EL CRISTIANISMO EN EL NORTE DE ÁFRICA

Ramón Lourido y otros

COLECCIONES MAPFRE 1492

Tras la victoria de Cartago sobre Roma, los pueblos de África del Norte estuvieron reunidos cerca de nueve siglos en un mismo conjunto político, cultural y religioso. La conquista árabe creó una situación nueva, al recobrar la región sus vínculos con el Oriente Medio, gracias al Islam y a la lengua árabe, aunque no supuso la ruptura con Europa. Tras el período colonial y una vez conseguida la independencia, los lazos del Magreb con el Oriente árabe se refuerzan. A pesar de todo, el cristianismo se extendió desde sus orígenes por África del Norte. En los siglos VIII y IX, la Iglesia se redujo a grupos reducidos de cristianos, animados por varias órdenes religiosas. El período colonial trajo consiglo la reaparición de la presencia cristiana y el nacimiento en Argelia de sociedades misioneras que impulsaron el movimiento de evangelización hacia el interior de África. Los autores presentan la historia del cristianismo en el Norte de África, que ha dado a la Iglesia hijos tan preclaros como San Agustín o Charles de Foucauld.

Son coordinadores de esta obra Henri Teissier y Ramón Lourido Díaz y en ella han intervenido Alphonse Georger, Jean Andalousies, Filiberto Sabbadin, Denis González, Fulvio Grazzini, Bertrand Couturier, Marie-José Dor, Jean Fisset, Antoine Chatelard y Antonio Peteiro.

Colección El Magreb

EL CRISTIANISMO EN EL NORTE DE ÁFRICA

Directores de la Colección: Alfonso de la Serna, Bernabé López y Miguel Hernando de Larramendi
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1993, Henri Teissier
© 1993, Ramón Lourido Díaz
© 1993, Fundación MAPFRE América
© 1993, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-611-1
Depósito legal: M-6920-1993
Compuesto por Composiciones RALI, S. A.
Particular de Costa, 12-14 - Bilbao
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n., km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

HENRI TEISSIER
RAMÓN LOURIDO DÍAZ
(Coordinadores)

ALPHONSE GEORGER
JEAN ANDALOUSIES
FILIBERTO SABBADIN
DENIS GONZÁLEZ
FULVIO GRAZZINI
BERTRAND COUTURIER
MARIE-JOSÉ DOR
JEAN FISSET
ANTOINE CHATELARD
ANTONIO PETEIRO

EL CRISTIANISMO EN EL NORTE DE ÁFRICA

EDITORIAL
MAPFRE

ÍNDICE

Introducción, por *Henri Teissier* 13

Primera parte

UNA IGLESIA LATINA PARA LA ANTIGUA ÁFRICA DEL NORTE

Capítulo I. La antigua Iglesia del África del norte, por *Alphonse Georger* 19

Introducción 19
Antecedentes históricos y aparición del cristianismo 20
Antecedentes históricos 20
Aparición del cristianismo 22
Un testigo de esta época: Tertuliano 23
Época de los mártires y de los testigos de la fe cristiana 24
Testigos del siglo II 25
Testigos del siglo III: San Cipriano 26
Testigos del siglo IV 28
Fallos y apogeo del cristianismo. San Agustín 29
El donatismo 29
Una Iglesia floreciente 30
San Agustín 31
Períodos difíciles para la Iglesia de África del Norte 33
Los vándalos y los confesores de la fe católica 33
La ocupación de los bizantinos antes de la invasión árabe 35
Conclusión 36

Capítulo II. La desaparición de la antigua Iglesia de África, por *Henri Teissier* 37

El ocaso del cristianismo: hechos y evolución 37
África del Norte convertida al Islam 37

Dos figuras simbólicas: Kusayla y la Kahina 39
La supervivencia del cristianismo 41
Un testimonio excepcional de relación islamo-cristiana 44
Cómo explicar la desaparición del cristianismo antiguo en el Magreb 45
La explicación basada en las divisiones internas de los cristianos 45
¿Se ceñía el cristianismo exclusivamente a la población de las ciudades romanizadas? 47
La desaparición del cristianismo y el retorno de los nómadas 50
Un cristianismo de expresión únicamente latina 51
Monasterios, emigración a Europa y clero casado 53

