante sí una tarea apasionante, pero complicada y difícil. Era necesario cambiar muchas cosas; pero, sobre todo, era necesario cambiar muchas actitudes y mentalidades, amortizar hábitos arraigados y entrañados de mucho tiempo atrás y rutinas adquiridas y dadas por sagradas, pero que se había visto que impedían mayores bienes, así como superar tranquilidades acomodadas y asumir riesgos –obviamente bien calculados y valorados–, sobre todo el riesgo de lo nuevo y de lo imprevisto. Por otra parte, era necesario también frenar imprudencias y alocamientos y afanes desmedidos de liquidación inconsiderada del pasado y del rico patrimonio recibido.

Aunque una gran mayoría de la Compañía acogió no sólo con docilidad, sino con verdadero entusiasmo, el proyecto de renovación diseñado por la Congregación General 31, hubo franjas extremas, tanto a un lado como a otro, que actuaron como tales, incluso a veces de modo beligerante. Arrupe, de su parte, en el mismo comienzo de su generato, en su primer discurso a la Congregación, había prometido solem-

¹³ Carta de 2 enero de 1967, a toda la Compañía. Texto original la tino en AR XV (1967-1972) pp. 23-32.

¹⁴ CG XXXI, d. 1 n. 7.

nemente: «En adelante me propondré sólo esto: cumplir lo más exactamente posible la voluntad de Dios que se manifieste por el Sumo Pontífice o por esta Congregación General. Me esforzaré por ser siervo y ejecutor fiel de todo lo que determine la Congregación»¹⁵. Y así lo hizo. Asimiló e hizo plenamente suyo, sin reservas, el proyecto de Compañía forjado por la Congregación General 31, y a su puesta en práctica dedicó todas sus energías, proponiéndolo y reproponiéndolo a los jesuitas, iluminándoles su sentido profundo, su estrecha coherencia con el carisma original de aquélla, su plena validez y fecundidad para el momento presente y ofreciéndoles modos concretos de llevarlo a la vida.

En septiembre de 1969, antes de los tres años de concluida la Congregación, dirigió a toda la Compañía una carta muy densa sobre la colaboración de todos a dicha renovación. En ella, después de hacer un balance de los aspectos favorables y desfavorables advertidos en el proceso y de proponer su plan de trabajo futuro por medio de los Provinciales y en estrecha relación con ellos, formula el siguiente diagnóstico: «Nuestra situación actual es ardua y compleja, y en ella se mezclan el trigo y la cizaña: no se puede cortar la cizaña de modo que se lleve también por delante el trigo, ni tampoco dejarla crecer de modo que lo sofoque. Es preciso proceder con suma discreción, para poder llegar en las Provincias y en las Casas a una ejecución eficaz». Pero la afirmación culminante de la carta suena así: «La Compañía no puede permanecer introvertida e inmóvil, pues así se condenaría a la inutilidad y a una muerte lenta. (...). Sólo tiene una opción verdadera: acelerar su adaptación a las necesidades apostólicas del mundo actual, en servicio a la Iglesia, según los criterios de Cristo y de acuerdo con las normas propuestas por el Concilio Vaticano y los signos de los tiempos». Desde esa convicción, pide a todos los jesuitas su colaboración y su ayuda en la promoción y desarrollo de la renovación y adaptación de la Compañía, «que nunca lograremos –dice–, si no nos empeñamos todos y cada uno en una verdadera conversión, a la luz de los Ejercicios, que siguen siendo el fundamento y el fruto de nuestra espiritualidad»¹⁶. Por tanto, renovación y adaptación, aceleradas, sí; pero radicadas en la más genuina espiritualidad ignaciana y jesuítica y guiadas por ella.

¹⁵ Congregación General XXXI, cit. p. 17.

¹⁶ Carta, de 27 de septiembre de 1969, a toda la Compañía, texto en AR XV (1967-1972) pp. 457-462.

b. *Congregación General 32*

Con este fin, ya antes de cumplirse los cuatro años de la conclusión de la Congregación General 31, concibió y manifestó su decisión —«la más importante» de su generalato, según expresaría después— de convocar una nueva Congregación General, que se celebraría cuando estuviera debidamente preparada. Ésta «no debería ser, a su juicio, más que la expresión jurídica final de todo el trabajo de las Provincias y de la reflexión comunitaria de todos los jesuitas sobre el modo de lograr nuestra renovación espiritual y apostólica; una expresión jurídica, que infunda un vigor nuevo al carisma ignaciano, que necesita expresarse en formas externas concretas». «Éste es el mejor y el único modo de vivir y llevar a la práctica el proyecto de la CG 31, y preparar así los elementos necesarios para que la futura Congregación General pueda continuar y consolidar lo que se logró en la anterior»¹⁷. Una nueva Congregación General, por tanto, para continuar y consolidar el proceso de renovación iniciado en la anterior.

Al cabo de cuatro años de preparación prolija y esforzada, en la que se levantaron y discutieron todos los temas imaginables, con una participación prácticamente ilimitada de cuantos quisieran participar, el 2 de diciembre de 1974, con una expectación inusitada en toda la Compañía, se inauguraba la Congregación General 32. Tuvo como prólogo, al día siguiente, la audiencia, habitual en semejantes ocasiones, del Papa Pablo VI a los Congregados en la que éstos oyeron de él un discurso muy elaborado, sumamente denso y profundo, de una inusual duración de cuarenta minutos, que resultó ser una cariñosa y, a la vez, muy seria llamada a recuperar y mantener en todo su vigor la identidad original de la Compañía en el proceso de adaptación abierta y generosa a las necesidades apostólicas del mundo en aquel momento, sin dejarse engañar y arrastrar por sus ambigüedades y seducciones. Fue aquel el momento en el que los congregados oyeron de Pablo VI una frase que se ha repetido después muchas veces: «Dondequiera que en la Iglesia, incluso en los campos más difíciles y de primera línea, en los cruces de las ideologías, en las trincheras sociales, ha habido o hay confrontación entre las exigencias urgentes del hombre y el mensaje cristiano, allí han estado y están los jesuitas». También oyeron que les decía con toda claridad: «Creemos que no os pedimos demasiado, expresando el deseo de que la Congregación profundice y vuelva a declarar los «elementos esencia-

¹⁷ Alocución final a la LXV Congregación de Procuradores, AR *ibid.*, pp. 614-617.

les» (“*essentialia*”) de la vocación jesuítica, de manera que todos vuestros Hermanos puedan reconocerse, vigorizar su compromiso, recomponer la propia unión comunitaria»¹⁸. Era, sin duda, una expresión elocuente y apremiante del deseo del Papa de asegurar la adecuada orientación a los trabajos sucesivos de la Congregación en la continuación del proceso de renovación y adaptación de la Compañía, con un conjunto de directrices apropiadas para ayudar a ello, expresadas con calor, con convicción y preocupación y con un perceptible tono de parento-riedad.

Por su parte, el P. Arrupe, en una de sus tres conferencias iniciales para la meditación y reflexión de los congregados¹⁹, antes de empezar sus trabajos, después de referirse a diversos signos de la acción del Espíritu en la Compañía en los años precedentes, les presentaba «las notas más señaladas que habrá de tener la Compañía después de nuestra Congregación General; ... la imagen, los rasgos característicos de una Compañía renovada». Estas notas eran las siguientes, desgranadas y desarrolladas por él, primero una a una, y luego resumidas en un párrafo final: «Una Compañía de Jesús [–insistiendo fuertemente en la fuerza de este nombre–] vigorizada, unida por la caridad y la obediencia, pobre, austera, abierta al Espíritu, y dócil, encarnada, sirviendo a la Iglesia en los apostolados más evangélicos y difíciles, siempre a las órdenes del Vicario de Cristo, y con un impulso apostólico irresistible, nutrido por un espíritu de oración continua». En su desarrollo anterior había destacado otra nota: «Compañía con espíritu de creatividad, ... [que] debe encontrar soluciones nuevas a los problemas nuevos». Y, sobre todas ellas, formulaba una pregunta y daba la respuesta: «¿Cómo llegar a una Compañía de Jesús que posea todas estas cualidades?. La respuesta global es sencilla: siendo fiel a la inspiración y a los grandes principios de San Ignacio: Él quiso que la Compañía fuera así». En realidad y en el fondo, como se ve, aunque las expresiones fueran distintas, se percibía la misma intención y el mismo deseo profundo del Papa.

Con este “precalentamiento” –perdóneseme el símil deportivo, pero me parece muy apropiado–, empezaba la Congregación General 32. A pesar de su exuberante preparación, y quizá, en parte al menos, precisamente por ello, tardó bastante tiempo en despegar. Fue una

¹⁸ El texto castellano completo (original en latín), se puede encontrar en *Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús*, Razón y Fe, Madrid 1975, pp. 239,259.

¹⁹ Textos en castellano, Congregación General XXXI, cit., pp. 285-336.

Congregación también muy importante para la vida posterior de la Compañía. Se tomaron en ella decisiones de mucha trascendencia sobre la vida espiritual, individual y comunitaria, y sobre los votos, especialmente sobre el régimen de la pobreza religiosa y apostólica de aquélla, resolviendo así finalmente un grave e inquietante problema que había estado pendiente para la Compañía durante varios decenios. Se trató a fondo de nuevo el tema de la formación, tanto espiritual como en los estudios. Se trató también, y con una cierta frescura y novedad, de la unión de los ánimos. Se modificó, mejorándola, la estructura y el funcionamiento del Consejo del General, configurándolo por primera vez como un órgano colectivo de consejo. Todo ello, con un marcado sentido de incidencia práctica en la vida de la Compañía, mayor que en la Congregación anterior, precisamente como fruto de la experiencia hecha después de ella y por expresa y reiterada petición del P. Arrupe, que quería ser así ayudado por la Congregación en su gobierno ordinario.

Pero lo que más hará recordar esta Congregación en la historia futura de la Compañía serán dos cosas: la denominada «opción fundamental» que formuló acerca de la misión de aquélla, y un desgraciado e inexplicable malentendido con la Santa Sede, en relación con la posibilidad de extender el voto especial de obediencia al Pontífice a todos los jesuitas con últimos votos, aun a los no sacerdotes, que enturbió seriamente las relaciones entre una y otra. Dejo a un lado este episodio, por falta de espacio para referirme a él en este momento con el detalle requerido.

A la «opción fundamental» que he mencionado se refiere la Congregación con estas palabras: «Desde todas las regiones, los jesuitas han presentado numerosas peticiones a la Congregación General XXXII urgiendo que se tomen opciones claras y orientaciones precisas acerca de nuestra misión en el mundo actual. La Congregación General responde aquí a estas peticiones. Dicho brevemente: la misión de la Compañía de Jesús hoy es el servicio a la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta, en cuanto forma parte de la reconciliación de los hombres exigida por la reconciliación de ellos mismos con Dios. Ciertamente, ésta ha sido siempre, bajo modalidades diversas, la misión de la Compañía [y aquí se citan las Fórmulas del Instituto de Julio III y Paulo III, especialmente núm. 1]: esta misión adquiere empero un sentido nuevo y una urgencia especial, en razón de las necesidades y las aspiraciones de los hombres de nuestro tiempo, y, bajo esta luz, queremos considerarla con una mirada nueva. Nos encontramos efectivamente en presencia de toda una serie de nuevos desa-

fíos»²⁰. Ahora bien, ¿en qué consiste, en definitiva y en pocas palabras, esta «opción fundamental» así formulada? Fue mucha la tinta que corrió en los años siguientes para dar una respuesta clara, pacífica y convincente a esta pregunta. Para unos, por muy diversos motivos entre ellos mismos, era un verdadero y propio descubrimiento de algo enteramente nuevo y nunca conocido en la Compañía. Para otros era la formulación de la misión (o fin apostólico) inmutada de la Compañía, contextualizada en aquel momento; o, dicho quizá con palabras más sencillas, la traducción de la misión permanente de la Compañía al momento nuevo que vivía el mundo, o la concreción de la misión de la Compañía en la nueva época de la historia. Esta segunda interpretación parece ser claramente la que la Congregación le da en el mismo texto que hemos citado. En ese sentido, la «opción fundamental» consistiría en haber definido claramente y puesto en evidencia la conexión inseparable entre el servicio a la fe, como núcleo más íntimo de la misión de la Compañía, con la promoción de la justicia, puesto que sin ésta aquel servicio quedaría manco e incompleto y no llegaría a sus últimas e insoslayables consecuencias. Por eso, uno y otra son inseparables en la misión de la Compañía, y, por eso, uno y otra deben estar siempre presentes en todas las actividades, a través de las cuales la Compañía intenta realizar su misión en el mundo, al servicio del Evangelio. Sin embargo, una cosa aparentemente tan obvia supuso para no pocos una gran novedad e incluso un choque: parecía como si no hubiera en todos una conciencia suficientemente clara de que anunciar la fe o tratar de «ayudar a las almas» –que es la expresión acuñada de las Constituciones, al referirse al fin apostólico de la Compañía– con todas sus consecuencias, llevaba consigo inseparablemente, como exigencia ineludible, la promoción de la justicia.

La Congregación General, además de formular la opción, hizo un considerable esfuerzo, en el mismo decreto 4, por legitimarla como auténtica y genuina formulación de la misión apostólica de la Compañía, remitiéndose principalmente a la llamada Fórmula del Instituto, que, de manera auténtica y con el sello de la aprobación pontificia, definía esta misión desde el mismo origen de aquélla. Trató también de cualificar el carácter y las modalidades propias de la promoción de la justicia –que podía ser interpretada, especialmente en aquel momento como algo puramente secular– y los medios específicamente propios de la Compañía para llevarla a cabo como elemento integrante de su misión, entre los que colocaba en lugar preferente los Ejercicios Espiri-

²⁰ CG XXXII, d. 4, nn. 1-3.

tuales (nn. 56-57). Quedaba así netamente cualificada la promoción de la justicia como componente imprescindible de la misión de la Compañía, y quedaba, al mismo tiempo, completamente diferenciada de una promoción de carácter secular, exclusivamente temporal y terrena.

La Congregación hacía referencia también, como condiciones precisas de operatividad de la opción, a: – «la transformación de las estructuras en busca de la liberación tanto espiritual como material del hombre» (n. 40); – los compromisos sociales que es necesario asumir sobre la base de «un análisis, lo más riguroso posible, de la situación» y de «un discernimiento serio desde el punto de vista pastoral y apostólico»; – y la solidaridad con los pobres, compartiendo sus condiciones de vida, solidaridad que «debe caracterizar la vida de todos los jesuitas, tanto el plano personal como en el comunitario e incluso en el institucional» (n. 48).

Para completar el cuadro, pedía a todas las Provincias y demás núcleos regionales de la Compañía que diseñaran y emprendieran un proceso de concientización y discernimiento apostólico, cuyos elementos serían: la constatación de la experiencia, la reflexión sobre ella, formulación de nuevas opciones y paso a la acción, «todo ello –se decía– en una constante interrelación, según el ideal del “contemplativo en la acción”». Por medio de ese proceso, se iría logrando una transformación de los habituales esquemas de pensamiento y una conversión de los espíritus y de los corazones, de donde brotarían las decisiones apostólicas concretas (71-76); todo ello, en el marco de la obediencia propia de la Compañía, a través de la cual se canaliza para cada uno la realización de la misión. (n. 66).

Si el deseo ardiente de Arrupe, que le llevó a convocar esta Congregación General, era continuar, consolidar y profundizar el proceso de renovación de la Compañía, iniciado en la anterior, no cabe duda de que se le daban instrumentos muy apropiados para ello, principalmente en la nueva formulación de la misión de la Compañía con todo el contenido expuesto, pero también en otros productos relevantes de la misma, a los que he hecho alusión antes. Por otra parte, la Congregación declaró solemnemente en su primer decreto que hacía suyas y confirmaba las declaraciones y disposiciones de la Congregación General XXXI, no modificadas por ella misma, por expresar con exactitud y fidelidad el auténtico espíritu y la tradición de la Compañía, e invitaba de nuevo a ésta una atenta y sincera consideración de aquellos decretos y mandaba a los Superiores que la llevaran a la práctica más decididamente²¹.

²¹ CG XXXII d. introductorio. n. 2.

Así, con aquellos instrumentos y con esta confirmación tan significativa, y, de su parte, con el mismo afán y ardor siempre demostrados, continuó Arrupe llevándola adelante infatigablemente la Compañía, en su proceso de adaptación continua a las exigencias que su servicio apostólico le iba planteando sucesivamente. En un momento de particular importancia en la vida de aquella, ante los delegados de todas las Provincias –denominados “Procuradores”– reunidos en 1978 para deliberar, como se hacía ordinariamente cada tres años, si se debería convocar la Congregación General, hacia Arrupe un profundo y exhaustivo balance de situación y daba orientaciones precisas para seguir adelante, en dos extensas y admirables alocuciones, que muestran, una vez más, su talla extraordinaria como líder espiritual y apostólico de la Compañía. Al comienzo de la segunda de ellas, mirando al futuro, decía: «Al considerar el desafío que estamos enfrentando, que sin duda revestirá características más graves y exigentes en el futuro, llego a la convicción de que la respuesta de la Compañía debe ser: – inmediata, necesaria, conscientes de que es una exigencia insoslayable de nuestro carisma de servicio a la Iglesia y al mundo y una indeclinable responsabilidad el hacer frente a ese reto; – animosa, generosa, volcándose en el empeño más allá de cualquier inmovilismo personal o institucional. (...). Por eso, la respuesta al desafío de hoy y del previsible futuro no puede ser más que ésta: simplemente la ejecución progresiva y renovada de los decretos de la CG 32, contrapesando la mayor radicalidad del nuevo desafío con una más radical aplicación de cuanto dispuso la Congregación. En esta línea, la Compañía ha pasado ya el punto de “no retorno”, y el proceso es irreversible. (...). Es cierto que la Compañía, en unos sitios más, en otros menos, está llevando a la práctica la CG 32. Pero, examinando más de cerca el modo con que lo hace, el grado de conversión y entrega de los individuos, las comunidades y las instituciones, tengo a veces la impresión de que en buena parte de la Compañía ese proceso de aplicación va adelante demasiado lentamente y con mucha timidez. (...). Esto, que era una impresión mía personal, ha llegado a ser una convicción a medida en que he ido leyendo vuestros informes y escuchándoos en las entrevistas en que me habéis expuesto los problemas y el estado general de vuestras Provincias»²². Nuevamente hay que decir que Arrupe hablaba claro y seguía exigiendo el máximo, sin ceder en su empeño, sin que ello fuera obstáculo, antes al contrario, para cortar decididamente, como efectivamente hizo, toda interpretación reduc-

²² *Alocución final del Padre General a los Procuradores* (5 octubre 1978). Texto completo en AR XVII (1977- 1979) pp. 518-539.

cionista y fragmentaria de la opción en favor exclusivo o predominante de la promoción de la justicia, y llegar a enmarcarla luego, en su verdadero horizonte global, el de la caridad cristiana, en una conferencia, verdaderamente magistral, que pronunció en Roma el 6 de febrero de 1981, seis meses justos antes de su enfermedad, con el título *Arraigados y cimentados en la caridad*²³. (Por cierto, es interesante notar, de paso, cómo en ella expone las relaciones entre caridad y justicia en una línea con clarísimas analogías *ante litteram* con el discurso de Benedicto XVI en su reciente Encíclica *Deus caritas est*).

Para finales de 1979 o comienzos de 1980, el P. Arrupe había decidido presentar su renuncia al cargo de General, de acuerdo con el derecho de la Compañía, por estimar que su edad avanzada y el desgaste de casi quince años a1 frente de ella, le habían restado las energías necesarias para cumplir en plenitud con las exigencias de aquél. Al comunicárselo, por razón de una elemental cortesía, al papa Juan Pablo II, éste, que llevaba sólo año y medio en su cargo, se sorprendió fuertemente y le pidió que esperara por algún tiempo, para poder informarse bien, en contacto con él, sobre la situación de la Compañía. Pero, durante esta espera, que se prolongó bastante más de lo previsto, sucedió, por ambas partes, lo inesperado: por parte del Papa, el atentado de que fue víctima el 13 de mayo de 1981, con las dos intervenciones quirúrgicas sucesivas, y, por parte del P. Arrupe, el derrame cerebral sufrido el 7 de agosto del mismo año, al regresar de un viaje a Filipinas, con escala en Bangkok, que lo inhabilitó total y definitivamente para el gobierno de la Compañía.

3. Generalato del P. Peter-Hans Kolvenbach. Congregaciones Generales 33-34

Ante lo imprevisto de la situación, el Papa, en ejercicio de su suprema potestad en la Iglesia y dejando de lado el derecho propio de la Compañía, nombró Delegado personal suyo para el gobierno de ésta al P. Paolo Dezza, que, con su reconocida inteligencia y tacto, en algo menos de dos años la dejó en condiciones y en libertad de poder celebrar la Congregación General 33 y elegir un nuevo Prepósito.

Esta Congregación, totalmente distinta, por todos los conceptos, de las dos anteriores, celebrada circunstancias tan especiales, hizo varias

²³ Texto completo en AR XVIII (1980-1983), pp. 431-471.

cosas muy importantes. La primera, el duelo emocional por la despedida en vida del P. Arrupe y la renuncia, muy consciente, a empeñarse en reproducir su figura (a "clonarla", diríamos hoy) en su sucesor. La segunda, después de haber hecho un balance de los logros y fracasos de los años anteriores, sacar ánimos para mirar al futuro, como ella misma dice, «bajo el signo de la esperanza y de la continuidad»²⁴. Y la tercera, buscar un nuevo Preósito, que bajo este mismo signo, tomara el timón de la Compañía.

Éste fue el P. Peter-Hans Kolvenbach, holandés de origen, Rector a la sazón del Pontificio Instituto Oriental en Roma, confiado por Pío XI a la Compañía en 1922, que había vivido y trabajado en el Líbano durante más de veinte años. Era muy poco conocido en la Compañía, al momento de su elección. No obstante ello, los congregados le otorgaron holgadamente la mayoría absoluta requerida, ya en el primer escrutinio de la elección, con satisfacción y alegría generalizadas.

El P. Kolvenbach, hombre de carácter muy distinto al del P. Arrupe, más sosegado y menos ruidoso que él, ha sido, en realidad, con su estilo propio, un verdadero continuador suyo; primero, por convicción personal, como ha mostrado refiriéndose a él y sirviéndose de sus aportaciones en numerosas ocasiones, y también, porque no tuvo en el comienzo de su generalato una Congregación que le ofreciera un programa nuevo y distinto del se venía realizando en la Compañía en los años anteriores. Con discreción y suavidad, pero con una insistencia sostenida, ha ido siguiendo con libertad y con independencia el surco abierto ya de antes, subrayando siempre que tenía ocasión el valor netamente evangélico de la promoción de la justicia –«la justicia evangélica», o «la justicia del Reino»– y su expresión concreta y privilegiada en el trabajo con los más pobres y los más necesitados, sin rebajar por ello en nada –y esto es muy importante notarlo– el acento en la excelencia en todo trabajo jesuítico y, particularmente, el valor del trabajo intelectual y de las instituciones, como contribución específica, irrenunciable, en la realización de la misión de la Compañía.

En el presente generalato ha habido varios momentos, especialmente intensos y fecundos, de evaluación y proyección de la vida y actividad apostólica de la Compañía (tres Congregaciones de Procuradores –1987, 1999 y 2003–, una Congregación de Provinciales, 1990, –la única

²⁴ CG XXXIII d. 1 n. 1. Su texto completo, como los de los demás decretos de esta Congregación, se pueden ver en *Congregación General XXXIII de la Compañía de Jesús*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1984.

en la historia de la Compañía–, y dos muy importantes y muy fructuosas reuniones informales de Superiores mayores de toda la Compañía, celebradas en Loyola, en 2000 y 2005). Pero, sin duda, el momento más importante en este aspecto fue la celebración de una nueva Congregación General, la 34ª de la serie, a comienzos de 1995.

Esta Congregación fue convocada por libre iniciativa del Preósito General, por estimar que existían cuestiones importantes que demandaban su convocación. Estas cuestiones eran básicamente dos: examinar y aprobar la propuesta de revisión del derecho propio de la Compañía, pedida por la CG anterior y elaborada minuciosamente durante los años que la siguieron, y confrontar a aquélla con los desafíos externos e internos con que se encontraba en aquel momento y de cara al futuro. En cuanto a la primera, decía el P. Kolvenbach: «En realidad, la Congregación deberá aprobar un proyecto de revisión de nuestra legislación». (...) Todo este proyecto supone un esfuerzo de fidelidad al carisma ignaciano tal como éste fundamenta todo el marco jurídico de la Compañía en una orientación claramente apostólica (...) y un impulso nuevo para promover, dentro de la fidelidad a lo esencial de nuestro Instituto, la libertad apostólica, la responsabilidad personal y la solidaridad con “los que están en el mundo” (Jn 17, 11), a fin de que nuestra misión hoy se pueda realizar». En cuanto a la segunda, se expresaba así: «Hay problemas que no son, propiamente hablando, propios de la Compañía, pero que provocan nuevos desafíos en la Iglesia y en el mundo y exigen de nosotros, como jesuitas, enviados en misión al mundo en nombre de la Iglesia, la respuesta de nuestro compromiso y nuestra solidaridad. El desafío de una calidad nueva de la evangelización en los umbrales del casi mítico año 2000; el desafío de hacer vivir y resonar en el pueblo cristiano el Espíritu que animó al Vaticano II por medio del diálogo y de una verdadera comunión de todas las fuerzas vivas “para que venga su reino”; el desafío de la opción preferencial evangélica por los pobres en un contexto socio-económico nuevo. Para responder a todos estos desafíos “ad extra”, hay que hacer frente a algunos desafíos dentro de la Compañía, tales como: – sentirse acuciado por la preocupación de que haya vocaciones para que pueda continuar la misión tal cual la quiere el Señor; – estar preocupados por la creatividad apostólica del cuerpo de la Compañía, incluso en sus estructuras, y al mismo tiempo del inevitable envejecimiento de las personas y de las obras; – ser claro testigo, personal y comunitariamente, de una verdadera y auténtica vida en el Espíritu por la observancia de las Constituciones»²⁵.

²⁵ Carta de 27 de septiembre de 1992, a toda la Compañía, sobre la Congregación General 34. Texto completo en AR XX (1988-1993), pp. 785-788.

La Congregación logró con satisfacción, aunque no sin fatiga, los dos objetivos que se había propuesto y, además, produjo algunos otros documentos de gran utilidad para la vida de la Compañía, actualizando así el proyecto forjado por las Congregaciones anteriores. Dejando de lado el primero (la revisión del derecho propio de la Compañía –muy importante, por cierto, por el modo como se hizo, para recoger, filtrar y dar una cierta estabilidad a todo el legado del período anterior y por haber forjado con él un punto claro de convergencia de toda ella–), examino, a continuación, lo que hubo de nuevo en la aportación específica de la CG 34 a la formulación de la misión de la Compañía. Esta novedad consistió básicamente en una formulación enriquecida de esa misión, al integrar en ella algunos aspectos, ya implícitos en formulaciones anteriores, pero que habían adquirido con el tiempo y la experiencia vivida tanto por la Compañía como por la Iglesia mayor densidad y claridad en la conciencia de una y otra. Tales aspectos eran la atención a las implicaciones y exigencias de la cultura en el desarrollo de la misión y la realización de la misma en diálogo franco y cordial con personas pertenecientes a tradiciones religiosas no cristianas y con las no vinculadas a tradición religiosa alguna. Así, la Congregación pudo decir en formulación sintética: «A la luz de lo establecido por la CG 32 y nuestra experiencia actual, podemos afirmar que nuestra misión de servicio de la fe y promoción de la justicia debe ensancharse para incluir como dimensiones esenciales la proclamación del Evangelio, el diálogo, y la evangelización de la cultura». Por ello, «podemos ahora decir de nuestra misión actual que la fe que busca la justicia es, inseparablemente, la fe que dialoga con otras tradiciones y la fe que evangeliza la cultura»²⁶. Era realmente una formulación ensanchada y enriquecida y de la misión de la Compañía, en consonancia con la realidad vivida.

La Congregación General 34, como en su momento la 32, formuló también condiciones y arbitró medios para cumplir esta misión. Destacaré de entre ellos solamente, por un lado, el fuerte impulso dado a la *cooperación inter y supraprovincial dentro de la Compañía* para hacer frente a los problemas y necesidades globales que se presentan en el actual momento del mundo y de la Iglesia, y el gran desafío de la *colaboración con los laicos en la misión*, al que dedicó un extenso y rico decreto. Ambos elementos han dado en estos años pasados mucho jue-

²⁶ CG XXXIV d. 2. nn.20, 21. Todos los textos de esta Congregación se encuentran en *Congregación General 34 de la Compañía de Jesús*, Roma, Curia del Preósito General 1995, editado por Ediciones Mensajero, Bilbao, y Sal Terrae, Santander.

go y, con los complementos y clarificaciones que introduzca la próxima Congregación General, según es dado prever ya, seguirán dándolo.

Al concluir aquí la reseña de este intenso período de la historia de la Compañía, no podemos, en modo alguno, olvidar a los 47 jesuitas que, a lo largo de él, han perdido su vida violentamente en el cumplimiento de su misión en diversas partes del mundo.

4. Una rápida mirada al futuro

En este momento nos encontramos ante una nueva Congregación General, la 35, ya convocada para el mes de enero de 2008, cuya tarea primera y principal será elegir un nuevo Preósito General que tome el relevo del P. Kolvenbach, que presentará en ella su renuncia al cargo, después de 25 años de un gobierno extraordinariamente valioso y fecundo. No hay todavía una agenda definida para la Congregación. Se irá definiendo durante el año 2007, y no se pueden hacer todavía previsiones firmes sobre ella. Pero seguramente se podrían hacer algunas conjeturas fundadas, a partir de las *Recomendaciones* que los Superiores mayores hicieron al General en su reunión de Loyola 2005²⁷, en vista precisamente de la Congregación General futura. Esas recomendaciones se centran en cuatro núcleos, cuyos títulos generales son: las *nuevas estructuras de gobierno* en la Compañía; la evaluación de los éxitos y dificultades registrados en la *colaboración con los laicos* y los asuntos que en este punto no fueron resueltos por la CG 34; la *calidad de la vida comunitaria*; y, de nuevo, la *identidad de la vida y de la misión del jesuita* en la Iglesia y en el mundo de hoy. A la vista de estas recomendaciones, aunque ellas no agotan ni cierran de antemano la agenda posible de la Congregación, quizá se pueda aventurar la previsión de que ésta, aparte de la elección del nuevo General, podría ser más una Congregación de ajuste y clarificación de aspectos importantes de la vida de cada día en la Compañía, en los que se advierten incertidumbre y vacilaciones, que de grandes proyectos globales nuevos; pero esto, hoy por hoy, no es más que una previsión personal aventurada.

Interesa más seguramente saber cómo es la Compañía que llega a la CG 35. Ciertamente, es una Compañía mucho más pequeña en número de jesuitas que la que vimos llegar en 1965 a la CG 31; en este sentido, es más «mínima Compañía». Los 36.068 jesuitas de entonces han

²⁷ Texto en Anejo a la Carta de 25 de enero de 2006, a todos los Superiores mayores, (aún no publicada en AR).

bajado a 19.566, a 1º de enero del presente año, con una evidente contracción numérica, muy severa, y con el efecto de un serio envejecimiento colectivo en algunas regiones, especialmente en Europa y en América del Norte, donde el decrecimiento ha sido más fuerte. Pero, al mismo tiempo, es obligado notar varias cosas muy significativas dentro de estos números. Una es que el número global de ingresos en todo el mundo viene manteniéndose estable desde hace algunos años en torno a los 500, si bien repartidos de manera nueva; por esto, el decrecimiento no ha sido uniforme en todas las regiones. En algunas –como América Latina y Europa Oriental– se mantiene en términos relativamente benignos; en otras –como la India, África y Asia Oriental (especialmente Indonesia y Filipinas)– la Compañía no sólo no ha disminuido, sino que ha aumentado y sigue aumentando; y, lo que es más significativo, en todas estas áreas ha pasado a ser una Compañía muy predominantemente autóctona, mientras que hace 40 años era todavía predominantemente misionera, de procedencia europea y norteamericana (Estados Unidos y Canadá). Otra es que, mientras algunos nombres geográficos de gran tradición han desaparecido del mapamundi jesuítico, otros nuevos han ido apareciendo, tales como: Afganistán, Pakistán, Corea, Camboya, Myanmar, la mayoría de los nombres de Provincias y Regiones de nueva creación en la India (en total, 19) y en África, la nueva Región Rusa, Mato Grosso y Amazonia en Brasil, y otros. En este tiempo, además, han salido de la clandestinidad y del silencio, total o parcial, y han ido recobrando nueva vida las diez Provincias y Regiones del Este europeo; en buena medida, también la Región de Vietnam; y en China empieza a abrirse un rayo de esperanza.

Y, lo que es más sorprendente, la carga de trabajo apostólico de la Compañía en el mundo, en su conjunto, a pesar de la disminución tan drástica del personal, no es menor, sino ciertamente mayor ahora de lo fue en los tiempos de los grandes números. De ella dijo el P. Kolvenbach en la reunión de Loyola 2005, al presentar la situación de nuestros ministerios, unas frases muy densas y cargadas de sentido y quizá también de presagio: «En general, nuestra red apostólica sigue siendo impresionante y –hablando en el lenguaje de San Ignacio– produce mucho fruto. Pero es frágil y puede serlo más en los próximos años. La mayoría de las veces estamos trabajando por encima de nuestras posibilidades humanas y financieras»²⁸.

²⁸ Así en su relación *De statu Societatis: nuestros ministerios*, relación hecha a los Superiores mayores, reunidos en Loyola, del 25 de noviembre al 2 de diciembre de 2005 (aún no publicada en AR).

En medio de esta grandeza y de esta debilidad, la Compañía de nuestros días, según exponía el mismo P. Kolvenbach en la reunión equivalente del año 2000, se ha venido esforzando sincera y generosamente por vivir en actitud, muy ignaciana, de fecunda «fidelidad creativa» diversas dimensiones fundamentales de su vida: la fidelidad al don de Dios que ella misma es para la Iglesia y para el mundo; la fidelidad a la misión apostólica, que «nos empuja a inventar constantemente, a desplazarnos sin parar, porque siempre hay más servicio que prestar; creatividad para el “más” típico del carisma ignaciano, en virtud de lo cual «lo nuestro es una santa audacia, “una cierta agresividad apostólica”, típica de nuestro modo de proceder»; creatividad entre múltiples tensiones, «que subyacen a nuestra vida consagrada apostólica», tales como la «tensión globalización-localización», y la que hay que vivir «en la ineludible colaboración interprovincial»²⁹.

A impulso de esa fidelidad creativa, ha ido innovando y aprendiendo nuevos modos de trabajar en la realización de su misión; entre ellos, el trabajo en unión con otros, que deseen colaborar a esa misión.

Ha tenido también el valor de formularse cinco prioridades o preferencias apostólicas globales para toda ella en el momento presente: –atención preferente al continente africano y a China; –preferencia mantenida por el apostolado intelectual en un momento en que el mundo plantea tantos problemas y espera tantas soluciones y, dentro de él, por las instituciones académicas y demás obras internacionales de Roma, confiadas solidariamente a toda la Compañía, que tan importante servicio prestan a la Iglesia universal; –atención preferente, finalmente, a las grandes masas de emigrantes existentes hoy en el mundo³⁰.

La Compañía actual, como se ve, aunque disminuida y frágil en medida preocupante en una buena parte del mundo –y, concretamente, en la nuestra–, no ha perdido su original impulso al “más”, ni la inquietud por dar soluciones nuevas a los problemas nuevos. Con humildad y con toda la esperanza puesta en Dios, como nos pide Ignacio en las Constituciones (812), sabe que ésta es para ella la hora de confiar en que la fuerza de Dios, la que de verdad sirve para cooperar al anuncio del Evangelio, se realiza en nuestra debilidad (2 Cor 12, 9), y también,

²⁹ Peter-Hans Kolvenbach, S.J., *Fidelidad creativa en la misión*, Alocución inaugural de la reunión de Superiores mayores, Loyola 2000 (21-28 septiembre), en AR XXII (1996-2002) pp. 740-753.

³⁰ Carta de 1 de enero de 2003, a todos los Superiores mayores sobre nuestras preferencias apostólicas, AR XXIII (2003-), pp. 31-36 (texto francés).

según el más genuino estilo ignaciano, que ha de seguir poniendo, de su parte, todos los medios, sobrenaturales y naturales, previstos en las mismas Constituciones, para que esa esperanza no sea vana, como si todo el éxito dependiera sólo de ella³¹.

³¹ Dice Pedro de Ribadeneira S. J. en el capítulo VI de su *Tratado del modo de gobierno que N. S. P. tenía, para que los Superiores le sigan en lo que más puedan*: «14. En las cosas del servicio de nuestro Señor que emprendía [N. S. P. Ignacio] usaba de todos los medios humanos para salir con ellas, con tanto cuidado y eficacia, como si de ellos dependiera todo el buen suceso, y de tal manera confiaba en Dios y estaba pendiente de su divina providencia, como si todos los otros medios humanos que tomaba no fueran de algún efecto» (Monumenta Ignatiana, series 4ª I, p. 466).

What 21st Century
leaders can learn from
16th. Century Jesuits
(Lo que los líderes del
siglo XXI pueden
aprender de los
jesuitas del siglo XVI)

por Chris Lowney

*Conferencia pronunciada
el 14 de noviembre de 2006*

Forum Deusto

**What 21st Century leaders can learn
from 16th. Century Jesuits
(Lo que los líderes del siglo XXI pueden aprender
de los jesuitas del siglo XVI)**

por Chris Lowney*

I would like you to join me in considering this question by participating in a little thought experiment. Please take a moment to think of the names of two or three living leaders.....I suspect that if I polled the audience, I might hear of President xxx perhaps even George Bush?! But I wonder how many of you thought of your own name. I suspect virtually no one. Why not? The answer might have something to do with modesty, a laudable virtue: it might strike you as unseemly braggadocio to proclaim yourself a leader. Well, I'm here to suggest that the very first persons we each should consider leaders are ourselves. We live within a popular culture, transmitted through the mass media, that force feeds us a demoralizing, disempowering notion that leaders are those who are in charge—presidents, generals, bishops, CEOs and the like—leadership in this stereotypical notion is equated with having subordinates, being on television, having money, or having power and exerting it. That notion of leadership is not the solution, it's the problem.

And what do effective leaders do to motivate those around them?

Let's make this phase two of the thought experiment, and think informally of qualities, behaviors, or attitudes you would expect to find in an effective leader.....Again, if we polled the room I know we would assemble a rich list of qualities, and I have no doubt that anyone who

* Chris Lowney abandonó la Compañía de Jesús un viernes en 1983 y comenzó una nueva carrera el lunes siguiente en J. P. Morgan & Co. Trabajó con J. P. Morgan durante 17 años como director administrativo y miembro del comité administrativo en Nueva York, Tokio, Singapur y Londres. En la actualidad vive en Nueva York, donde es consultor de la Catholic Medical Mission Board.

embodied the traits captured in the collective wisdom of this room would lead well. Your lists probably include words like decisiveness, courage, bold decisions, sweeping change, vision, honor, and so on. But I wonder how many enunciated anything like this idea ventured by a man who himself compiled unimpeachable credentials as a leader. His simple, succinct vision: “You must love those you lead before you can be an effective leader.”

The leader I just quoted was General Eric K. Shinseki, recently retired U.S. Army Chief of Staff, the highest ranking military officer in the United States. When America’s commanding warrior retired in mid-2003, his retirement speech included that simple statement I quoted, “You must love those you lead before you can be an effective leader.”