SEGUNDA PARTE

LA IGLESIA DE LOS MÁRTIRES, LOS CÓNSULES, LOS MERCADERES Y LOS ESCLAVOS

Capítulo III. PRESENCIA CRISTIANA EN ARGELIA Y TÚNEZ DEL SIGLO XII AL XIX, POR *Jean Andalousies* 57
De los almohades a los turcos (siglos XII-XVI) 57
En Túnez con los hafsiés (desde 1229) 58
En el Magreb central con los zayyaníes (1235-1554) 60
La época del dominio turco (siglos XVI-XIX) 61
¿Quiénes son los cristianos en Argelia y Túnez? 63
Presencia sacerdotal al lado de los esclavos 63
Vicente de Paúl envía sacerdotes de la misión (lazaristas o paúles) 64
Las consignas de Vicente de Paúl 66
La obra de los sacerdotes de la misión en Argel 67
El problema de los consulados 69
Hasta la colonización 70

Capítulo IV. LA IGLESIA EN MARRUECOS DEL SIGLO XIII AL XIX, POR *Ramón Lourido Díaz* 73
La reimplantación 73
Época ante-islámica 73
Los poderes islámicos reintroducen el cristianismo 74
Envío a Marruecos de los primeros franciscanos 75
La organización jerárquica de la Iglesia 77
Franciscanos y dominicos 80
Una Iglesia en el olvido 81

La cuestión de los cautivos 81
La penetración portuguesa en Marruecos 83
Enfrentamiento entre los imperios turco y español 84
Los cautivos y los franciscanos 85
Retorno y estabilización de la orden de los Menores 85
Bibliografía 93

Capítulo V. La Iglesia de Libia, entre los siglos xvii y xix, por *Filiberto Sabbadin* 95
Los hermanos de la cuerda 96

Tercera parte

SOCIEDADES COLONIALES Y PRESENCIA CRISTIANA

Capítulo VI. La Iglesia de Argelia: arraigo, pruebas y conversiones, desde 1830 hasta nuestros días, por *Denis González* 101
Pioneros de la Iglesia 103
La tentación de repliegue 112
Una restauración efímera 114
La tormenta 116

Capítulo VII. La nueva imagen de la Iglesia en el Marruecos precolonial, por *Ramón Lourido Díaz* 121
Restauración de la misión católica franciscana 121
El padre José Lerchundi, creador de una nueva imagen de la Iglesia 122
Vida corta y actividad densa 122
Motivaciones de acción 126
Dificultad para tomar opciones precisas 127
Acción civilizadora y libertad en el beneficiario 128
La obra de Lerchundi vista por los políticos 130
Conflictos de orden eclesial 131
Acción socio-cultural basada en principios religiosos 132

Capítulo VIII. La Iglesia en Túnez durante el Protectorado, por *Fulvio Grazzini* 135
La Iglesia en Túnez antes del Protectorado 135
La Iglesia durante el Protectorado francés 135

Capítulo IX. La Iglesia de Libia en el siglo xx, por *Filiberto Sabbadin* 139
La gran decisión 139

La destrucción 141

Capítulo X. La Iglesia en marruecos en la primera mitad del siglo xx, por *Ramón Lourido Díaz* y *Bertrand Couturier* 143

Los cambios socio-económicos de principios del siglo xx 143
La colonización triunfante 143
Tánger en 1900 144
Llegada masiva de europeos 145
Adaptaciones de la Iglesia 145
La Iglesia durante la época colonial 148
Los Protectorados francés y español 148
El Vicariato Apostólico de Marruecos (1923-1956) 150
Una Iglesia al estilo de la de España 150
La Iglesia en el entorno musulmán 153
El Vicariato Apostólico de Rabat (1923-1955) 155
El servicio de la comunidad cristiana 156
¿Iglesia del Protectorado o Iglesia de Cristo presente en Marruecos? 157
Una Iglesia que busca estar al servicio del país 162

Cuarta parte

LOS CRISTIANOS EN EL MAGREB INDEPENDIENTE

Capítulo XI. La Iglesia de Argelia en la actualidad, por *Denis González* 167

Conclusión 172

Capítulo XII. La Iglesia en Libia después de la independencia, por *Filiberto Sabbadin* 177

El derrumbamiento de la Iglesia colonial 177
Una nueva etapa para el país y para la Iglesia 178
Las dos bases actuales de la presencia cristiana 179
Una comunidad católica, la cara dinámica de la Iglesia universal 180

Capítulo XIII. La Iglesia en Túnez después de la independencia, por *Fulvio Grazzini* 183

Capítulo XIV. La Iglesia en el Marruecos actual, por *Bertrand Couturier y Ramón Lourido Díaz* 193