Sentiment like that may seem a bit remarkable and even out of place among the macho, towel-snapping military class. Or is it? I suspect that a general makes wiser choices when he loves those he must place in harm’s way, and I suspect that soldiers perform more effectively when confident that they are loved and valued by those tasked with the awful burden of sending them to face possible death.

So, who is a leader...and how are leaders leading? The message I want to convey this morning is that we’re *all* leading, well or poorly, all the time, by virtue of the values that we’re role modeling. And our way of leading—our claim to leadership—is not our status or hierarchical position on an organization chart, but who we are and those values we choose to role model—like love in the case of General Shinseki, whom I just quoted.

This definition of leadership certainly may run counter to our culture stereotypes—witness the thought experiment we all participated in earlier—but such a definition is neither gimmickry, a fad, nor something I’ve made up. Consider one informal definition of being a leader that has some currency among academics working in the business arena—the Harvard Business School professor John Kotter, defines a leader as one who 1) sets out a vision of the future, 2) aligns others around that vision, and 3) helps them past the inevitable obstacles that stand in the way of attaining it. One of the dictionary definitions of leadership is quite similar, the act of pointing out a way, direction, or goal and influencing others toward it.

Everyone in this room is doing that all the time. You are pointing out a way or a direction for your friends and neighbors by how you treat those you work with or for, those you meet, how you prioritize your time, and so on—in other words, you are leading. Many of you are par-

ents: can there be any more obvious act of pointing out a way and influencing others than the leadership that you are showing with your children every day?

Though all of us are leading, many of us are doing so only 'subconsciously.' All of us have absorbed certain values...through our upbringing, our culture, our religion. You may always work hard, deliver on what you promise, treat others fairly, be considerate to strangers. But you may never have explicitly named these 'habits' as specific virtues and values that characterize your way of living and leading.. Many of you in your families and workplaces are role-modeling exactly the kind of love that General Shinseki spoke about. But you may not have called the habitual way in which you treat others 'love,' and you may not have explicitly considered this virtue part of an overall leadership project that is your life. To realize our full leadership potential, we need to get more explicit—more conscious, more purposeful—about ourselves as leaders, what kind of leaders we want to be, and how we will project that in our families, workplaces, and the other arenas in which we interact. Everything we know about researching corporate America is that one of the factors that best predicts how well people will do is simply that they know what they want to achieve—you make the strongest leadership impact when you know what impact you want to make.

In my talk I now plan to set out a leadership style based on the example of a rather unlikely company. There are many smart business people in this audience. Which of you would like to join a company like the one I will now describe:

Imagine ten smart but unfocused men who want to start a company, but seem to go about it in a rather odd way. They are ricocheting around every kind of work from retail street preaching to hospital orderly work to university-level lectures. They had no corporate name; no business plan; no capital. The one who was supposedly in charge of this start up was not only past normal retirement age, but had already outlived the average lifespan of a sixteenth-century European; he had no management experience and virtually nothing else on his resume but a good academic degree, a multiple arrest record, and a couple of jail terms.

Well, what odds would you give them of surviving?

Yet the company I just described not only survived but thrived. For I just described the Jesuits in the 1530s, as they were getting their company ready for launch. This year the Jesuits approach their 466th birthday...why that's even older than Telefonica and Cortes Ingles Today

there are roughly 20,000 Jesuits working in over 100 countries. My book calls them the company that changed the world, and that is a very easy claim to back up: you may have put the date for this event on a calendar, and the calendar you used was implemented according to the recommendation of a Jesuit. While I'm talking, children in Vietnam are in school learning to write in an alphabet that was developed by a Jesuit, and further north in Asia soldiers are patrolling a Russian-Chinese border negotiated in part by, Jesuits. On the other hand, these Jesuits also boast the unique distinction of getting themselves completely disbanded by the pope, yet somehow resurrecting themselves 40 years later. Just think of the parallels today: what if the xxx company went bankrupt tomorrow. What are the odds that in 2044 some wizened old geriatric crew of ex—ers would meet on the street and say, 'hey, let's resurrect the old band' Impossible, of course, yet somehow Jesuits pulled off exactly this feat.

How did they succeed so spectacularly, and what can we learn from them? These are the kinds of questions I wanted to explore in my book, looking at the Jesuits more from what might be called a corporate perspective than from my own experience as a Jesuit.

As you've heard, I was fortunate enough to work in Asia, Europe, and the U.S. for JP Morgan & Co. for some seventeen years. Before that I was a Jesuit seminarian for seven years. As you well know, Jesuits like all members of Catholic religious orders, take vows of poverty, chastity, and obedience, and you can guess which of those three proved daunting enough to prompt my departure. I could put it this way: I struggled successfully to live as a celibate for seven years; since then, I've been struggling not to be a celibate. You may conclude from this that I wrote the book as a cheaper way to figure out my life than going into therapy. But in fact, what most intrigued me was not the very obvious differences in mission between the Jesuit order and an investment bank, but the underlying similarities: all human organizations, and all individuals in organizations, have to do the same things: motivate self and others, establish goals, sell ideas convincingly to others. And it struck me that these sixteenth and seventeenth century priests did these things in ways that were frequently a lot more effective than the ways we do those things today.

My punch line: that vastly more important to personal and corporate happiness and success than the plan or capital the early Jesuits so obviously lacked was what they did possess—a unique approach to life and work that looks like what we in the modern era call personal leadership.

Now let me begin to develop that Jesuit leadership style by telling a bit of a story about the Jesuits, one that very much touches your own history here in Spain.

When the ten Jesuit founders, that disorganized crowd that I was profiling earlier, were getting their company started in the 1540s, even though they had no business plan and no very clear idea of the kind of work they would do, they did have a very clear idea of the kind of person they wanted to recruit to join them. One Jesuit had his own little recruiting slogan of sorts, saying that the Jesuit company needed, *quamplurimi et quam aptissimi*, or in English, as many as possible of the very best. And the start of the Jesuit school system—including eventually your school right here in Rio—was the result of no master plan to build a global higher education empire, but almost completely an accidental outgrowth of this recruiting vision.

For in the early 1500s when the Jesuits were starting, public education was virtually unavailable; perhaps only 1% of Europeans enjoyed the great blessing that many in this room have had of achieving a higher education; you might reflect, incidentally, on how blessed you are to be born at this time in this place, where educational opportunity is so much more widespread. Even today, even in this country, we all know that there are children who have no more chance of getting themselves educated than I have of going to the moon on a rocket ship. The Jesuit founders, therefore, could not find enough recruits who were well enough educated to be ‘*aptissimi*,’ the very best. So the Jesuits opened a school or two to educate their own recruits studying to be priests; soon after, however, local towns and princes noticed that these Jesuit schools were of far higher quality than anything else available in their regions, so they asked the Jesuits to begin accepting lay students into their schools. It wasn’t long before Jesuits were opening schools not just for seminarians studying to become Jesuit priests, but also for those who would become government workers, teachers, performing artists, and business persons. Though the focus of their system changed dramatically, its core ambition did not: these were still places where the *aptissimi*—the very best—were to be molded.

And, of course, that school system succeeded in molding *aptissimi* as no other privately organized network has in human history. Jesuits administer what remains the largest privately organized system of higher education in the world. Jesuits have educated within the past generation alone, former or current presidents in the US, Mexico, Canada, Philippines, France, Japan, Peru, Nicaragua, and who knows how many

other countries. You today are living proof that this Jesuit educational model still works; the students who study here are realizing that sixteenth-century dream that if only they are given the right opportunities, guidance, and resources, talented young persons are capable of turning themselves into aptissimi.

Now what does it mean to be aptissimi? If we asked people on the street, they would tell us that to be the very best, aptissimi, means to be rich, to be famous, to have many houses, and so on. But this Jesuit vision of what it means to be aptissimi, or let's say to be a leader, is very different. As I look at the Jesuit history, their letters, and their rules, it was clear to me that Jesuits instilled such capabilities through a four-pillared vision that governed their way of working as individuals and in teams:

1. Self-awareness
2. Ingenuity
3. Heroism
4. Love

Self-awareness Leaders understand their strengths, weaknesses, values and update oneself on those daily.

Ingenuity: the ability to confidently adapt to an ever-changing world

Heroism: to remain energized by great ambitions, a passion to excel, and goals that are bigger than any one person, and finally:
Love: Engage others with a positive attitude that recognizes their dignity and potential and seeks to develop that potential.

I'm now going to talk about heroism, self-awareness, ingenuity, and love, in that order.

Heroism:

Let me now start with heroism, and let me use an anecdote to help you conceive how early-Jesuit style heroism might differ from our stereotypical understanding of what heroic means: as many of you know, the Jesuits operate today what is the world's largest privately organized, higher education network. Your country is richly represented in this wonderful network:.... But that Jesuit school system was not always the world's largest, of course, and while it was in its relative sputtering infancy in the late 1500s, one Jesuit named Pedro Ribadeneira had the temerity to write the King of Spain and call the fledgling operation something so important that, "the well being of the whole world

and all Christendom” depended on it. That’s a heroic vision if ever there was one! Yet, grounded in reality. Ribadaneira knew what it was like to teach in a school, because listen to what he said in a different context: “It is a repulsive, annoying and burdensome thing to guide and teach and try to control a crowd of young people, who are naturally so frivolous, so restless, so talkative and so unwilling to work, that even their parents cannot keep them at home.”

This Jesuit Ribadaneira, in fact, may have articulated a wonderful model of heroism relevant not only to the teaching profession but in many of our work environments: this idea of immersing oneself squarely in the mucky reality you face each day, yet not losing sight of your guiding vision and fondest hopes. We’ve grown accustomed to associating heroism with extraordinary acts like saving persons trapped in burning buildings or saving comrades in battle. This Jesuit vision is instead proposing that heroism is less about the opportunity at hand—because most of us can’t control the opportunities that life will present us: we may never have the chance to save someone in distress—than it is about the *response* to the opportunity at hand, which we can *always* control.

The teacher has no guarantee that he or she will make a profound, life-altering impact in a child’s life: his or her heroism is manifest in the commitment to live and work as if he or she *might* make such a difference, never losing sight of the fullest vision of what teaching can accomplish. Teachers also understand that the project—the school—is successful only when each individual supports a goal that is bigger than him or herself. I’m reminded in this regard of an anecdote about US President Kennedy in the early 1960s, when the US space program was trying to send a rocket ship to the moon. He had a tour of the space agency, and at the end of it met a gentleman sweeping the floors and to be polite asked him what his job was. He supposedly replied, ‘sir, I’m putting a man on the moon.’ Surely all of us have had the work experience that teams perform most effectively when individuals are able to see beyond their individual task and understand their work as participation in some cause that is greater than any one individual. Everyone knows that the teams that perform best are teams where individuals “get over themselves” and understand they are participating in some goal that is bigger than any one person.

Self Awareness:

Every Jesuit in history, from the founders to the current Jesuits being formed in more than one hundred countries, with no exception in his-

tory that I'm aware of, has participated during training in a month-long intense period of personal reflection called the spiritual exercises, during which he is removed completely from the workplace, from reading papers, watching television, talking with friends, or anything that could deter from the intense introspection that becomes their only 'job responsibility' for thirty days. These guided meditations, which probably remain the most powerful retreat tool in the Christian world today, were St. Ignatius Loyola's very practical attempt to translate into a systematic approach the fruits of his own journey to religious understanding. As far as Jesuits are concerned, this is a spiritual and religious experience, but the self-assessment that is taking place makes these exercises a superb leadership bootcamp. For each Jesuit is making a considerable investment in pondering his strengths and weaknesses, his personal values, his outlook on the world.

Anyone who has managed lots of people or worked in Human Resources—I've done both— has been mystified by the phenomenon that rising stars who later crash and burn even though they had the total package of technical skills, smarts, ambition, and training; one school of thought attributes these spectacular flame-outs to lack of self-awareness: those with talent who bomb out frequently have it too easy in the beginning, and never come to grips with their values and weaknesses; those who make it in the long run are frequently those who have had to confront their weaknesses, and been learning agile enough to work on them or minimize them. The Harvard emeritus Abraham Zaleznik, who worked with a number of chief executives, once observed that many of them seemed to be individuals who were 'twice born,' where some personal crisis like injury, alcoholism, or bankruptcy forced them to come to grips as adults with who they were and what they valued and wanted: the early Jesuits are telling us that if a crisis doesn't thrust this moment of self-scrutiny upon us, we need to manufacture the process for ourselves

Jesuits also learn during this period a wonderfully modern and easy to adopt tool for daily updating: for the rest of his life after this month-long upfront investment, each Jesuit follows a daily regimen of three mental pitstops that in aggregate absorb as little as twenty minutes a day, and which anyone here could begin using tomorrow. First, 'upon waking up' remind yourself of what you have to be grateful for, and remind yourself of your goals—which might be a weakness you want to work on or an objective to achieve. Then, once in the middle of the work day and once at the end of the day, repeat a similar process: take a few minutes, remind yourself of your blessings, remind yourself of

your goals, and mentally scroll through the last few hours to extract lessons learned from your performance.

I think the genius of this simple practice is obvious when we consider its origins. Remember I mentioned that the Jesuits broke radically from existing custom by abandoning the monastic practice of gathering together in chapel multiple times daily in order instead to pursue a much more activist lifestyle. Yet, Ignatius had the incredibly modern insight that we in the 21st century typically overlook: if you and I don't have the luxury of retreating to chapel multiple times daily like monks, we need to find some other way of keeping ourselves focused and recollected as we bob along each day on a tide of e-mails, phone calls, and meetings without ever pulling back to take stock. I'm sure you've seen the fallout from this chaotic lifestyle as I have: the person who gets to the end of the day without ever getting to his or her # 1 priority, or the person who has a meeting go badly at 8:30 and remains distracted about it all day, draining productivity. These are self-awareness problems.

Before I leave this topic of how we keep ourselves recollected in the middle of our busy days, let me share one other anecdote from Jesuit lore about staying focused: one elderly Jesuit had the job of being the doorkeeper, to receive those who came with business for the Jesuits, to deliver things, beg for money, and god knows what else. This was in addition to his work as community treasurer or whatever else he was doing, so you can imagine how easy it would be to think about the doorkeeping duty as a constant distraction and a complete pain in the neck. And the brother therefore created a little mental routine for himself, that every time there was a knock at the door he used to say to himself, "I'm coming, Lord Jesus." Now, just imagine what kind of customer service that brother was delivering!

[I may include some of this material....This is not simply my own opinion, but is well supported by contemporary research. The famous American college UCLA has for the last 40 years conducted a fascinating survey of the priorities of incoming college freshmen: In 1967 90% of freshmen considered it essential or very important to develop a meaningful philosophy of life; 40% considered it essential to be well-off financially. By 2003 the proportions had almost completely flipped: nearly 80% of students now think it important to be well-off and only 40% apparently care about developing a philosophy of life. The bottom line: most are viewing college as a vocation training or career prep experience.

What most of these students often don't understand—is those who do well in the long run tend to have a clear vision of what it means to be a person, how to treat others, and what they value in life—you must use this experience to get a really deep understanding of yourself.

It's worth reflecting on the fact that if we looked at the Jesuit resume we would have predicted their inevitable failure: after all, as I mentioned at the start of this talk, they had no business plan, no focus, no capital, and so on. And I suspect that if we looked at some of your personal histories, we might have predicted that some of you too would have failed. Some of you may come from families where no one has ever gone to college, or from poor families, or lived in neighborhoods where the primary schooling was sub-par. Many of you have succeeded not because everything in your life made it easier for you to succeed, but because, like those early Jesuits, you have drawn on qualities within that have motivated you to surmount challenges you face.

You are all now in circumstances that would predict your likely success in the world: you're not only pursuing higher education, but doing so at an elite school. But though the education, social tools, and network you acquire here can be invaluable to you in whatever occupations you pursue, the early Jesuit example should remind you that those internal qualities and values that got you here in the first place may be more important indicators drivers of success, fulfillment, and happiness than the more conventional tools like good resume, capital, and so on.

Ingenuity:

Having spoken now about heroism and self-awareness, let me touch only briefly on the concept of ingenuity—briefly because it's intuitively obvious to any 21st century businessperson that ingenuity—the ability to adapt, to be creative, to change course and develop new products or approaches, is absolutely essential in our changing world. During the time I worked at JP Morgan, for example, we once calculated that each year about 1/3 of our revenue was coming from businesses or products that hadn't even existed five years earlier—in other words, to remain competitive and profitable we basically had to re-create ourselves every few years, and I know most of you are in similarly challenging circumstances. So, when these 16th century Jesuits tell us they have to be change-adaptive, they tell us nothing we don't already know.

In the early 1600s a Jesuit named Roberto de Nobili arrived in India. Within a few years, he had gotten rid of the black clothing that was

customary for a priest. Instead, he was wearing a simple robe like a Hindu holy man. Like them, he had become a vegetarian. He marked himself on the forehead with the same insignia they wore. He studied Sanskrit and began writing treatises that used Hindu terminology and ideas. For some of his contemporaries, he was a scandal. The bishop in India asked the Inquisition to investigate him. Eventually a Vatican commission investigated what he was teaching and his methods. In the end, he was completely vindicated. Much of his approach in the 1600s is now what every seminary in the world would teach as the proper way to dialogue with different cultures and religious traditions.

When I think of Fr. De Nobili in the 1600s, I'm reminded of the work in the 1990s by two business school professors, one at Harvard, John Kotter, and the other at Stanford, Jerry Porras. They researched, independently, companies that had performed extremely well, and came up with interestingly consistent conclusions. Most highly successful companies had a culture, a way of doing things, that combined two elements: one, people had a good sense of some core values—this is what we're all about here; this never changes; this is why we come to work all day—that was their anchor. On the other hand, they also had built into the culture an impetus, a push, to always be changing in response to the changing competitive environment. So, for example, Fr. De Nobili knew well the core Christian dogmas he was unwilling to change. He was very open to changing the way he communicated those values and how he could approach an environment so different from his native environment.

So, how did they in the 16th century instill a mindset that we in the 21st still have trouble achieving? I find the key in one of Ignatius' Spiritual Exercises and a concept that he calls detachment or indifference. Ignatius tells the story of a man who inherits a fabulous sum of money, and then proposes the question or meditation of what to do with it. Our instinct is to think that the solution must be to give the money to the poor and rejoice piously. But he says, no, what we should strive for is the kind of freedom—he calls it detachment or indifference—that would allow us to keep the money or give it away, making the decision based only on what best serves our goal—for Jesuits, of course, the goal is to serve God's greater glory, but the human part of the insight remains valid if you substitute whatever is the end goal for which your company strives.

In other words, we're only going to be free enough to be true risk-takers, ingenious, adaptive, creative, flexible in our business approach-

es when we have first identified, come to grips with, and freed ourselves from personal attachments: to the ways we've always done it, to our status, to our possessions, to our fear of taking risk, to our particular institutional structures, before. Let me give an example: everyone who has worked in mergers and acquisitions business knows that some mergers that would greatly enhance shareholder value don't happen simply because one CEO is too attached to his own ego and status and doesn't want to give up control in a merged entity. The opposite *also* occurs: lousy mergers occur simply because some ego-attached CEO wants a bigger corporate sandbox. I use mergers for a reason. There was a very interesting NY Times article last year pondering the fact that a large number of corporate mergers simply don't work: they don't deliver any added value to shareholders.

Love:

We've spoken now about heroism and self-awareness at some length, about ingenuity briefly, and so I would like to move on to the value about which anyone from a corporate background would surely be more skeptical: what place could love possibly have in a large company? First of all, let me assure you that I didn't patrol the hallways of JP Morgan embracing my colleagues and telling them I loved them, nor am I recommending you do that in your respective workplaces. Anyway, Ignatius told his colleagues that 'love ought to manifest itself in deeds, not words.' So let me elaborate on what deeds might show the impact of love in a work, team, or other setting.

How about this for starters as love in action with clear bottom-line impact: surely no corporate leader who loved employees would recklessly gamble their pensions and livelihoods to prop up his or her stock option value. Think of all the other kinds of examples in our other environments that would also be applicable here: surely no government worker or politician who loved the citizens he or she was entrusted with serving could engage in the kind of corruption that takes their money or deprives them of the government services to which they are entitled.

But all of these examples, legitimate though they are, have a vaguely negative ring, as if love might guide us in the workplace only by saving us from perpetrating outrageous ethical misdeeds. And I would also like to talk about some of the richer, more positive dimensions of love in the workplace.

Let's start to do so by reflecting on the very word of the word 'Company.' I would note that the formal name the Jesuit founders chose for their company was, in their native Spanish, *Compañía de Jesús*, company of Jesus. The word Jesuit was coined later as a kind of nickname. And the way they understood 'company' is not what we would typically understand today. Although nowadays the meaning of the word company has been almost completely hijacked by commercial enterprise, recall that the Latin roots of the word are *cum panis*, 'together' and 'bread', in other words, a company was the group of people with whom you might 'break bread'...in the 16th century a 'company' would more often refer to a religious group, a military troop, or even a group of friends. These early Jesuits clearly saw themselves as companions of each other, and that this companionship would energize their efforts. The Jesuit *compania* is offering us the challenge of getting our own *companias* back to this root concept: groups characterized by mutual support that energizes team members...that might even be fun.

Everyone knows that children learn and perform more productively when they are raised, taught, and mentored by families and teachers and coaches who value them as important and dignified, who set high standards, who create environments of love rather than fear. Why have we somehow convinced ourselves that our adult needs are so different? The best teams I've been on have thrived precisely because there was trust, mutual support, real respect for each other's talents, real interest in helping others succeed, and a willingness to hold each other accountable to high standards so that each of us might realize our fullest personal and team potential.

Ignatius of Loyola was unafraid to call this bundle of behaviors love, which is precisely what it is when these behaviors are supercharged by a self-aware vision that those I work and play with are not merely 'resources' for me to use but individuals as worthy of respect and support as I am. Accordingly, he told Jesuit bosses to manage with "all the love and modesty and charity possible" so that teams could thrive in environments filled with "greater love than fear." Why did Loyola insist on this? Well, in one of his Spiritual Exercises he tells us to reflect on the fact that each human being "is God's temple" made in God's image and likeness. And, if we believe this is true, then it surely has implications for how we ought to treat our fellow humans. I suspect that some of what I just quoted may make some of us feel somewhat uncomfortable. You came for a business symposium, not for a religious sermon! But what I'm talking about *is* fundamentally business related. Because

once you begin to think this way, you see people completely differently...and you treat them differently...and your organizations prosper.

The Jesuits had the imagination to open successful reducciones in Brazil simply because they saw something different when they looked at the indigenous persons of Brazil. You know that in the early decades of the colonial era, one of the key debates among so-called sophisticated Europeans was whether the indigenous persons of Africa and the Americas were even human beings. One European wrote that the people he encountered in the Americas were basically "Beasts of the forest...squalid savages, ferocious and most base, resembling wild animals in everything but human shape." Those Jesuits who set up reducciones obviously thought something very different. Listen to the words of one Jesuit working in Brazil, speaking of the very same people that other Europeans were calling beasts: "Are these people not the children of Adam and Eve?...Are not these bodies born and do they not die as ours do? Do they not breathe the same air? Are they not covered by the same sky? Are they not warmed by the same sun?"

I've spent a long time now talking about human respect, because I see some worrying trends in the U.S. workplace. I'm worried that we need to start adopting different ways of working and leading. I will be talking about what is happening in the world of work in the United States, but let's be frank. In a globalizing world, what happens in the US is already happening elsewhere.

On the one hand, the American economy is a wonderful system that has created new jobs and opportunities for countless millions of people in my country over the past decades.

But this dazzlingly resourceful economy nonetheless takes a large and mounting toll on the spirits of even those holding good jobs. No civilization in history has reaped such meager fulfillment from such prosperity as ours today. A scant 30% of Americans report themselves 'very happy' with their lives. Only half of Americans pronounce themselves happy at work; only 39% trust their own senior managers. Nearly half of Americans worry "frequently" about losing their jobs. The average work year in these unhappy, distrustful places is 20% longer than it was two generations ago.And this is the situation for people who have good jobs in the most prosperous civilization in the world. And you know as well as I do that many, many of our brothers and sisters do not even get a chance to participate. Nearly 2 billion of our brothers and sisters around the world must live on income of only \$2 per day. And nearly 1 billion of our brothers and sisters cannot even write their own name.

We have a wonderful economic model, but that model will only last and survive if dedicated, principled human beings within it can get better at treating their colleagues and clients and subordinates with the kinds of attitudes I just spoke about, and if we have people who are ingenious and heroic enough to figure out how to allow others to participate in this remarkable system.

All of the ideas that I've spoken of so far—self-awareness, heroism, and love—are values that any one of you may choose to take on as part of your own personal leadership project, at your homes, workplaces, or elsewhere in life. So let me use my last few minutes, by way of summary, to build a practical case for this Jesuit-style leadership approach from the ground up,

1. First, I hope you take away from these Jesuits their fundamentally different message about what leadership is: we *tend* to think of leadership as tactics—what we *do*; or status, the position we hold on an organization chart. And while leadership may be *projected* through status or tactics, it fundamentally is about *who* we are. It's not an act at work, but it's the set of values I stand for and project, it's the outlook I have on other human beings and how I display that... To lead well, focus on knowing yourself and what you stand for, and less on looking at movies about General Patton or reading books about Jack Welch and trying to imitate them.
2. If leadership is who we are, then it follows that we're all leading, and we're all leading all the time, well or poorly. And this is another different slant the Jesuits are taking on leadership. It follows from it that we should learn to focus more on the opportunities we have each day and less on the opportunities that have not yet come our way. None of us in our corporate lives can control all our circumstances, how other people will behave around us, or the opportunities presented to us. We can, however, *always* control our own behaviors and reactions. Ignatius of Loyola once had this to say: "Work as if success depended on your own efforts, but trust as if all depended on God." The subconscious message is incredibly important: *our* implicit assumption tends to be—if you get yourself into a specific job, you can make leadership impact; *their* implicit assumption is: you're going to be making impact whatever job you're in. Focus on the input you can control, not on what you can't control. It pre-figures, I believe, so much modern psychological insight: for example, the principle

that the healthiest individuals learn to ‘control the controllables’: highly proactive in the areas of life they can control, but free from obsession over what they cannot control. So how do we go about controlling the controllables:

3. Self-awareness is the key. Remember I introduced the idea that we need to move from subconscious to purposeful leadership. We need to get explicit about our strengths and weaknesses, our values, and the leadership legacy we each want to leave in the world. And once we’ve made that investment, we need to create mechanisms to focus every day on how we’re doing. I discussed earlier the examen, that daily tool Jesuits used to take mental pit stops... Every Jesuit trainee, then or now, went through the same month-long Spiritual Exercises which force him to get clear about his goals and values. Our culture tells us that we can buy a book in Madrid, read up on six quick rules, and be a better leader when the plane arrives in Barcelona. It’s nonsense. We all know that the best leaders are not winning because they know a few gimmicks but because they have something much more personal and profound that’s motivating them all day. The guys who have had to clarify their life’s purpose, goals, and personal values, are the guys who are winning for themselves and for their companies. This group gathered here today is a very high achieving cross-section of this region’s community, and I bet that if each were interviewed, we’d find a lot of you had endured some personal or professional testing process that was key to your later focus and resolve and performance. Likewise, these Jesuits help us to see that good leaders go through some process of reflecting on themselves as adults, and explicitly articulating their values as part of a ‘life project,’ the legacy we want to leave in the world.

The great beauty of this four-pillared formula for us gathered here today, is that not only did it make Jesuits more daring, adaptive, bolder, creative corporate warriors of the ilk we so prize, it also made them more principled. I don’t believe there is a magic formula in corporate life that guarantees we will be able to do well and be good, makes us successful while also making us better human beings—but this model offers at least the glimmer of that promise. And, yet more good news, unlike my book, which costs money to buy—the price of becoming better is nothing, nothing more than your own committed investment to self-awareness and to articulating your leadership values.

Before ending, let me issue a call to action for all of us in this room. Rarely has there been a moment when this Jesuit notion of what it means to be a human person, to lead, been so sorely needed in society, and each of us can play a role. Every pundit that I know of, whether speaking of business, the church, political or civic life, talks about the need for greater leadership. But though we all agree on the need, we can't articulate adequate solutions, in part because we're stuck with this broken idea of leadership that has only to do with status, position in a hierarchical chart, money, or power. Well, those in this room can teach society by the way we do business a unique, principled, and workable model of leadership for the 21st century, based on the notion that everyone leads when role modeling values like those that I've outlined. I asked at the outset the we each think of the names of two or three living leaders, and I hope by now you think of your own name first when I say we need more competent, smart, virtuous businesspersons who can role model a way of leading for those who are on our teams, in our companies, and in our communities, by the way we live and work, how we treat our families and work colleagues and clients.

Thank you for listening, and best of luck in your own efforts to make yourselves, families, and workplaces more self-aware, ingenious, loving, and heroic places.

Al servicio de la dimensión pública de la Iglesia

por Alfonso Álvarez Bolado

*Conferencia pronunciada
el 28 de noviembre de 2006*

Forum Deusto

Al servicio de la dimensión pública de la Iglesia

por Alfonso Álvarez Bolado*

«Donde quiera que en la Iglesia, incluso en los campos más difíciles y de primera línea, en los cruces de las ideologías, en las trincheras sociales, ha habido o hay confrontación entre las exigencias urgentes del hombre y el mensaje cristiano, allí han estado y están los jesuitas».

Les decía Pablo VI el 3 de diciembre de 1974, a los delegados jesuitas a la CG 32¹. Pocas afirmaciones tan nítidas de que los jesuitas se han encontrado, confrontativa o dialogalmente, en el terreno de la doctrina o del testimonio, explícita o implícitamente, *al servicio de la dimensión pública de la Iglesia*. Palabras no dichas *para captar benevolencia*. Porque a esos mismos delegados, dos meses y medio más tarde, les planteaba esta pregunta: «¿podrá la Iglesia poner su confianza, como siempre hizo, *también ahora* en vosotros?»².

Los jesuitas de mi generación recibimos este reconocimiento del *servicio de la Compañía de Jesús a la dimensión pública de la Iglesia* como

* Alfonso Álvarez Bolado, S.J., nace en Valladolid en 1928. En 1944 ingresa en la Compañía de Jesús, doctorándose en Filosofía por la Universidad de Barcelona en 1964. También es Licenciado en Teología por la Universidad de Innsbruck. Entre 1961 y 1968 es Profesor de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona. En 1967 funda el Instituto de Fe y Secularidad (Madrid), que dirige hasta 1972. Entre 1967 y 1992 es Profesor de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, de donde ha sido así mismo Vicerrector. Ha dirigido la revista *Sal Terrae* y publicado numerosos libros y artículos.

¹ Cf. *Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús*, Razón y Fe, Madrid 1975, p. 248. Juan Pablo II citaría de nuevo esta afirmación de Pablo VI el 5 de enero de 1995, Cf. *Congregación General 34 de la Compañía de Jesús*, Mensajero/Sal Terrae, Bilbao y Santander, 1995, p. 455.

² Carta autógrafa de S.S. Pablo VI al P. General (15 de febrero de 1975), en *Congregación General XXXII*, *ya cit.*, p. 264.

una herencia y un deber más que como una gloria. Dos Congregaciones generales que recibieron este reconocimiento sabían que muchas veces no habíamos estado a la altura de este servicio. En 1975 la CG 32 declaraba: «*después de reconocer con arrepentimiento sus propios fallos en la promoción de la fe y la justicia..., elige la participación en esta lucha como el punto focal que identifica en la actualidad lo que los jesuitas hacen y son*». Y la CG 34 en 1995: «*reconocemos y confesamos nuestras muchas faltas; [aunque] las gracias son más importantes porque vienen de Cristo*»³

Desde su misma fundación por las Bulas Pontificias de 1540 y 1550, los hombres más eminentes de la Compañía de Jesús y con más capacidad de sembrar tradición de futuro, se distinguieron por su servicio al establecimiento y defensa de la dimensión pública de la Iglesia. Y esto fue así en la primera Compañía y en la Compañía restaurada. Aludiré sumariamente a ello con ejemplos, creo que elocuentes, de la primera Compañía. Después, por razones de brevedad, me concentraré en el tiempo próximo a nosotros, a partir de la promulgación el 7 de diciembre de 1965 de la *Declaración sobre la Libertad Religiosa*⁴ del Vaticano II hasta nuestros días.

1. Los primeros jesuitas en defensa de la dimensión pública de la Iglesia

Moría Ignacio el 31 de julio de 1566. Ya en 1555 se había firmado la Paz de Ausburgo que confirmaba el principio: «**cuius regio, illius religio**», principio fundamentalmente contrario a una orden nacida «para atender principalmente a la defensa y propagación de la fe...y servir al solo Señor y a la Iglesia su Esposa bajo el Romano Pontífice Vicario de Cristo en la tierra»⁵. La Paz de Ausburgo consolidaba lo ya pactado por Carlos I en el Interim de Ausburgo en 1547. Ocasión en que Bobadilla, co-fundador de la CompañíaJ, se opuso tan firmemente a esta decisión que el Emperador le ordenó salir de Alemania⁶. Podía

³ “Jesuitas hoy”, en CG 32, pgs.45-46; “Servidores de la misión de Cristo”, en CG 34, p. 68.

⁴ Denominada habitualmente como «*Dignitatis Humanae*».

⁵ Cita sintética de las Letras Apostólicas *Exposcit debitum*, de 21 de junio de 1550, l.

⁶ Cf. J.W. O'Malley, “El luteranismo y el imperio”, en *Los primeros jesuitas*, Mensajero/Sal Terrae, Bilbao/Santander, 1995, p.335; cf. voz «BOBADILLA, Nicolás (Alonso) de», en DHCEJ, I, 463-464.

citarse otros ejemplos tomados de los 9 primeros compañeros co-fundadores de la Compañía.

Pero es más significativo que cuatro eminentes jesuitas de la tercera generación –Luis de Molina (1535-1600), Juan de Mariana (1536-1624), Roberto Belarmino (1542-1621) y Francisco Suárez (1548-1617)– se ocupan decisivamente de la *dimensión pública de la Iglesia* referida a la relación de ésta con la sociedad y con el Estado, y lo hacen a contrapelo del progresivo proceso de estatificación.

L. de Molina, entre los numerosos temas de su «*De iustitia et iure*» se ocupa de la naturaleza de la sociedad civil, los orígenes de la autoridad política, el derecho de los súbditos a la resistencia, la teoría y práctica de la guerra justa, y la relación entre Iglesia y Estado⁷. *Juan de Mariana*, escribe «*De Rege et Regis Institutione*» para la educación del príncipe Felipe III, repleto de desarrollos de sabiduría política y atisbos de modernidad (sentido democrático y de oposición a la configuración centralista de España); y cuando, en los capítulos del 5º al 7º, con muchas limitaciones y en casos muy extremos, aprueba el «tiranicidio» (no el regicidio), lo entiende promovido no por un individuo concreto, sino por la voluntad del pueblo, planteándolo como una guerra civil entre los súbditos y su mal gobernante. Pese a haber pasado la doble censura (la jesuítica, y la real), dejaba Molina a la Compañía la dura herencia de una acusación a la que serían especialmente sensibles los monarcas absolutos del s. XVIII⁸.

Roberto Belarmino, cuyo primer volumen de las «*Controversiae*» intentó Sixto V incluir en el Índice, porque pensaba que el jesuita limitaba demasiado el poder papal al concederle sólo el «*indirecto*» sobre los estados que no le pertenecían (no-pontificios), publica su famoso «*Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus*», en respuesta al inglés William Barclay que defendía el juramento de fidelidad impuesto a los católicos por Jacobo I de Inglaterra⁹. *Francisco Suárez*, reputado eminente jurista cristiano e internacionalista por su «*De Legibus*», escribe «*De immunitate eclesiástica*» para defender también a la Santa Sede en el conflicto con la República de Venecia. Y en 1613 publica su «*Defensio Fidei catholicae*», también con motivo del juramento de fidelidad que el citado Jacobo I de Inglaterra exigía, refutando la apología que el Rey había hecho publicar¹⁰.

⁷ DH CJ, III, 2716-2717.

⁸ Nazario González en DH CJ, 2506-2507.

⁹ G. Galeota en DH CJ, I, 387-390.

¹⁰ E. Elorduy en DH CJ, IV, 3654-3656.

Todo ello nos evidencia dos constancias significativas. Primero, para los grandes intelectuales de la 3ª generación de la Compañía, era tarea indiscutible el servicio a la dimensión pública y libre de la Iglesia y lo hacían con atisbos de modernidad que les hacían particularmente odiosos a los propulsores del poder absoluto gubernativo/estatal. Segundo, y como consecuencia, al enumerar las causas externas de la supresión de la Compañía en 1773, puede *I. Pinedo* señalar con justeza la enemistad de un grupo significativo de hombres de gobierno de los países católicos. Primaban en los planteamientos de éstos el absolutismo y el jurisdiccionalismo en sus múltiples formas (regalismo, galicanismo, febronianismo) junto con la fuerte actitud anti-romana de los «ilustrados». Subrayaron éstos hasta la saciedad, que los jesuitas eran los «granaderos» o «jenizaros» del papa, fieles defensores de la Santa Sede, incluso en aspectos que hoy parecen discutibles como el de la «inmunidad eclesiástica». Enfatizaban estos «ilustrados» que la Compañía, en tiempos de R. Belarmino, y F. Suárez se había decantado hacia la monarquía limitada o populismo¹¹.

2. El «cambio mayor»: algunas características

Pero las relaciones Iglesia y Estado e Iglesia y sociedad, y también las relaciones entre la sociedad y el Estado han sufrido un *cambio mayor* entre el s.XVII, en el que escribían nuestros citados clásicos, y los siglos XIX y XX, clima sociocultural y sociopolítico en que nosotros vivimos y el que tiene en cuenta la *Declaración sobre la libertad religiosa* (fines de 1965). La «modernidad política» tanto si se presenta en su forma liberal o socialista, con la *reserva* cultural a su favor que tiende a producir (con el monopolio de escuela y Universidad), y la poderosa ayuda de los Medios de Comunicación Social (MCS), ha conseguido progresivamente acotar la influencia de las iglesias a un área privada, especialmente en Europa. Tendencia que culmina, durante la tercera república francesa, con la *Ley de separación* de 1905 en la que llegan a su máxima expresión el dogma de la indivisibilidad y de la omnipresencia de la soberanía estatal y el dogma de la separación radical de Iglesia y Estado, dogmas asociados a la teoría y praxis del Estado, no simplemente «laico» sino «laicista» Esta unidad monista del orden político consagra la omnipotencia de la instancia estatal que se erige en fuente y origen de todo derecho, aunque se enmascare con un lenguaje ritual demo-

¹¹ I. PINEDO en DH CJ, I, 878-884.

crático¹². En este caso, este soberano único e indivisible se siente llamado a la tarea mesiánica de propagar su religión verdadera, primero a través de una exclusión programada y, con el tiempo, de forma más sofisticada e insidiosa, a través de una educación excluyente con la complicidad hoy de los «monopolios mediáticos». (Ejemplo significativo puede ser, en la actualidad, *el proyecto de ley de educación ciudadana*).

En la filosofía liberal, lo público tiende a identificarse con lo gubernamental y, por tanto empujando hacia una reclusión de los individuos en la esfera privada. La constatación progresiva de porcentajes muy altos de abstención en las diversas clases de elecciones, confirmaría el éxito de la tendencia. Tiende pues a expandirse la idea de que la moral es individual y no tiene nada que hacer en el ámbito de la política. Tendencia, por tanto, hacia *la gubernamentalización de lo público*¹³. Con muy serias consecuencias: desde luego, al identificar lo público con lo gubernamental, tiende a limitarse el número de actores que pueden participar en la vida pública; y, además, al caracterizar actividades y reivindicaciones de las comunidades o asociaciones no-gubernamentales como expresiones de intereses privados o no-públicos, se siembra al menos, la sospecha sobre la contribución de tales grupos al bien común y público y al público bienestar social.