El Arzobispado de Rabat (1955...) 193

Una Iglesia acogida por el Marruecos independiente 193
Una comunidad europea inquieta; la Iglesia continúa 194
Cristianos al servicio del desarrollo del país (1956-1980) 195
La Iglesia de Rabat, hoy 198
El Arzobispado de Tánger (1956...) 199
La independencia del país 199
Creación del Arzobispado y éxodo de cristianos 200
«Otra manera de ser Iglesia» 201
Una Iglesia al servicio del país 203

QUINTA PARTE

SEMILLAS DE EVANGELIO EN TIERRAS MAGREBÍES

Capítulo XV. LOS PADRES BLANCOS Y LAS HERMANAS BLANCAS EN TÚNEZ Y ARGELIA, POR *Marie-José Dor y Jean Fisset* 207

La obra del cardenal Lavigèrie en Argelia 207
El hombre y su preparación 207
Inicios en Argel 208
Fundaciones misioneras 209
Presencia en Kabilia y en los «territorios del sur» 210
Túnez 212
Visión pastoral 212
Después del cardenal Lavigèrie 214
Tanteos 216
Un giro 217
Casas de estudio 218
Evoluciones 220
Reflexiones pastorales 220
En liza con el desarrollo 221
La guerra de liberación 222
Después de la independencia 223

Capítulo XVI. CHARLES DE FOUCAULD Y SU MENSAJE ESPIRITUAL, POR *Antoine Chatelard* 227

Su vida en Argelia 227
Su obra 230
Su posteridad 232
Un mensaje 234
Bibliografía 237

Capítulo XVII. El carisma de San Francisco de Asís en Marruecos, por *Antonio Peteiro* 239
La misión entre musulmanes según San Francisco 239
Presencia permanente de los franciscanos en Marruecos 243
Entre la Cruzada y la misión 243
Distintos períodos 245
Otros grupos franciscanos 245
Distintas formas de vida franciscana en Marruecos 247
Los mártires 248
Los frailes al servicio de los cautivos 249
Los mediadores de la paz 250
Los dedicados al ministerio pastoral 252
Los que trabajan en la promoción del país 253
Los «simples frailes» 256
Conclusión. La misión como encuentro 258

A MODO DE EPÍLOGO

Capítulo XVIII. Colaboraciones islamo-cristianas, por *Henri Teissier* . 263
Una misión para nuestro tiempo: el diálogo de salvación con creyentes de otras religiones 263
Las relaciones con otros creyentes, un desafío de hoy 263
Relaciones islamo-cristianas difíciles 266
Recíproca interpelación de cristianos y musulmanes en el Magreb 268
Los distintos niveles del encuentro islamo-cristiano en el Magreb ... 270
El diálogo de las obras 270
El diálogo de la vida 272
El diálogo teológico 273
El diálogo espiritual 276
La subida del integrismo musulmán y el desarrollo de la relación islamo-cristiana en el Magreb, hoy 278

APÉNDICES

Bibliografía 287
Índice onomástico 291
Índice toponímico 295

INTRODUCCIÓN

África del Norte está muy cerca de Europa. De Sicilia a Túnez no hay más que unas decenas de kilómetros. Todavía hay menos entre Tánger y España. El Estrecho de Gibraltar y el que, de Palermo a Bicerta, separan el Mediterráneo occidental del oriental, diseñan una especie de mar interior, cuyos ribereños poseen muchos rasgos de carácter en común.

Tras la victoria de Roma sobre Cartago, todos los pueblos de esta parte de la cuenca del Mediterráneo estuvieron reunidos, cerca de nueve siglos, en un mismo conjunto político y, siempre con mayor profundidad, en la comunión de la misma cultura y de las mismas referencias religiosas. En casi todas partes se hablaba la misma lengua, el latín, aun cuando estuvieran presentes, al exterior de las ciudades, otras tradiciones lingüísticas.

San Agustín, nacido en la Argelia actual, hizo sus estudios en Cartago, enseñó en Roma y se convirtió en Milán, encontrando su vocación definitiva, como obispo, en Hipona (Bona-Annaba).