Alegando la necesaria separación entre Iglesia y Estado –con ayuda por tanto de un poder estatal *laicizado*– a nuestro liberalismo occidental no le ha resultado suficiente con reducir progresivamente las exigencias de las convicciones religiosas al área de las decisiones privadas de conciencia, sino que a continuación ha hecho lo mismo con el carácter obligatorio de las normas morales; proceso que continua en la actualidad, en la medida que los fundamentos y argumentos morales se separan de los fundamentos del derecho¹⁴. K.-O. Apel nos invita a constatar que, en todos los sectores de la vida pública en la sociedad industrial, las justificaciones *morales* de la praxis se sustituyen por argumentos

¹² Al describir estas tendencias de la «modernidad política» me apoyo, como haré explícito en el tercer apartado de esta conferencia, en los escritos del jesuita norteamericano J.C. Murray, sólido pionero en el tema que desarrollo, espléndidamente estudiados y expuestos por nuestro joven compañero jesuita J.L. Martínez en su espléndido libro: *Consenso público y moral. Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2002. Dada la frecuente cita que haré de este libro, en adelante lo citaré simplemente «*Consenso...*»

¹³ Cf. *Consenso...*, pgs. 234-236.

¹⁴ *Consenso...*, p. 239, nota 78.

pragmáticos que los “expertos” suministran sobre la base de reglas científico-tecnológicas objetivables¹⁵.

Obviamente, desde el momento en que comenzó a hacerse predominante, Iglesia y teología rechazaron de consuno este «laicismo de Estado», con sus objetivos (más o menos velados) de homogeneizar la sociedad, utilizando los medios jurídicos al alcance del poder estatal y tendiendo a hacerse con el monopolio de los medios culturales (escuela, medios de comunicación social y universidad). De aquí el énfasis de la Iglesia y en concreto de la Compañía por defender la libertad de enseñanza y, en particular, las escuelas y las universidades católicas¹⁶.

En la época moderna, la «diarquía gelasiana»¹⁷ se convierte por arte de las ideologías imperantes en «sólo hay una instancia». La dinámica que subyace a este giro ideológico varió desde los siglos XVII-XVIII a nuestro siglo XX, período este último en el que el rechazo de la tesis gelasiana adquiere la forma de totalitarismo y de monismo democrático. «Este prejuicio dominante de la sociedad democrática contemporánea, monista sustancialmente en su estructura (*por vario que pueda ser su constitutivo y subordinado pluralismo*) y últimamente secularizada en su sustancia (sean las que fueren las calidades históricas que haya vivido sobre espiritualidades religiosas) *representa* la esencia refinada de la “modernidad política”»¹⁸

3. **Cómo y porqué se rompe la «diarquía gelasiana» primero en el Vaticano II y posterior y progresivamente en España**

A contrapelo del clima de esa «modernidad política» Roma mantenía a nivel teórico, y práctico en cuanto la realidad histórica se lo per-

¹⁵ K.O. Apel, *La transformación de la filosofía II*, Taurus, Madrid, 1985, p. 352, cit. por J.L. Martínez, en el lugar indicado en nota anterior.

¹⁶ Aleccionador en ambos sentidos fue el debate que se abrió en nuestro propio país, apenas iniciado el proceso de democratización. Cf. Alfonso Álvarez Boloado, S.J., «Presupuestos de las dos alternativas de la enseñanza», *Corintios XIII*, 1978, n° 7, pgs. 81-140.

¹⁷ Concisa aclaración del concepto en Julio L. Martínez, «Teología de la libertad», en *Estudios Eclesiásticos*, 81, núm. 317, pgs. 398-399.

¹⁸ Más claro en el original inglés de Murray: «This dominant image of democratic society as ultimately monist in its structure (whatever may be its constituent and subordinate pluralisms), and as ultimately secular in its substance (whatever historical tribute it may have lived on religious spiritualities), represents the refined essence of political modernity», en *We Hold These Truths (WHTT)*, Sheed and Ward, New Cork 1960, p. 210. Cit. en *Consenso...*, p. 134 y nota 121.

mitía, los dos poderes de la «diarquía gelasiana». Tras el breve paréntesis de la Segunda República –tardía y ambigua tentativa española de «modernidad política»– el régimen surgido de la guerra civil se glorió de realizarla en la forma peculiar, presentada como emblemática, que se ha llamado «nacionalcatolicismo»¹⁹.

¿Qué llevó a Roma, ciertamente con dificultad, a una transformación profunda de aquella doctrina medieval de la relación Iglesia y Estado que abandonaba el simplismo de la «diarquía gelasiana», devenido anacrónico? Los factores son múltiples: la experiencia de los sistemas totalitarios o autoritarios (sistema soviético, sistema nazi, sistema comunista en China, sistema político-religioso islámico, experiencias negativas del nacional-catolicismo español), pero también la experiencia de una iglesia católica cada vez más floreciente, como la norteamericana, en un Estado laico, no laicista.

Oigamos cómo se expresaba en los días inmediatos al Vaticano, uno de sus más eficaces líderes, que acabaría siendo Papa:

«El día 10 de octubre, víspera de la inauguración del Concilio, subrayaba el cardenal Montini ante el Municipio romano, en presencia de 18 cardenales y 30 obispos: la Iglesia-Estado era una trampa. La mejor situación en sus relaciones, resultaba de la "recíproca liberación: es decir, la liberación del Estado de funciones sacerdotales no suyas y la liberación de la Iglesia de funciones temporales igualmente no suyas"».

El ministro español de Asuntos Exteriores, Castiella, presente en Roma, quiso obtener del entonces cardenal Montini una rectificación a una doctrina que la pareció disparada hacia muy lejos y que en España fue considerada ofensiva. Cuatro cardenales españoles presionaron en este sentido, muy poco espontáneamente. Montini se quejó de que el ministro de Asuntos Exteriores le había ofendido y de que cuando él pensaba que sus cuatro hermanos cardenales españoles le defenderían, vió que prevalecía en ellos el sentimiento de Patria sobre el sentimiento de Iglesia.

La forma de ver de Montini, empero, estaba en perfecta conformidad con lo que Juan XIII había declarado a los periodistas:

¹⁹ Cf. Alfonso Álvarez Bolado, *El experimento del nacional-catolicismo (1939-1975)*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1976; y «Teología Política en España. Entre el nacional-catolicismo y el neogalicismo», y «Nacionalcatolicismo: estructura y herencias» en *Teología Política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos*, Desclée de Brouwer, 1999, pgs. 253-312 y 313-346 respectivamente.

«a veces, los príncipes de este mundo, se proponían, sí, con ánimo sincero, asumir la protección de la Iglesia: pero la mayor parte de las veces eso no se hacía sin detrimento o peligro espirituales, ya que con mayor frecuencia eran guiados por motivos políticos y buscaban demasiado su utilidad propia»²⁰.

Pero aún terminado el Concilio, y promulgadas sus constituciones, decretos y declaraciones, quedaba en España la difícil tarea, a contrapelo del interés y de la voluntad del régimen, de realizarlos. No me parece una gratuita automagnificación afirmar que la Compañía y los jesuitas españoles fueron un factor eficaz en el costoso logro de esta realización; un claro y arriesgado servicio a la libertad de la *dimensión pública de la Iglesia*. Voy a citar dos casos que me parecen sintomáticos, y en los que estuve involucrado personalmente.

Anticipándose a las orientaciones que el padre Arrupe dirigiría a toda la Compañía algunos meses más tarde²¹, los Provinciales de la Asistencia de España crean, ya en diciembre de 1965, la comisión técnica de ateísmo, compuesta por dos miembros de cada una de las siete Provincias españolas, en representación del mundo universitario y del obrero, más un representante de la Provincia de Portugal, quince hombres presididos por José Gómez Caffarena, prestigioso profesor de filosofía de la Facultad de Alcalá. Por la extracción de sus miembros de los ambientes universitario y obrero, la Comisión tendía a una visión crítica de la alianza Estado-Iglesia como factor de generación de ateísmo. La comisión elaboró para los Provinciales un *informe* sobre la situación española al respecto. Entre otras muchas de estas informaciones figura esta afirmación que hace a nuestro caso:

«Como nota el decreto nº 5 [de la Congregación General 32] y es especialmente aplicable en España, fomenta el ateísmo *la implicación que aparece tener la religión* (y, concretamente *la Iglesia como organización*) *con la injusticia social, los egoísmos de clase* y otras manchas de nuestra sociedad [...] La misma "oficialidad" de la religión católica resulta entonces ambigua. Mientras, por una parte, favorece la permanencia de formas de vida religiosa y evita el planteamiento inmediato de muchas crisis personales de fe, por otra, trae contrapartidas muy desfavorables...» [...] «La Iglesia aparece hoy comprometida oficialmente con una situación política que sectores cada vez

²⁰ JESÚS IRIBARREN, *Papeles y Memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España: 1936-1986*, B.A.C., 518, Madrid, 1992, pgs. 232-233.

²¹ AR 1966, ·31 de julio 1966, *De munere atheismo obsistendi*, (Sobre el encargo de combatir al ateísmo) pgs. 735-736.

más amplios de la conciencia nacional juzgan nociva al progreso social y político y que, en todo caso, es caduca. La doctrina social católica tiende a aparecer ineficaz a través de la "fiel aplicación" que el régimen político español proclama hacer de ella. Esto provoca, al menos una desconfianza muy honda y, con frecuencia, una reacción violenta, de la que se favorece el ateísmo marxista» [...] «De hecho, la situación ha quitado mucha libertad a la Iglesia. Las organizaciones apostólicas seculares (que con su testimonio y acción son gran apoyo de la fe donde está más en peligro), se ven muy trabadas».

El informe satisfizo, y los Provinciales encargaron a la comisión preparadora, para uso de los jesuitas, un comentario al decreto de la Congregación General sobre el ateísmo. Comentario que llegó a todas las casas de la Compañía española y portuguesa a finales de diciembre de 1966²². Como apéndice importante, el opúsculo editaba también el *informe* que la comisión había producido para los Provinciales. Destinado al uso exclusivo de los jesuitas, se filtra a izquierda y derecha. El análisis que hacía de las causas específicas que la situación española presentaba del creciente indiferentismo, agnosticismo y ateísmo, molestaron a sectores de los jesuitas de mayor edad y particularmente a los afines al régimen y al núcleo del «disenso contrarreformista»²³. Pero no sólo a ellos. El influyente integrista Blas Piñar lo rebatió virulentamente en una serie de artículos publicados en el vespertino *Informaciones*²⁴. Probablemente, el ataque contaba con la alta complicidad de miembros del Gobierno, pues el informe incidía, quizá sin haberlo pretendido, sobre el proceso parlamentario de la ley de Libertad religiosa²⁵. Gz. Caffarena publicó una serena defensa en el periódico católico *Ya*, que ese mismo día publicaba un editorial lúcido y favorable al *informe*. También *La Vanguardia* lo elogiaba²⁶. Se suscita un debate público en que de una y otra parte intervienen jesuitas²⁷.

También el *survey*, la investigación sociológica mandada emprender por Arrupe a finales de 1965, en su realización española fue un acontecimiento directamente en la línea de la *Declaración sobre la libertad religiosa* y muy a contrapelo de los supuestos *nacionalcatólicos* del Esta-

²² COMISIÓN INTERPROVINCIAL DE ATEISMO, *Decreto sobre Ateísmo. Comentario Pastoral*, Madrid, 1966.

²³ Cf. A. Álvarez Bolado, Voz «España» en DHCI, columnas 1296-1297

²⁴ Los días 4, 12 y 17 febrero 1967.

²⁵ *Ley de Libertad religiosa* del 28 de junio de 1967.

²⁶ Las tres actuaciones el 23 de febrero.

²⁷ Cf. nota 23.

do dictatorial²⁸. Sus conclusiones no llegaron a publicarse. Pero al final de su proceso, en 1970, se hizo patente la consistencia numérica de un gran sector de los jesuitas españoles en la línea que había marcado el Vaticano II, el rechazo del nacionalcatolicismo y la asunción, defensa y promoción de la libertad religiosa, los derechos humanos y la democracia. Una evidencia se impuso a través del proceso del *Survey* en España: el Vaticano II había desplazado a la guerra civil como referencia histórica fundamental para la mayoría de los jesuitas españoles. Evidencia que anticipaba el resultado, ligeramente posterior, de la encuesta al clero español, que confirmaría en septiembre de 1971 la *Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes*. Ambas encuestas –como lo había hecho antes el informe pionero de la comisión de Ateísmo –contradecían la pretendida relación mayoría-minoría alegada desde los círculos oficiales del Estado y de la Conferencia Episcopal en su configuración de 1966-1969, previa a la llegada del Cardenal Tarancón a la presidencia efectiva de aquélla. Es significativo que uno de los textos más valorados, era el que encaraba la envergadura del proceso de secularización en España y recomendaba «que la Iglesia se libere de un mal planteamiento básico: la supuesta unanimidad cristiana de los ciudadanos, como base de un estado confesional y de una sola cultura». Esta última afirmación resulta más significativa, leída desde los acontecimientos históricos posteriores. Aunque no pueda considerarse ni conclusión del *survey* ni instancia autoritativa, la asamblea de Manresa, además de las ponencias y debates, produjo unas conclusiones votadas minuciosamente. Estas conclusiones enfatizaban la urgencia de adoptar los nuevos valores pastorales, ético-religiosos y socio-políticos promovidos por el Vaticano II, que la Compañía había intentado incorporar en la Congregación General 31^a. Valores y dificultades que se irán recogiendo en las Congregaciones Generales 32^a (1974-1975), 33^a (1983) y 34^a (1995). El proceso del *survey* resultó una apuesta por la libertad de la *dimensión pública de la Iglesia*, paradójicamente en el interior de un Estado que se proclamaba confesionalmente católico²⁹.

²⁸ Alfonso Álvarez Bolado, "La Compañía de Jesús en España, entre 1936 y 1989", en *Estudios Eclesiásticos*, vol. 76, num. 297, pgs. 183-187.

²⁹ Ahora que se habla tanto, y tan sesgadamente, de «recuperar la memoria histórica», conviene recordar, para el estudio de historiadores y sociólogos de la vida religiosa, los abundantes documentos del *survey* que duermen en algunas de las bibliotecas de la Compañía española (y por supuesto en alguno o algunos de sus archivos), con materiales diversos y en algunos casos pioneros. Su conjunto abarca estudios de situación de la sociedad española (ocho de ellos sectoriales sobre la sociedad, y doce sobre la Iglesia en España y sobre aspectos religiosos), y, finalmente, unos estudios sobre los jesuitas en España entre 1966 y 1969.

4. Funciones, modos y limitaciones de la Iglesia en su presencia e influencia en la vida pública de una sociedad pluralista y de un estado secular, no-confesional y laico³⁰

Es innegable que la *Declaración sobre la libertad religiosa*, abre una nueva era en la estructura y estilo de la presencia e influencia de la Iglesia en la esfera pública. Y dado que el tema de esta conferencia es resaltar el papel jugado por los jesuitas *al servicio de la dimensión pública de la Iglesia*, no puedo dejar de señalar la decisiva importancia del teólogo jesuita neoyorquino, J. C. Murray, en el complejo y conflictivo proceso redaccional de dicha *Declaración*. Sigo por su mayor sistematicidad y más logrado lenguaje académico el citado estudio de J.L. Martínez³¹. Escribe éste:

«...como consejero, después como redactor de las intervenciones de los obispos norteamericanos y, por último, como redactor directo del texto, cuando la redacción entraba en una fase definitiva. [...] A pesar de sus graves problemas de salud en la recta final, la profunda huella impresa en «*Dignitatis humanae*» por el neoyorquino era imborrable»³²

Señalado esto y no de paso, es importante tener muy claro que la *Declaración*, al considerar las nuevas formas de presencia e influencia de la Iglesia en una sociedad pluralista, y aun en Estados seculares, no confesionales y laicos, *no hace dejación alguna de su carácter de Iglesia misionera*, obediente a un mandato de extensión universal de su mensaje y, por tanto con tareas ineludibles, aun llevadas a cabo con las limitaciones obvias en tal clase de sociedad y estado. Enumero algunas de estas tareas:

a) *En este nuevo contexto sociocultural y sociopolítico, la Iglesia debe asentar su presencia asociativa, manifestando su identidad y vocación*

Hay un supuesto que debe quedar claramente establecido. A la hora en que se tuvo que construir y aprobar una nueva Constitución españo-

³⁰ Escribo y entiendo un «estado secular», no un «estado secularizado»; «no confesional» pero «no impositivo de su propia "religión" o "cosmovisión"; y «laico» pero no «laicista» o «laicizado». El Estado español, al nivel formal de la Constitución española aprobada en 1978, es un Estado secular, no confesional y laico; la política ejercida por el actual gobierno ofrece síntomas abundantes de ser deliberadamente secularizante, impositiva de la religión o cosmovisión del gobierno, laicista o laicizante.

³¹ Cf. nota 12.

³² *Consenso...*, p. 129.

la, ni los católicos españoles ni la Iglesia española, y en ella la Compañía de Jesús en España, tenían porqué pedir perdón a nadie por ser lo que eran y por tratar de serlo públicamente. Lo menos que podría decirse, pese a errores y abusos históricos que habían sido *oportunamente reconocidos*, el *factor católico* había sido una fuerza constructiva de la «moral pública» en España y en especial, desde los años cincuenta en la larga pre-transición a la democracia. Por tanto, en la nueva situación de una sociedad libre en un estado no confesional, mantuvieron la libertad de la Iglesia para desarrollar sus fines, y reivindicar el uso libre de los medios precisos para ello. En coherencia con sus principios teológicos, éticos, políticos y jurídicos, rechazaron la competencia de los poderes gubernativos y/o estatales (de cualquier color), para tratar de reducir a las iglesias a la sacristía o eliminar las opiniones religiosas del dominio público (hoy mediante la complicidad del gran poder de los MCS). Iglesia y teólogos, por tanto, rechazamos y seguimos rechazando el laicismo de Estado (aunque se presente semivelado), y su pretendido monopolio de los medios culturales de competencia pública (escuela, medios de comunicación social, universidad)³³. En esta defensa de la libertad de la Iglesia y rechazo de la gubernamentalización de la vida pública, los jesuitas jugaron, siempre junto a las otras fuerzas de iglesia, un papel perceptible como muestra un somero repaso de las publicaciones de sus revistas o las manifestaciones de sus instituciones.

Pero ciertamente, en este rápido, casi vertiginoso cambio de situación, la Iglesia y los creyentes debíamos ayudar a consolidar tres principios que no pueden faltar: 1) el *pluralismo religioso y cosmovisional* dentro del cual ha de tratar de establecer la Iglesia su presencia y extender su influencia; 2) el carácter secular del Estado; 3) la *libertad* de la Iglesia que no pretende ni privilegios ni favoritismos, sino «libertad de injerencias» y «libertad para desarrollar el conjunto de sus funciones» dentro de la sociedad. Creo que en la solicitud por procurar estos modos decisivos del asentamiento de la Iglesia en la sociedad pluralista, los jesuitas hemos jugado un papel importante, que nos ha granjeado la odiosidad de sectores de iglesia de beligerancia más integrista³⁴.

³³ Cf. *Consenso...*, p. 139.

³⁴ Como puros ejemplos de esta actitud, mucho más extensa y rica, permítaseme citar algunos artículos propios: "Evangelio, Constitución y convivencia", en *Iglesia Viva*, 1979, núms. 80-81, pgs. 103-111; "Planificación familiar, aborto y divorcio en la nueva sociedad española", en *Misión abierta*, 72, 1979, pgs. 170-172, 178-179, 184-185; "Tentación nacionalcatólica en la Iglesia de hoy", en *Iglesia Viva*, 94, 1981, pgs. 317-347.; "El debate de la escuela: tiempo para negociar", en *Sal Terrae*, 71, 1983, pgs. 31-49;

De nuevo lo formula muy exactamente J.L.Martínez:

«El compromiso religioso, que no es disolvente de diferencias y creador sectario de ellas, llama al diálogo y al argumento, es decir, a buscar los lenguajes y canales comunes para llegar a acuerdos o desacuerdos con otros que no comparten nuestras convicciones religiosas cristianas, pero que comparten el carácter de ciudadanos. Este tipo de compromiso (*engagement*) no es sinónimo de componenda o arreglo (*compromise*), y, por tanto, no conlleva pérdida del sentido crítico (incluso la capacidad de profecía), sino la búsqueda del bien común con todos los medios disponibles, también las que aportan las tradiciones y las comunidades eclesiales. La Iglesia de acuerdo con la comprensión de sí que adquirió en el último Concilio no se siente llamada por Dios a la oposición frontal con el mundo secular, sino a ser «luz» y «sal», imágenes que apuntan a la búsqueda de una compenetración discernida y no a una identificación ingenua»³⁵.

b) *Ayudar a una deseable calidad de la moral pública o «moral de mínimos»*

Porque vivimos en una sociedad, donde la tecnología, desvinculada de los verdaderos fines políticos, genera confusión moral y consecuentemente, vacío espiritual, la Iglesia sólo hará creíble su propia misión si ayuda, de manera perceptible, a que los principios morales se incorporen a la política pública. Y porque ni el pluralismo religioso ni el cosmovisional pueden aceptarse al precio del vacío moral, el imperativo de proporcionar fundamento moral a la política pública, a la ley e instituciones de la democracia ha sido un tema de preocupación central de teólogos norteamericanos como R. Niebuhr³⁶ o J. C. Murray³⁷, y euro-

“¿Qué sucede cuando el humanismo cristiano baja a la arena política?”, en *Sal Terrae*, 72, 1984, pgs. 27-44; “Cristianismo evangélico y cristianismos políticos. La distintividad de la fe cristiana”, en *Sal Terrae*, 75, 1987, pgs. 325-339; “La Iglesia en el “Programa 2000” del PSOE”, en *Iglesia Viva*, núms. 140-141, pgs. 251-265; “La responsabilidad política del amor cristiano”, en *Teología política desde España*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, pgs. 431-461; “Constitución española, cultura dominante y cultura cívica”, en *Sal Terrae*, 88, 2000, pgs. 507-519.

³⁵ *Consenso...*, p. 498.

³⁶ R. Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, Charles Scribner's Sons, New York 1944, p.133, cit. por J.L. Martínez, *Consenso...*, ya citado, p. 52.

³⁷ Esta preocupación fundamental en la obra de Murray la señala con énfasis J.L. Martínez, en *Consenso...*, p. 185.

peos como G. Fessard, J. Ratzinger, M. García Gómez³⁸ o E. Arens. Todavía más: dado que el legítimo pluralismo social se degrada fácilmente hacia un pluralismo atomizado e incomunicado, la Iglesia debe fomentar una conversación y debate civilizados y ordenados en la sociedad civil, que debe hacerse posible por necesario y útil a la permanencia y progreso de esa misma sociedad. Expresado de otra manera: absorta en el logro de sus objetivos específicos, la Iglesia no puede olvidar esta tarea de ayudar a establecer las bases de una conversación pública, –respetuosa, de mente abierta y a la vez crítica y productiva– *con la cultura y la política* españolas. Conversación capaz a la vez, de enriquecer la vida pública española favoreciendo un *consenso social* de calidad, enriqueciendo, de contragolpe, la propia tradición teológica española. La Iglesia, como una institución ciudadana más, pero aún más por la misión específica de que es consciente, debe observar con cautela *la tendencia hacia la gubernamentalización de lo público* y tratar de limitarla desde sus propias competencias. Porque esta tendencia al limitar el número de actores que pueden participar en la escena pública, y al caracterizar las actividades y reivindicaciones de las comunidades o asociaciones no gubernamentales como expresiones de intereses privados o no públicos, siembra la sospecha sobre la contribución de esos grupos al bien común y público y al bienestar social. Sobrepassando razonablemente sus inmediatos intereses institucionales, la Iglesia debe contribuir a que los diferentes grupos con sus diversas concepciones resuelvan su problema de coexistencia de manera humana y razonable³⁹. De manera más general, y más profunda, si estimamos, con tantos otros hoy⁴⁰, que las fuerzas más decisivas para vitalizar y ordenar la sociedad no están en la leyes sino en los «hábitos del corazón» que movilizan al bien común y al deseo de justicia social, se entiende el importante papel de una fe religiosa públicamente expresada, puesto que –como lo expresaba J.C.Murray– «las fuerzas todas de la fe religiosa son en última instancia fuerzas ordenadoras de la vida humana social e individual»⁴¹. Y hay un gran asunto que concierne tanto a la *moral pública*, como a la transmi-

³⁸ La bibliografía de éste en el área de que tratamos, miembro de Fomento Social y profesor emérito de la Facultad de Teología en Granada impresiona no menos por su abundancia que por su calidad.

³⁹ Cf. *Consenso...*, p. 239.

⁴⁰ Quisiera citar aquí, por su significativa influencia en elites de todos los países, R.N. Bellah et al., *Habits of the Heart: individualism and Commitment in American Life*, Harper and Row, New Cork, 1985 (hay traducción española: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza editorial, 1989)

⁴¹ *Leo XIII: Two Concepts of Government*, en *Theological Studies*, 14, 1953, p.555, cit. por J.L. Martínez, *Consenso*, p. 263 y nota 126.

sión de la fe cristiana: *la educación*, tanto por lo que concierne al sistema escolar como a la educación ciudadana o a la Universidad. En este tema, la aportación de los jesuitas en defensa de *la libertad de enseñanza*, ha sido extraordinaria, no sólo en el período de la instauración democrática (1976) hasta nuestros días, sino en el tiempo de la anterior dictadura (1938-1976)⁴². Para el período de la dictadura baste nombrar los nombres de Eustaquio Guerrero, Juan M^a Lumbreras Meabe y Juan Churruca; para la época democrática al incansable Santiago Martín Jiménez y a J.M. Margenat⁴³.

c) *Comunicar su mensaje profético, con el apoyo de una teología pública, eclesial, crítica y comunicativa*

En el corazón de la Iglesia está en toda época vivo el mandato de Cristo: «Id pues, y haced discípulos a todas las gentes [...] enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (Mt 28,19-20) reforzado por la indicación: «...lo que oís al oído, proclamado desde los terrados» (Mt 10, 27). Pero en nuestra época de sociedad pluralista, profundamente secularizada y de Estado laico, para hacer real el mandato de Cristo, la fe cristiana necesita buscar y entender la relación entre las convicciones cristianas y el contexto general cultural donde vive la comunidad cristiana. Es el «aggiornamento» sostenido de la comunidad cristiana que tiene que estar sostenido por lo que algunos llamamos «*teología política*», «*teología pública*» o «*teología pública fundamental*»⁴⁴.

⁴² Contradiendo el prejuicio de que no fue así, la dictadura del General Franco tendió a la gubernamentalización de la enseñanza, tanto como pudo. A nivel del magisterio episcopal, léanse la carta de los metropolitanos a los fieles, *Sobre los derechos y apostolado de la Iglesia en materia de educación*, del 29 de septiembre de 1952 y la *Nota de la Conferencia Episcopal Española sobre el proyecto de Ley General de Educación*, del 11 de julio de 1970, en Jesús Iribarren, *Documentos colectivos del Episcopado español, 1870-1974*, pgs. 267-276 y 463-465 respectivamente. Los jesuitas estuvieron en primera línea como lo testimonian con gran claridad las Actas de las reuniones de los Provinciales jesuitas entre 1937 y 1964 que he podido estudiar minuciosamente en el Archivo de la Provincia de Castilla.

⁴³ Profesor de Ética empresarial y Pensamiento Social Cristiano en ETEA, miembro de la revista "Religión y Escuela" y del Aula Religión y Humanismo de la Universidad de Córdoba.

⁴⁴ En este sentido he usado yo mismo el término, cf. *Teología política desde España*, ya cit., pgs. 290-291.

Personalmente me siento muy identificado con esta importante afirmación del jesuita norteamericano D. Hollenbach, heredero crítico de la fecunda herencia de Murray:

«Tanto la formación social de la Iglesia como el decidido compromiso de ella con el discurso secular deben enraizarse en la reflexión teológica fundamental [que es la teología pública fundamental]. Sin tal reflexión la teología pública perderá contacto con los modos en que Dios está activamente presente en *el mundo social contemporáneo*. De forma similar, sin tal reflexión la filosofía pública se arriesga a la afirmación acrítica de las categorías de la cultura contemporánea y a la acrítica apropiación de los prejuicios culturales, que están en contradicción con el contenido moral de la fe cristiana»⁴⁵.

Detallando ya explícitamente las características de esta teología pública, resumo las conclusiones a las que llega el teólogo suizo E. Arens en un reciente artículo, publicado en *Razón y Fe*⁴⁶. Al buscar su sitio en la *dimensión pública*, la teología acepta la tensión entre su necesaria «eclesialidad» y su necesidad de ser y aparecer como saber riguroso, (ciencia en sentido amplio), «creíble» como saber en el clima de una sociedad plural, secularizada y crítica. *Es decir, la teología deviene pública*. No puede presentarse como un conocimiento esotérico que concierne a la vida privada. Ha de producirse en el marco de una comunidad de comunicación. Al ofrecerse en un ámbito público, es, o debe ser accesible a todos. Vinculada a los principios y procedimientos de comunicación científica, tiene que estar dispuesta a debatir las diversas razones e intercambiar los diversos puntos de vista, para llegar, si no siempre a un acuerdo, sí a la clara comprensibilidad de lo que pretende significar y de las razones en las que lo apoya.

Precisamente la teología es *pública* porque es *eclesial*. Es «una práctica eclesial comunicativa que tiene su sitio en el ámbito de la iglesia». Desempeña en la esfera pública una función eclesial y está al servicio de esa comunidad esencialmente comunicativa que es la iglesia. Despliega sus capacidades tanto hacia dentro como hacia fuera de la Iglesia, sirviendo a la comunidad de fe y a la misión de ésta. Por su propia naturaleza, «la reflexión teológica se orienta a la inspiración, fortaleci-

⁴⁵ D. Hollenbach, *A Fundamental Political Theology*, en D. Hollenbach – R.W. Lovin – J.A. Coleman – J.B. Hehir (eds.), p.715. Citado en *Consenso...*, p. 483

⁴⁶ E. Arens, «El lugar de la teología en la esfera pública, en Suiza», en *Razón y Fe*, 244, núm. 1237, pgs. 261-273. Retomo ideas del último apartado, “Hacia una teología pública”, pgs. 271-273, adaptándolas a nuestro contexto.

miento, promoción y, cuando fuere necesario, a la *crítica de la comunicación eclesial*».

Como *pública y eclesial*, la teología es *crítica*. Ni puede limitarse simplemente a la difusión y divulgación de los decretos o instrucciones de la jerarquía, ni tampoco reducirse «a la observación empírica y descripción de los conocimientos, convicciones y prácticas articulados y realizados por el pueblo». Como razón comunicativa de la fe, lleva consigo una intención *crítico-práctica*⁴⁷, que ejercita “desde dentro” del marco científico-académico, de la Iglesia y la sociedad. Se orienta, como escribe exactamente E.Arens, «entre otras cosas, contra los prejuicios científicos, la paralización eclesial, la petrificación y contra los defectos y deformaciones sociales».

Por *pública y eclesial*, *la teología es práctica*. A través de todas sus disciplinas se trata de una reflexión sobre la praxis eclesial cristiana, tanto en su historia como en el momento actual, en la iglesia y en la sociedad. Su pretensión es fomentar el desarrollo de las dimensiones y orientaciones de la praxis de la fe. Si no lo hiciera así, se convertiría en un ocio estéril.

A través de las tres características anteriores, resulta evidente que *la teología es intrínsecamente comunicativa*. Sirve a la comunicación y comprensión de la comunidad de fe que es la Iglesia. Por lo que está comprometida en el diálogo con otras disciplinas dentro del ámbito de los saberes científicos, que ha de realizarse con respeto mutuo, reconocimiento y crítica. Queda profundamente implicada en el proceso del debate social y en el intento de llegar al acuerdo posible. En este triple contexto –iglesia, mundo académico, sociedad– ha de esforzarse por transmitir las perspectivas y fines del evangelio. Y para esta transmisión queda sometida «al testimonio bíblico de la historia de Dios con la humanidad. Comunicar esta historia, desplegar sus promesas y satisfacer las demandas ordinarias es la tarea a la que la teología está llamada a realizar en el ámbito de la sociedad». Personalmente me identifico intensamente con las afirmaciones de J.B. Heir, profesor de la Universidad de Harvard, comentarista y crítico de Murray que, superando posiciones suyas anteriores, insiste ahora:

«en el ofrecimiento a la sociedad en general de una perspectiva de las inspiraciones fundacionales (e.g., los profetas, la vida, el ministerio y las enseñanzas de Jesús) que constituyen el enfoque de la Igle-

⁴⁷ Cf. A. Álvarez Bolado, *Teología política desde España*, ya cit., p. 255.

sia [...]. Estima Hehir que muchas de las personas de la sociedad que no comparten la fe católica pueden hallar esta perspectiva útil para inspirarles o clarificarles sus ideas, por eso debemos ofrecérselas»⁴⁸

d) Con algunas limitaciones obvias

Están ya implícitamente incluidas en lo dicho. Murray que dedicó un tiempo sustancial a defender la libertad de la Iglesia a tomar la palabra en el foro público, subrayó, sin embargo, los límites de su intervención en ese ámbito. Por supuesto ni para producir una Iglesia pasiva ni una visión puramente privada de la fe. J.L. Martínez lo formula muy exactamente:

«Los límites no se plantean en torno a si entramos en el debate público, sino en el *cómo* intervenimos por los asuntos públicos. Hay que respetar la complejidad de los temas públicos, así como reconocer la secularidad del debate público y, por tanto, no pretender la imposición de una determinada moral sobre toda la sociedad, aun cuando esa moral fuese la mayoritaria»⁴⁹

La primera limitación a considerar y aceptar es que, en una sociedad secular, de pluralismo religioso, la irrenunciable presencia e influencia de la iglesia no puede concebirse ni explícita, ni implícita, ni inercial y subconscientemente como «poder directo» ni siquiera como «poder indirecto» respecto al poder temporal, ni respecto a las otras opiniones religiosas, cosmovisionales, éticas o políticas. Hay que percibir vivamente que sólo renunciando realmente a tal pretensión, se evita que, por reacción, se insista en recluir la función espiritual de la Iglesia al ámbito de la sacristía, y se favorezca la consolidación de una esfera pública vacía de valores religiosos. La segunda limitación a aceptar podría formularse así: aunque también en una sociedad secular y pluralista debe darse una moralidad pública, ésta, como moral resultante de un consenso plural será – es ya– una *moralidad de mínimos*⁵⁰; esto dolerá a la Iglesia, nos dolerá como comunidad creyente; pero, como queda dicho, contribuir a la mejor calidad de esa *moral de mínimos* es una razón fun-

⁴⁸ *Consenso...*, p. 466, nota 24, citando J.B. Hehir, *The Perennial Need for Philosophical Discourse*, en D. Hollenbach – R.W. Lovin – J.A. Coleman, - J.B. Hehir (eds), *Public Theology in America*, pgs. 710-713,; nuestra cita en p. 712 y nota 27.

⁴⁹ *Consenso...*, pgs. 246-247.

⁵⁰ J.L.Martínez se extiende en definir la «moral pública» como «moral de mínimos» y las morales religiosas como «morales de máximos» y su compleja relación mutua en *Consenso...*, pgs. 245-246.

damental para reivindicar la dimensión pública de la Iglesia y, más hondamente, para justificar su propia existencia.

Estas limitaciones, sin embargo no excluyen la *desobediencia civil*, definida ésta con el propio J. Rawls, como el «acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno». Ó como medio, al menos, de conseguir el derecho de no someterse a ella por motivos de conciencia. Así entendida, la *desobediencia civil* es el acto por el que se apela al sentido de justicia de la mayoría, para que ésta reconozca unas pretensiones legítimas de la minoría⁵¹.

Y es que el auténtico consenso lejos de suprimir el disenso, lo implica y lo supone, pues, como pensaba y escribía Murray, ««sirve para estimular la argumentación filosófica pública, para mantenerla viva en contacto vital con las nuevas cuestiones que constantemente surgen presionadas por los cambios sociales»⁵²

Pero la posibilidad e incluso conveniencia del disenso, ha de estimar su oportunidad en el contexto del debate público en una sociedad pluralista y secular y en un Estado laico. Con sagacidad, Murray sometía este derecho y competencia de las comunidades cristianas y de la Iglesia a las restricciones del «*principio de parsimonia*». Algo muy conveniente a tener en cuenta en nuestro país en el que tanto la sociedad, como la iglesia y el Estado, después de veintiocho años de ensayar los caminos de la democracia, sufren claras crisis de retroceso. Murray razonaba así la conveniencia de este principio:

«Siempre hay límites a la evidencia, y las declaraciones no deberían traspasarlos. Los límites de la evidencia a disposición de la Iglesia (o de los teólogos) hacen a la crítica social bastante estricta; han de definirse en términos de lo que se puede honestamente llamar la verdad cristiana»⁵³

En el área del *principio de parsimonia* se encuentra, p.ej., el cuidado de evitar el tratamiento emocional de tema del aborto. No parece ni edificante ni estimulante de conversación pública que los pastores

⁵¹ J. Rawls, *Legal Obligation and the Duty of Fair Play*, cit. por J.L.Martinez, p. 251 y notas 93 y 94.

⁵² J. C.Murray, *We Hold These Truths*, ya cit., p.82. En este caso, cit en *Consenso...*, pgs. 260-261.

⁵³ J.C. Murray, *A Will to Community*, en S.F. Bayne (ed), *Theological Freedom and Social Responsibility*, Seabury Press, New Cork 1967, 222-226; nuestra cita en p. 226., cf. *Consenso...*, p. 418, y nota 35.

religiosos permitan que su contribución doctrinal pierda calidad con imágenes retóricas de notable exageración, dudosos gusto y probable imprecisión semántica, que en nada ayudan a hacer comprender sus posiciones, porque quiebran las condiciones requeridas para el diálogo. A partir de los escritos de Murray, nuestros compañeros, tanto el norteamericano J. A. Coleman como J.L. Martínez no son nada partidarios de esta estrategia. Porque, «*al llenar el debate social de “fuegos religiosos” indefectiblemente viene la ardorosa reacción de otras voces apasionadamente no religiosas (que profieren todo tipo de improperios y comentarios insolentes contra la Iglesia y sus responsables) y, a la postre, impiden cualquier diálogo*». Julio Luis Martínez concreta:

«No ayuda, por ejemplo, hacer declaraciones contra la aprobación de un cuarto supuesto de despenalización del aborto utilizando expresiones como “matar a los hijos” o la imagen del “cubo de la basura...».

Los escritos de «moral pública de nuestro añorado compañero Javier Gafo (+ 2001)⁵⁴ mantenían también esta orientación.

En mi opinión, este talante muy frecuente en nuestros escritores jesuitas de «teología pública» está enraizado, incluso subconscientemente, en muy originarias fuentes de nuestra espiritualidad. Escribía Ignacio en el «Prosusuesto» de sus *Ejercicios Espirituales*:

«Para que así el que da los ejercicios espirituales, como el que los recibe, más se ayuden y se aprovechen, se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende; y, si mal la entiende, corríjale con amor; y si no basta, busque todos los medios *convenientes* para que, bien entendiéndola, se salve»⁵⁵

Personalmente opino que este presupuesto escrito para una cultura cristiana unánime, vale análoga pero certeramente para nuestra ciudadanía culturalmente plural.