La conquista árabe, en la segunda mitad del siglo VII, arrastró la región a una situación completamente nueva. Con ella, el África del Norte recobraba un vínculo privilegiado con el Medio Oriente por medio del Islam y de la lengua árabe, a causa de su pertenencia, al menos en principio (salvo Marruecos), a las nuevas estructuras creadas por los imperios omeya, abbasí y otomano. En realidad, el Magreb retornó a la situación en que se encontraba en la aurora de la historia antigua, cuando Tiro fundaba Cartago y daba vida al comercio. La ruptura no fue, sin embargo, tan radical como pudiera creerse. Durante siglos, España, total o parcialmente, constituía, de alguna manera, en Europa,

una cabeza de puente del Magreb árabe-musulmán. También lo sería Sicilia, en un período más corto. De todas formas, los intercambios comerciales y humanos entre Europa y el África del Norte nunca se vieron totalmente cortados.

El período colonial devolvió al Mediterráneo occidental la prioridad en las relaciones entre el sur y el norte. Francia, España e Italia creían, en efecto, haber proporcionado a su territorio metropolitano una extensión africana. Las independencias de los países del África del Norte, entre los años 1950-1960, destruyeron este ensueño. El Magreb árabe afirma con nueva fuerza sus vínculos con el Oriente árabe.

Muchas cosas, sin embargo, han cambiado en el aspecto de las relaciones mundiales. Si en la Edad Media las rutas comerciales iban, principalmente, de Marrakech a Bagdad, hoy van sobre todo del norte al sur del Mediterráneo. Los vínculos culturales árabo-islámicos recobraron su fuerza, pero sobreviven otros vínculos, o se crean entre las dos riberas de este mar. Marruecos solicita la entrada en el mercado común. La cooperación internacional y el turismo, por una parte, la emigración del trabajo y del saber, por otra, sostienen bastantes intercambios.

Dentro de esta compleja historia de las relaciones entre el norte y el sur de esta parte occidental de la cuenca mediterránea, nosotros quisiéramos dar a conocer, a través de este libro, el puesto que a la Iglesia y a los cristianos les corresponde.

El cristianismo, ya desde los orígenes de su historia, se extendió por el África del Norte, viniendo principalmente desde España e Italia, salvo en lo que toca a la Cirenaica, que llegaba directamente de Oriente. A tal punto llegó su desarrollo que legó a Occidente su mayor doctor, en la persona de San Agustín.

De los siglos VII al XIX, la Iglesia se redujo a muy pequeños grupos de cristianos. Pero fue a través de éstos, entre déficits y sufrimientos, como se manifestó un aspecto muy importante en las relaciones entre el mundo cristiano y el mundo musulmán, como también, por momentos, los vislumbres primerizos del respeto recíproco a que nos invita la Iglesia del Vaticano II. La comunidad cristiana que formaba aquella reducida Iglesia estuvo animada por varias órdenes religiosas, especialmente por franciscanos, dominicos y lazaristas o paúles, siendo los franciscanos españoles los que se mantuvieron en Marruecos de una forma más amplia y duradera.

El período colonial trajo consigo la reaparición de la presencia cristiana, de un extremo al otro del Magreb. La ambigüedad de la relación humana dentro del marco del contexto colonial, entre las personas y, más aún, entre las comunidades, es de sobra conocida. Con todo, la Iglesia de este período produjo frutos que traspasaron los límites de África del Norte.

Todo ello se desvela en este libro a través de la historia del nacimiento en Argelia, bajo el impulso vigoroso del cardenal Lavigèrie, de la Sociedad de los Misioneros de África (los padres blancos) y de las hermanas blancas. De estas dos sociedades misioneras partió también, en gran medida, el movimiento de evangelización hacia el interior de África. Además, durante un siglo, estos cristianos y cristianas vivieron, antes del Vaticano II, una historia de educación espiritual con los musulmanes.

No se debe tampoco echar en el olvido la renovación de la Iglesia en el Marruecos de la segunda mitad del siglo XIX, llevada a cabo con decisión y profetismo por el padre José Lerchundi, mediante la acción de sus hermanos franciscanos, presentes en el país desde el siglo XIII. El espíritu de Lerchundi, que le empujaba a ponerse al servicio del progreso de la comunidad marroquí, entra también en las orientaciones actuales de la Iglesia.

Estas singulares experiencias desempeñaron un papel importante en las relaciones islamo-cristianas. Prefiguraban ya la acción que lleva a cabo hoy el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, dentro del espíritu de *Nostra Aetate*.

La figura del hermano Charles de Jesús, el padre Foucauld, fue también en tierras de Argelia y del Sahara, tras una decisiva experiencia marroquí, el punto de partida de uno de los movimientos espirituales más fecundos de la Iglesia católica, en esta mitad del siglo XX: hermanitos y hermanitas de Jesús, la Fraternidad sacerdotal de Jesús-Caritas, Fraternidades laicas, etc.