⁵⁴ Director que fue de la cátedra de bioética en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas y miembro de la comisión teológica para la Doctrina de la Fe de la CEE. Cf. Juan Ramón Lacadena, *In memoriam*, en *El Diario Médico*, marzo 2001.

⁵⁵ *EE* [22]

5. Brevísima conclusión

Quiero volver a la cita de Pablo VI con la que comencé estas líneas:

«Donde quiera que en la Iglesia, incluso en los campos más difíciles y de primera línea, en los cruces de las ideologías, en las trincheras sociales, ha habido o hay confrontación entre las exigencias urgentes del hombre y el mensaje cristiano, allí han estado y están los jesuitas».

Pero vuelvo a ella a través de una de las preguntas que se me hicieron al finalizar la conferencia: «La presencia pública de la Iglesia sigue siendo "asignatura pendiente". Pero, ¿en qué han colaborado / servido / errado / los jesuitas en la nueva etapa de dicha presencia?». Es una pregunta pertinente, necesaria. Intentaré contestarla muy brevemente.

Que «la presencia pública de la Iglesia sigue siendo "asignatura pendiente"» creo que lo he dejado suficientemente sugerido a través de estas líneas. «Asignatura aún pendiente», si se la toma en sus múltiples dimensiones y matices, para la Jerarquía católica, para las Universidades católicas y especialmente para las Facultades de Teología, Filosofía y Derecho, y para nuestros teólogos. Pendiente también para el conjunto de las comunidades cristianas, para nuestra ciudadanía en general que debe contribuir sin miedo ni resentimiento a hacerla posible. Pendiente para nuestro gobierno y nuestro Estado, que tienen que salir de la «modernidad política» hacia el futuro «postmoderno» que exige nuestra reconciliación nacional y nuestra convivencia ciudadana más allá de los particulares sectarismos.

¿Hemos colaborado / servido los jesuitas en la nueva etapa de dicha presencia? Creo que lo hemos hecho bastante, y las empresas y nombres aducidos lo sugieren. ¿Podríamos haberlo hecho más y mejor? Indudablemente sí. Para desarrollarlo habría entonces que haber hablado de todos los factores que han dificultado una mayor y mejor presencia. Esto, desde luego, no era posible en el tiempo prudente de esta conferencia, ni era prudente tratándose de factores tan cercanos, tan actuales.

¿Hemos incluso errado los jesuitas en nuestro esfuerzo por realizar este servicio? Sin duda, muchas veces sí, por carta de más y por carta de menos. Lo hemos reconocido y he aludido expresamente a este reconocimiento. Pero reconocido esto, creo indispensable hacerse por amor al realismo de la verdad, esta pregunta: ¿Se puede intentar servir «en los campos más difíciles y de primera línea, en los cruces de las ideologías, en las trincheras sociales, donde ha habido o hay confrontación entre las exigencias del hombre y el mensaje cristiano», y no errar frecuente-

mente por demasiada audacia, por excesiva cautela, por simple inconsistencia humana?

Por una u otra razón, a veces hemos errado. Pero creo que sectores importantes de nuestros compañeros siguen sintiendo: *«después de reconocer con arrepentimiento nuestros propios fallos en la promoción de la fe y la justicia..., elegimos la participación en esta lucha como el punto focal que identifica en la actualidad lo que los jesuitas hacen y son»*. Y también *«reconocemos y confesamos nuestras muchas faltas; [aunque] las gracias son más importantes porque vienen de Cristo»*. Y con ansia deseamos que la próxima Congregación General XXXV confirme nuestro deber de este servicio y nos guíe para crear las condiciones espirituales y humanas para seguirlo realizando. Ignacio de Loyola puntualizaría: *«Es menester poner sólo en Cristo la esperanza»*.

Algunas reflexiones
acerca del papel de las
universidades jesuitas
en la promoción de la
justicia

por **Jaime Oraá**

*Conferencia pronunciada
el 12 de diciembre de 2006*

Forum Deusto

Algunas reflexiones acerca del papel de las universidades jesuitas en la promoción de la justicia

por Jaime Oraá*

Introducción

Lehenengo eta behin, eskerrak eman nahi dizkiet Forumeko Lehen-dakariari eta Batzordeari, JESULAGUNAK: EGINKIZUN BAT, EGITASMO BAT izeneko hitzaldi ziklo hain interesgarri honetan parte hartzera gonbidatu nautilako, Ignazioren eta Xabierren urteurrenak ospatzen ditugun urte honetan.

Zikloan zehar, gorengo mailako hitzaldiak entzun ditugu santu handien gainean, Lagundiaren historiaren aroei buruz eta gure misioaren gorabeheren inguruan.

Zorionak zikloaren antolaketagatik eta eskerrik asko bertan parte hartzeko gonbidapenagatik

En primer lugar quisiera agradecer al Presidente y a la Junta del Forum la invitación a participar en este interesantísimo ciclo de confe-

* Jaime Oraá, S. J., (Bilbao, 1953) es Licenciado en Derecho y Economía (1975) por la Universidad de Deusto. Terminada la carrera fue admitido en la Compañía de Jesús. Estudió Teología en la Universidad Gregoriana de Roma. 1978-81 y obtuvo la Licenciatura en Teología en la UD 1983-85. En la Universidad de Oxford (UK) realizó estudios especiales, obteniendo el Doctorado en Derecho Internacional en 1990. Profesor de Derecho Internacional y Derechos Humanos en la Facultad de Derecho de la Universidad de Deusto desde 1991, fue promovido a Catedrático en 1995. Fue fundador y primer Director del Instituto de Derechos Humanos "Pedro ARRUPE" 1997-1999. En 1999 fue nombrado Decano de la Facultad de Derecho, habiendo sido reelegido para un segundo trienio 2002-2005. En 2003 fue nombrado Rector Magnífico de la Universidad de Deusto. Jaime Oraá es autor de numerosas publicaciones en el campo del derecho internacional y los derechos humanos.

rencias: JESUITAS: UNA MISIÓN, UN PROYECTO, en este año de celebraciones de los aniversarios de Ignacio y Xavier.

A lo largo de este ciclo hemos asistido a conferencias de gran altura sobre las personalidades de los dos grandes santos, sobre diferentes periodos de la historia de la Compañía, y sobre algunos aspectos de nuestra misión.

Mi enhorabuena por la organización del ciclo y mi agradecimiento por la invitación a participar en él.

2. La Compañía de Jesús define hoy su misión como el servicio de la fe y la promoción de la justicia

Es ya conocido, y ha sido tratado por otros conferenciantes en este ciclo, que la Compañía de Jesús a partir de 1975 (CG 32) definió su misión hoy como el servicio de la fe y la promoción de la justicia, ensanchándola a partir de 1995 (CG 34), para incluir también la evangelización de la cultura y la inculturación de la fe, y el dialogo interreligioso.

Esto supone ciertamente una reinterpretación actualizada de la Fórmula del Instituto de la Compañía presentado por Ignacio de Loyola a la Santa Sede y aprobada por los Papas Paulo III y Julio III en 1540 y 1550.

Como señalaba Urbano Valero en su exposición en este ciclo, se puede hablar de tres grandes etapas de la historia de la Compañía;

1. la Compañía antigua,
2. la Compañía restaurada, y
3. la Compañía renovada, esto es la compañía después del Vaticano II.

Ciertamente la Congregación General 32 (1975) al definir la misión de la Compañía hoy como "el servicio de la fe del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta", actualizó la misión de la Compañía de una manera renovada, incluso para algunos revolucionaria, y marcó la senda, luego confirmada por la C G 34 (1995), por la que caminaría la Compañía a través de los años siguientes, entendiendo esta misión como la llamada del Señor a los jesuitas a participar desde esta perspectiva en la gran tarea de la nueva evangelización de la Iglesia.

Esta opción fundamental, que la Compañía asume y vive como una auténtica gracia de Dios, no estará exenta de sufrimientos, y de mártires, siendo ya más de 50 jesuitas, y numerosísimos laicos y colaboradores, los que han dado su vida en diferentes lugares del mundo como servidores de la misión de Cristo.

El Padre Pedro Arrupe bajo cuyo liderazgo apostólico vive la compañía de 1965 a 1981 (y cuyo centenario de su nacimiento celebramos este año del 2007), ya intuyó desde el inicio, el alto precio que la Compañía tendría que pagar por esta opción fundamental.

3. Qué entiende la Compañía hoy como promoción de la justicia

Ciertamente no es este el lugar, ni el objeto principal de esta conferencia, desarrollar en una amplia exposición lo que entiende la Compañía hoy como promoción de la justicia.

Ahí están los decretos de las últimas Congregaciones Generales, los discursos de los Padres Generales, y otros documentos y estudios, donde se explicita claramente este punto; entre todos estos textos, no podemos dejar de mencionar, por su importancia en esta definición de justicia, los decretos 4 de la CG 32 y el decreto 3 de la CG 34.

Sin embargo, sí quisiera destacar algunos elementos del concepto de justicia para enmarcar esta conferencia. De acuerdo con aquellos textos:

- 3.1 La justicia de la que habla la Compañía, es una justicia que
 - a. surge de la fe, y está íntimamente ligada a la fe;
 - b. está además profundamente arraigada en las Escrituras, en la tradición eclesial, y en nuestra herencia ignaciana
 - c. y trasciende las nociones de justicia provenientes de ideologías, filosofías, y movimientos políticos particulares, que jamás podrán llegar a ser expresión adecuada de la justicia del Reino.
- 3.2 la justicia de la que hablamos tiene ciertamente un carácter progresivo e históricamente evolutivo según va afrontando las cambiantes necesidades de este y aquel pueblo, cultura y época.
- 3.3 Así como la CG-32 en 1975 llamó la atención sobre la necesidad de trabajar por el cambio estructural en las áreas socioeconómicas y política, como dimensiones importantes de la promoción de la justicia, la CG 34 en 1995 nos urge también
 - a trabajar por la paz y la reconciliación a través de la no violencia,
 - a trabajar para poner fin a toda discriminación por motivos de raza, religión, sexo, etnia o clase social,
 - y, a trabajar para oponernos a la pobreza y al hambre crecientes en el mundo mientras la prosperidad material se concentra cada vez más en unos pocos.

3.4 Otras dimensiones del empeño por la justicia de las cuales la compañía ha ido adquiriendo mayor conciencia son:

- el respeto a la dignidad de la persona humana fundamento de la amplia gama de los DERECHOS HUMANOS (en sus llamadas cuatro generaciones.....).
- LA GLOBALIZACIÓN que junto a indudables beneficios puede ocasionar también injusticias a escala masiva:
 1. como los programas de ajuste económico estructural, generadores de pobreza;
 2. la creciente desigualdad entre naciones y dentro de una misma nación, entre ricos y pobres, poderosos y marginados.

Desde nuestro concepto de justicia debemos oponernos a todo eso, trabajando por construir un orden mundial basado en genuina solidaridad.

Otras dimensiones de este trabajo serian:

- EL PROMOVER UNA CULTURA DE LA VIDA frente a una cultura de la muerte que fomenta el aborto, el suicidio, y la eutanasia; la guerra, el terrorismo, la violencia y la pena de muerte como métodos para resolver conflictos.
- EL MEDIO AMBIENTE, el equilibrio ecológico, y el uso sostenible y equitativo de los recursos mundiales, como deberes frente a las generaciones futuras..
- Existen además situaciones críticas en el mundo que reclaman nuestra atención: La MARGINACIÓN DE AFRICA, LA EUROPA DEL ESTE, LOS PUEBLOS INDÍGENAS, LOS REFUGIADOS, los DESPLAZADOS INTERNOS Y EMIGRANTES, LOS EXCLUIDOS Y MARGINADOS DEL DESARROLLO (parados, jóvenes sin empleo, niños de la calle, ancianos, exreclusos, drogadictos, víctimas del sida.....)

3.5 La experiencia de la Compañía en los últimos decenios ha demostrado que el cambio social no consiste sólo en la transformación de las estructuras políticas y económicas, puesto que éstas tienen sus raíces en valores y actitudes socioculturales.

Desde este punto de vista, la evangelización de la cultura y de las culturas, y su transformación en línea de justicia, adquiere una dimensión fundamental. De ahí el papel relevante que deberían jugar las universidades.

4. Todas las obras de la Compañía, y por tanto también las universidades jesuitas, tienen que participar de esta misión

Las universidades, como todas las obras educativas de la Compañía con su enorme importancia cuantitativa y cualitativa en los ministerios de la Compañía, también tienen que participar de esta misión. El P. General, aportaba recientemente algunos datos del trabajo educativo de la Compañía:

- dos millones y medio de alumnos en 3.451 instituciones de diversa índole en 68 países,
- 202 instituciones de educación superior (universidades),
- 444 de secundaria,
- 79 escuelas profesionales,
- y 2603 centros educativos de Fe y Alegría en 19 países latinoamericanos.

La participación de las universidades en esta misión es señalada con toda fuerza y vigor por la misma CG 34 en 1995 en su decreto 17 sobre la Compañía y la vida universitaria. Una universidad jesuita deberá participar genuinamente de la identidad y misión fundamentales de la Compañía.

Este es hoy día uno de los retos y desafíos fundamentales de nuestras instituciones de educación superior, tan importante como el del logro de la calidad académica.

Como indicaba recientemente el P. Kolvenbach:

“La promoción de la justicia y la opción por los pobres deben ocupar el primer puesto en nuestras preocupaciones junto con la búsqueda de la calidad académica”. “...:Con todo, el objetivo de formar “hombres y mujeres para los demás” puede quedar fácilmente orillado; y podemos reducir a meras palabras temas que son importantes para la Compañía en su tarea educativa, vista como parte integral de la proclamación del mensaje evangélico”. (PHK, De Statu SI. 2005, pág. 4)).

Continúa la CG 34:

“Aunque queremos evitar toda instrumentalización de la Universidad o la reducción de su misión a una única meta legítima, esto requiere de la universidad armonía con las exigencias del servicio de la fe y la promoción de la justicia.

La Universidad jesuita puede y debe descubrir en su propia contextura institucional y en sus genuinos objetivos un ruedo específico y ade-

cuado para el encuentro con la fe que obra la justicia". (CG 34 Dec 17, n 7).

A pesar de los indudables avances que se han dado en este punto, la Congregación General señala que: "la mayoría de las universidades de la Compañía se deben esforzar aún más en encarnar esta misión de servicio de la fe y su concomitante promoción de la justicia, buscando métodos concretos y eficaces mediante los que poder dirigir instituciones tan grandes y complejas para que se conformen con la justicia que Dios mismo anhela y hace posible". (idem).

Añade la CG que "Esta tarea es posible; y en alusión a Ignacio Ellacuría y a los jesuitas de la Universidad Centroamericana de El Salvador " esta tarea cuenta con mártires que han testimoniado "que una institución superior de enseñanza e investigación puede convertirse en instrumento de justicia en nombre del evangelio" (CG 34 Dec 17 no 8).

5. Algunas reflexiones generales

Partiendo de este marco que he expuesto, quisiera hacer algunas reflexiones generales sobre el tema.

Yo estoy convencido cada vez más, de la gran importancia de las universidades católicas, y también de las jesuitas, para la iglesia y para la humanidad.

En el mundo universitario del siglo XXI, y en el contexto del Espacio Europeo de Educación Superior para las instituciones de educación superior de nuestro continente, las universidades jesuitas están llamadas a jugar un papel relevante; precisamente porque su aportación en el conjunto de todas las universidades, tiene sus propias peculiaridades y características.

Este papel importante que pueden y deben jugar, lo será siempre y cuando sean auténticas universidades jesuitas, fieles a su identidad y a su misión.

Por tanto auténticas UNIVERSIDADES (fieles al sustantivo) y JESUITAS (fieles al adjetivo).

Como UNIVERSIDADES, nuestra docencia, nuestra investigación, nuestra transferencia de conocimiento, nuestras publicaciones, y nuestra proyección social tiene que ser de CALIDAD; la aspiración a la calidad y a la excelencia en todo lo que hacemos es una característica de nuestro modo de proceder.

También nuestra gestión, todas nuestras áreas funcionales y servicios universitarios, también tienen que ser de calidad.

Y además debemos trabajar para lograr las acreditaciones y certificaciones externas para nuestras titulaciones, planes de estudios, profesores, etc., por las agencias de calidad correspondientes establecidas por los gobiernos, para que confirmen objetivamente esa calidad de nuestro servicio universitario.

En definitiva, tenemos que comprometernos seriamente con la excelencia académica, y aspirar a ocupar los primeros puestos en los rankings universitarios. En esto ciertamente nos jugamos nuestra credibilidad como institución universitaria.

Pero esto no es suficiente para una universidad jesuita. Para hacer lo que hacen las otras universidades, es decir para enseñar (e investigar) el derecho, la economía, las ciencias empresariales, la filosofía, la sociología, la ingeniería, y todas las demás ciencias, COMO las otras universidades y DESDE una supuesta neutralidad axiológica, no tiene sentido a mi modo de ver tener universidades jesuitas con el enorme esfuerzo desde todos los puntos de vista que esto comporta para la Compañía y sus colaboradores.

Solamente tienen sentido nuestras universidades, si adoptamos la perspectiva de la realización de este servicio universitario desde la participación en la misión de la Compañía.

Esta perspectiva no es otra que la participación de una manera universitaria en la gran tarea evangelizadora de la Iglesia. La Iglesia que ha recibido de Nuestro Señor Jesucristo la misión de anunciar la buena noticia del Reino, ese Reino que es un Reino de paz, de justicia, y de amor.

Nuestra tarea como universidades se centra en la búsqueda apasionada de la Verdad Total, universal, a través de la investigación de todos los saberes y ciencias respetando su autonomía científica.

Nuestra tarea como universidades se centra en la evangelización-humanización de la cultura, una cultura en general, que aunque tiene valores indudables, cada vez está más desgajada de algunos valores humanos y cristianos fundamentales, (y ciertamente de los valores religiosos y de la fe.); cultura además, que sustenta muchas estructuras económico-políticas injustas e insolidarias.

No hace falta adentrarnos en las excelentes descripciones de la cultura de nuestro tiempo realizada por agudos sociólogos y expertos,

como el mismo Javier Elzo, y otros como J. J. CEREZO y P. GOMEZ SERRANO, MARTÍN VELASCO, J.M. MARDONES, etc., los cuales señalan algunas de estas características de la sociedad donde vivimos y viven nuestros jóvenes (ver de los primeros citados, la reciente obra JÓVENES E IGLESIA, pp. 39-42).

También el Papa Juan Pablo II., refiriéndose a la misión de los laicos y sus especiales responsabilidades en la misión de la iglesia, señalaba como prioridades: "situar al hombre en el centro de la vida económica y social, en el convencimiento de que la caridad que ama y sirve a la persona, no puede jamás ser separada de la justicia; trabajar por el efectivo reconocimiento pleno de los derechos de la persona humana; contribuir a crear una cultura cada vez más humana y humanizadora, y hacer que a través de la cultura, la fe cristiana llegue a hacerse histórica y creadora de historia" (Christifideles Laici 1988 nn. 42-3-4)

La gran llamada de Pablo VI a trabajar por el diálogo fe-cultura, partía de la constatación de su separación y abismo, situación calificada por el gran Papa Montini, como el gran drama de nuestro tiempo.

Desde esta perspectiva general y desde nuestro particular carisma ignaciano, nuestra tarea se concibe como servidores y colaboradores de la misión de Cristo, el cual ha venido a instaurar el Reino y pide nuestra colaboración como universitarios, como hombres y mujeres de pensamiento, creadores y transmisores de conocimiento y de valores.

Para colaborar con El en la instauración en este mundo del Reino de paz, de justicia, y de amor, lo primero que nos pide es que MIREMOS AL MUNDO como lo mira El, como lo mira Dios, y no como lo miramos normalmente nosotros.

Una mirada con unos ojos y un corazón compasivo y misericordioso, sensible al sufrimiento de millones y millones de niños, de hombre y mujeres, que sufren hambre, y sed, violencia, y muerte, y toda clase de injusticias.

a) Reflexiones concernientes a la docencia

La Universidades y los intelectuales por profesión, podemos tener la tendencia de vivir excesivamente aislados y alejados del mundo real, de la injusticia nacional e internacional.

Por eso el primer principio hermenéutico del profesor universitario en la búsqueda del conocimiento debería ser el "ser honestos con la rea-

lidad", y mirar al mundo tal cual es, y no tal y como a nosotros nos gustaría que fuera. Un mundo muy duro y muy cruel.

Un mundo descrito en los informes anuales de las organizaciones internacionales, como las Naciones Unidas, y los informes del PNUD (Programa de la ONU para el Desarrollo), donde se constata que el 86% de la humanidad dispone solamente del 14% de la renta mundial, mientras que el 14% de la humanidad (los países ricos, es decir, nosotros...) tenemos acceso al 86% de la renta. Informes donde se señala que las 225 personas más ricas del mundo dispones de un ingreso equivalente al 50% de la humanidad más pobre, o que la inversión anual en armamento equivale a la renta de la mitad de la población mundial más pobre. Podríamos seguir con muchos más datos contenidos en estos informes de las organizaciones donde también se constatan graves violaciones de los derechos humanos; informes del ECOSOC, de UNICEF, de la FAO; informes de los relatores de derechos humanos de UN; informes de las ONGs como Amnistía Internacional, Intermón-Oxfam, etc...

Yo me pregunto hasta que punto este conocimiento, que es conocimiento del mundo real, entra en nuestras universidades en la medida y con la fuerza que debiera, y es trabajado y analizado por nuestros profesores y alumnos, intentando buscar las causas profundas, estructurales, de las injusticias, y avanzando soluciones técnica y científicamente sólidas, y verdaderamente humanas a estos gravísimos y complejísimos problemas, que requieren muchos de ellos, aproximaciones interdisciplinares.

Yo me pregunto hasta que punto nuestros alumnos son informados y formados para ver el mundo, tal y cómo es, y para verlo con los ojos de un corazón compasivo y misericordioso, como el de Jesús de Nazaret, modelo del hombre perfecto.

Para llegar a este conocimiento real de la injusticia, no basta sólo con el "análisis teórico de la realidad"; no bastaría sólo, aunque sea muy importante, el introducir como asignatura principal de la universidad, como decía el Rector Ignacio Ellacuría, "la realidad nacional e internacional", sino ayuda mucho también el contacto experiencial con áreas y situaciones de injusticia.

Trabajar la sensibilidad de los miembros de la comunidad universitaria y de los alumnos a través de experiencias de 3er y 4o mundo, incluso con reconocimiento de créditos, debería ser un objetivo clave y principal.

Como dice el P. Peter Hans Kolvenbach, General de la Compañía y Gran Canciller de esta Universidad de Deusto:

“Cuando la experiencia directa toca el corazón, la mente se puede sentir desafiada a cambiar. La implicación personal en el sufrimiento inocente, en la injusticia que otros sufren, es el catalizador para la solidaridad que abre el camino a la búsqueda intelectual y a la reflexión moral.

Los estudiantes a lo largo de su formación, tienen que dejar entrar en sus vidas la realidad perturbadora de este mundo, de tal manera que aprendan a sentirlo, a pensarlo críticamente, a responder a sus sufrimientos y a comprometerse con él de forma constructiva.

Tendrían que aprender a percibir, pensar, juzgar, elegir y actuar a favor de los derechos de los demás, especialmente de los menos aventajados y de los oprimidos. La pastoral universitaria tiene mucho que hacer para fomentar esta compasión inteligente, responsable y activa, que es la única compasión que merece el nombre de solidaridad”. (PHK, Discurso en Santa Clara, 2000, p 7).

En nuestras universidades católicas y jesuitas, pienso que necesitamos una profunda CONVERSIÓN en este sentido, para poder ver el mundo tal cual es, con los ojos y el corazón de Dios, y verle a El en los rostros de los pobres y crucificados de la tierra.

En definitiva, se trata de adoptar la óptica de las víctimas de las injusticias que son la mayor parte de la humanidad. No es otra la perspectiva ante la que nos coloca Jesús de Nazaret en el texto evangélico de Mateo 25.

Como señalaba el P. Kolvenbach, citando a Ignacio ELLACURIA, en el discurso de Santa Clara:

“Una universidad cristiana tiene que tener en cuenta la preferencia del evangelio por el pobre. Esto no significa que sean los más pobres los que deban entrar a cursar sus estudios en la universidad, ni que la universidad deba dejar de cultivar toda aquella excelencia académica que se necesita para resolver los problemas reales que afectan a su contexto social. Significa más bien que la universidad debe encarnarse entre los pobres intelectualmente para ser ciencia de los que no tienen voz, el respaldo intelectual de los que en su realidad tienen la verdad y la razón, aunque sea a veces a modo de despojo, pero que no cuentan con las razones académicas que justifiquen y legitimen su verdad y su razón”.

Sólo así nuestros alumnos podrán llegar a ser “hombres y mujeres para los demás”, y agentes de cambio y transformación de un mundo injusto a otro más humano donde se realicen la justicia y la paz (OPUS

IUSTITIAE PAX); promotores de justicia internacional, y no sólo buenos y exitosos profesionales dispuestos a reproducir y defender con uñas y dientes un sistema económico-político que les favorece, aunque cree insolidaridad para la mayor parte de la humanidad.

Como señalaba en 1973 el muy querido y recordado Padre Pedro Arrupe, Gran Canciller de nuestra Universidad durante 16 años, en el congreso de Antiguos Alumnos de Valencia:

“Nuestra meta y objetivo educativo es formar hombres que no vivan para sí mismos, sino para Dios y su Cristo, para aquel que por nosotros murió y resucitó, hombres para los demás, es decir, hombres que no conciban el amor a Dios sin amor al hombre; un amor eficaz que tiene como primer postulado la JUSTICIA y que es la única garantía de que nuestro amor a Dios no es una farsa”.

Es interesante constatar la coincidencia de esta planteamiento con el del actual pontífice BENEDICTO XVI.

Efectivamente, el 1 de abril de este año 2006 el Papa recibió a los Rectores de las universidades europeas con motivo del primer seminario que organizaba la Santa Sede con la Comisión Europea y la UNESCO sobre el proceso de Bolonia, seminario al que el Vaticano por cierto dio la máxima relevancia.

El Papa Benedicto en su discurso, después de resaltar la enorme importancia para la construcción de la Europa del III Milenio del trabajo de las universidades europeas en la transmisión a las generaciones jóvenes de los valores del gran patrimonio cultural europeo enriquecido por dos milenios de experiencia humanística y cristiana, situó como la cuestión fundamental hoy la cuestión antropológica, esto es, la concepción del hombre que está en la base de todos nuestros proyectos y enseñanzas.

“¿Al servicio de qué hombre, de qué imagen del hombre, quiere estar la universidad?, se preguntaba el Papa Ratzinger:

- de una persona enrocada en la defensa de sus intereses...en una perspectiva materialista,
- o de una persona abierta a la solidaridad con los demás, en busca del verdadero sentido de la existencia, que debe ser un sentido común, que trasciende a la persona?”.

Y citando a Juan Pablo II continuaba: “De la concepción bíblica del hombre, ha tomado Europa lo mejor de su cultura humanista y ha promovido la dignidad de la persona, fuente de derechos inalienables. Pero

el hombre no puede comprenderse plenamente a sí mismo si prescinde de Dios. Por esta razón no puede descuidarse la dimensión religiosa de la existencia humana en el momento en que se está construyendo la Europa del III Milenio”.

Como señala acertadamente el P. Kolvenbach dirigiéndose a las universidades jesuitas norteamericanas: “ El criterio real de evaluación de nuestras universidades jesuitas radica en lo que nuestros estudiantes lleguen a ser. Lo que lleguen a ser y a hacer, y su responsabilidad cristiana adulta con la cual trabajen a favor de los prójimos y de su mundo. Deben ir aprendiendo en su época de estudios para poder llegar a ser en el futuro adultos en solidaridad. La formación integral que pretendan nuestras universidades no podrá ser completa hoy sin una conciencia instruida de la sociedad y de la cultura globales, que le lleve al estudiante a una solidaridad bien informada”.

Naturalmente huelga decir que para poder dar esta formación, esta enseñanza-aprendizaje, los profesores necesitamos asumir esta perspectiva, necesitamos en términos teológicos una auténtica conversión, y probablemente una formación teórica de ciertas claves de interpretación de la realidad, y también experiencias de contacto con las situaciones de injusticia que existen en el mundo y a nuestro alrededor.

b) Reflexiones acerca de la investigación en nuestras universidades

Como sabemos muy bien junto a la docencia (transmisión del conocimiento y de la ciencia), la investigación supone creación de conocimiento, y ocupa un lugar fundamental en las tareas universitarias.

Los grandes temas de investigación de una universidad jesuita desde esta perspectiva de la misión como servicio de la fe que promueve la justicia, además de los temas generales y específicos propios de cada materia, debería investigar en aquellos donde se juega el destino del hombre y de la humanidad.

Las grandes cuestiones que afectar al ser humano y a la gran mayoría de la comunidad internacional, con el fin de “ayudar a hacer del mundo un lugar más habitable para los 6.000 millones que en él vivimos”.

A estos GRAVES PROBLEMAS contemporáneos se refería Juan Pablo II en la Ex CORDE EXCLLESIAE: cuando alude a “la dignidad de la vida humana, la promoción de la justicia para todos, la calidad de vida personal y familiar, la protección de la naturaleza, la búsqueda de la paz y

de la estabilidad política, una distribución más equitativa de los recursos del mundo, y un nuevo ordenamiento económico y político que sirva mejor a la comunidad humana a nivel nacional e internacional. La investigación universitaria, añade el Papa, se deberá orientar a estudiar en profundidad las raíces y las causas de los graves problemas de nuestro tiempo, prestando especial atención a sus dimensiones éticas y religiosas". (n 32).

Desde esta perspectiva cobran una gran importancia para la investigación universitaria temas como:

- el de la promoción de una cultura de la vida, frente a una cultura de muerte
- la construcción de una conciencia de fraternidad universal como gran legado del cristianismo a las nuevas generaciones..
- los derechos humanos, el nuevo "lenguaje común de la humanidad" hoy, con su pretensión de defender "todos los derechos para todos", incluido el derecho al desarrollo.
- el respeto a la naturaleza (ecología)
- el objetivo de lograr el BIEN COMUN DE LA HUMANIDAD, no el de cada uno de los Estados independientemente.
- El estudio de los grandes obstáculos en la configuración de la comunidad internacional actual y un nuevo orden internacional basado en la solidaridad, como son la absolutización del principio de la soberanía de los estados, ó la consideración de la sociedad internacional hoy como un mera yuxtaposición de estados soberanos e independientes que no reconocen por encima de ellos ninguna autoridad superior.
- La lucha por la reforma del sistema de Naciones Unidas y el fomento del multilateralismo,
- La democratización de la sociedad internacional, y de las instituciones de Bretton Woods (Banco Mundial; Fondo Monetario Internacional; Organización Mundial del Comercio). La promoción en definitiva de los grandes valores de la humanización, socialización, y democratización.
- Etc..

La gran cuestión a la que tenemos que responder es: CÓMO enseñamos la economía, el derecho, la ingeniería, las ciencias sociales, la psicología, etc..en nuestras facultades; – QUÉ temas investigamos; – DESDE QUÉ PERSPECTIVA lo hacemos. DESDE QUÉ CONCEPTO DE PERSONA, DESDE QUÉ COMPROMISO, desde una concepción neoliberal rabiosa ó desde este concepto de justicia del que estamos hablando. Son pregun-

tas importantes que como miembros de una universidad jesuita nos tenemos que hacer constantemente.

Como continua señalando Juan Pablo II en la Ex Corde Ecclesiae... (la "Carta Magna" de las universidades católicas.)

"La promoción de la justicia social reviste particular importancia para cada una de las universidades católicas y debe ser compartida por los profesores y fomentada entre los estudiantes.....El evangelio, interpretado a través de la DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, llama urgentemente a promover el desarrollo de los pueblos, que luchan por liberarse del yugo del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas y de la ignorancia; de aquellos que buscan una participación más amplia en los frutos de la civilización". (n 34)

Como señala acertadamente también el Padre Kolvenbach en Santa Clara:

"En algunas disciplinas, como las ciencias del hombre, las ciencias sociales, el derecho, la economía o la medicina, las conexiones con "nuestro tiempo y lugar" pueden parecer más obvias. Sus profesores aplican su especialización en tales materias a temas de justicia e injusticia cuando enseñan sobre la asistencia legal, las políticas públicas y las relaciones internacionales. Pero cada campo o rama del saber tiene valores que defender, tiene repercusiones éticas. Cada disciplina, más allá de su necesaria especialización, tiene que comprometerse de forma adecuada con la sociedad, con la vida humana, teniendo siempre presente como preocupación moral de fondo cómo deberían ser los hombres para poder vivir juntos."

Y refiriéndose especialmente al papel de los profesores en nuestras universidades continua el P. General: "Todos los profesores, a pesar del cliché de torre de marfil están en contacto con el mundo. Pero ningún punto de vista es neutro o prescinde de valores. En nuestro caso de jesuitas, el punto de vista, por preferencia y por opción, es el de los pobres. Por eso el compromiso de nuestros profesores por la fe y la justicia conlleva un desplazamiento significativo del punto de vista y de los valores elegidos. Al adoptar la perspectiva de las víctimas de la injusticia, nuestros profesores buscan la verdad y comparten esa búsqueda y sus resultados con nuestros estudiantes.Esperar que nuestros profesores hagan una opción tan explícita y hablen sobre ella, no es nada fácil y tiene sus riesgos. Pero estoy firmemente convencido de que esto es lo que los educadores jesuitas han proclamado públicamente, tanto en la Iglesia como en la sociedad, como el compromiso que nos identifica".

Y termina estas importantes reflexiones sobre el papel del docente:

“Si los profesores adoptan perspectivas incompatibles con la justicia del evangelio y consideran que la investigación, la docencia y el aprendizaje pueden ser separados de la responsabilidad moral y de sus repercusiones sociales, están transmitiendo un mensaje a sus estudiantes: les están diciendo que pueden desarrollar sus profesiones y sus propios intereses sin referencia alguna a ningún “otro” fuera de ellos mismos.

Si por el contrario, los profesores optan por el diálogo interdisciplinar y por la investigación socialmente comprometida en colaboración con las plataformas del apostolado social de la Compañía, están ejemplificando y modelando un tipo de conocimiento que es servicio. Y eso es lo que aprenden los estudiantes imitándolos en cuanto “maestros de vida y de compromiso moral”.

c) Reflexiones acerca de la proyección social de la universidad

Habría otra importante dimensión del trabajo universitario que no podemos olvidar: es la PROYECCIÓN SOCIAL de la universidad.

Es evidente que la universidad es una fuerza social, y como tal fuerza social debemos asumir la responsabilidad para convertirnos en una fuerza a favor de la fe y de la justicia.

Toda universidad jesuita está llamada a vivir dentro de una realidad social, y a vivir en cierto sentido para esa realidad social, iluminándola con la inteligencia universitaria, y empleando todo el peso de la universidad para transformarla.

Desde esta perspectiva nuestras universidades tienen razones más fuertes y distintas a las de otras instituciones académicas o de investigación, para dirigirse al mundo actual tan instalado en la incredulidad y en la injusticia, y para ayudar a rehacerlo a la luz del evangelio.

Es la acción DE LA UNIVERSIDAD EN LA CONFIGURACIÓN DE UNA NUEVA SOCIEDAD del SIGLO XXI. BASADA EN LA JUSTICIA Y EN LA SOLIDARIDAD.....

Y supone también un aspecto en la dirección de LA EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA, de esta cultura concreta en la cual vivimos, y viven los jóvenes del primer mundo; cultura “posmoderna”, secularizada y secularizante, consumista, la sociedad del bienestar, del placer, del

ocio, del deporte, de la música, del cultivo al cuerpo, rabiosamente individualista, del sentimiento, del sexo, etc.

Proyección social de la universidad que tiene varias dimensiones:

- Responsabilidad de la universidad en la FORMACIÓN y configuración de la Opinión pública.
- CRÍTICA DE LA EVOLUCIÓN DE LA SOCIEDAD (valoración positiva y alentadora de los aspectos humanizadores de esta sociedad, que los tiene, y llamada de atención sobre aquellos aspectos deshumanizantes). Llamada, junto con otros colectivos, a los poderes públicos y a los políticos a la responsabilidad en la construcción de una sociedad mas justa y solidaria

Evidentemente para que la universidad jesuita sea creíble en su proyección social en pro de la justicia, deberá también comportarse internamente en todos sus procesos con arreglo a criterios de justicia y solidaridad. Este es un tema de indudable importancia, sobre el que no podemos detenernos en este momento, que requiere una atención constante, y para el que nos puede ayudar el reciente documento de la provincia de Loyola sobre los "Rasgos propios de las Obras de la Compañía de Jesús". En este documento: se señala que

- la persona y su desarrollo humano y profesional, ocupan un lugar central en la institución;
- la Universidad además debe propiciar espacios donde se viven los valores que deseamos promover en el mundo;
- y los modos de gobierno, dirección, admisión, selección, contratación, promoción, deben responder a normas éticas generales, con justicia y transparencia, y que impida los abusos.

Así como las universidades tenemos que pasar auditorias académicas y económicas, las universidades jesuitas debemos estar dispuestas a pasar también auditorias éticas y apostólicas.

Finalmente, una palabra sobre la

d) Importancia de la cooperación entre las universidades jesuitas (católicas) en la promoción de la justicia internacional

Importancia de la cooperación entre las universidades del primer y tercer mundo. Necesidad de trabajar por una gran apertura de las universidades a la problemática de la justicia internacional, superadora de una preocupación exclusiva, y primordial por los problemas concretos y locales de cada Universidad (EEES, Bolonia, calidad, exce-

lencia académica,...financiación, lucha por los rankings, infraestructuras,...)

Aquí hay un gran campo para poder desarrollar programas comunes y proyectos de investigación conjuntos entre las 202 instituciones de educación superior de la Compañía de todo el mundo, y las otras universidades católicas, sobre estos gravísimos y complejísimos problemas que afectan a la humanidad.

No aprovechamos suficientemente la gran red de universidades que tenemos para poder ayudar, naturalmente con otros, a construir un pensamiento alternativo al pensamiento único actual en múltiples áreas.

7. Conclusión

Esta misión tan ambiciosa que hemos presentado aquí siguiendo las líneas de los documentos fundamentales de la Compañía, no es algo que una universidad jesuita pueda hacer de una vez para siempre.

Es más bien un ideal a perseguir y mantener, asumiéndolo y trabajándolo entre toda la comunidad universitaria,

Es un conjunto de características que debemos profundizar y llevarlas a la práctica.

Es una misión que exige de nosotros una conversión y una continua invocación al Espíritu para que con su fuerza y su luz sea posible que nuestra universidad, y todas las instituciones de educación superior de la Compañía, sean auténticamente universidades jesuitas. A esta gran misión a la que Dios nos llama deberíamos volcar todas nuestras fuerzas.

Forum Deusto

Jesuitas: una misión, un proyecto

En el año 2006 coinciden el 500 aniversario del nacimiento de Francisco de Javier con los 450 años de la muerte de Iñigo de Loyola. El Forum Deusto ha deseado con este ciclo abordar ambas figuras en particular, y la Misión y Proyecto de los Jesuitas, más en general, desde una perspectiva histórica.

2006. urtean Xabierko Frantziskoren jaiotzaren 500. urteurrena eta Loiolako Iñigoren heriotzaren 450. urteurrena izan dira. Deustu Forumak bi gizon haiek, bereziki, eta Jesulagunen eginkizuna eta egitasmoa, oro har, ekarri nahi izan ditu gogoetara ikuspegi historikotik.



Universidad de Deusto