Antes y después de las independencias, se descubrirá, a lo largo de estas páginas, muchas otras figuras que preludian también, a su manera, las aperturas del Vaticano II: el padre Abd al-Yalil y el padre Peyriguère, en Marruecos; el cardenal Duval, en Argelia; y, finalmente, tantos otros testigos de fidelidad al Evangelio, en el respeto al otro, el servicio a los pobres y el diálogo.

La puesta en marcha de relaciones islamo-cristianas positivas es uno de los mayores desafíos al que la Iglesia estará enfrentada en la proximidad del tercer milenio. Desde Marruecos a Libia, 350 sacerdotes, 1.200 religiosas y 200.000 cristianos, de por vida o por un breve período –poco importa–, comparten la historia de un conjunto humano que llegará, al final de este siglo, a cerca de 100 millones de personas.

Éste es el relato de esta «Misión de Iglesia», contenido en este libro, no sólo por lo que mira al presente, sino que se extiende a la profundidad de 19 siglos de gloria y sufrimiento, que fue el destino que tocó a los cristianos de esta región del mundo.

El papa Juan Pablo II quiso acercarse personalmente a esta Iglesia, de forma muy particular, en respuesta a la invitación del rey Hasan II, en 1986. Y reconoció las dimensiones propias del testimonio de la Iglesia ante el Islam en el Magreb, cuando declaraba en un discurso a los jóvenes de Marruecos:

> El diálogo entre cristianos y musulmanes es hoy más necesario que nunca. Es una consecuencia de nuestra fidelidad a Dios, y supone que nosotros sabemos reconocer a Dios y dar testimonio de él, en palabra y acción, en un mundo cada vez más secularizado e incluso, a veces, ateo.
>
> Este testimonio de fe, que es vital para nosotros, y que no debe sufrir ni infidelidad a Dios ni indiferencia hacia la verdad, se realiza en el respeto a las demás tradiciones religiosas, porque todo hombre espera ser respetado en lo que es, de hecho, y en lo que cree en conciencia. Deseamos que todos lleguen a la plenitud de la Verdad divina, pero todos han de hacerlo mediante la adhesión libre de sus conciencias, lejos de presiones externas, indignas del homenaje libre de la razón y del corazón, que caracteriza la dignidad del hombre. Éste es el verdadero sentido de la libertad religiosa, que respeta al mismo tiempo a Dios y al hombre. De estos adoradores espera Dios un culto sincero, adoradores en espíritu y verdad.

Monseñor Henri Teissier
Arzobispo de Argel

PRIMERA PARTE

UNA IGLESIA LATINA PARA LA ANTIGUA ÁFRICA DEL NORTE

Capítulo I

LA ANTIGUA IGLESIA DEL ÁFRICA DEL NORTE

Alphonse Georger

Introducción

Trazar en pocas páginas la historia de la antigua Iglesia del África del Norte puede aparecer como un proyecto algo pretencioso. La esquematización conlleva siempre omisiones, y, no pocas veces, hasta extrapolaciones. ¡Que la historia me perdone!

La historia de la antigua Iglesia del África del Norte es, a la vez, rica y compleja. Se inscribe en la trama muy movida de la historia general de la cuenca del Mediterráneo. Historia apasionante, que legó a la posteridad el recuerdo de muchos mártires, el testimonio de una vitalidad y de una fe profundas, pues cerca de 700 obispados cubrían el suelo del Norte de África.

Tres grandes figuras emergen en este período, las de Tertuliano, de Cipriano y, sobre todo, de Agustín: sus enseñanzas y la riqueza de sus escritos siguen iluminando el patrimonio espiritual de la Iglesia y de la cultura universal.

Esta tierra dio a la Iglesia tres papas: Víctor I (189-199), Miltiades (311-314) y Gelasio I (492-496).

¡Historia dolorosa y atormentada también! Los desgarros internos, que se emparejaron con las persecuciones, los cismas y las sucesivas invasiones harán de ella una iglesia vulnerable, hasta tal punto que acabaría por desaparecer, de forma progresiva, tras la invasión árabe.

Antecedentes históricos y aparición del cristianismo

Antecedentes históricos

La presentación previa de los elementos básicos de la historia del vasto continente africano, antes de tratar de forma específica el cristianismo en el África del Norte, nos ayudará a profundizar en las raíces de éste.

Los especialistas pretenden que esta tierra estuvo habitada desde hace 600.000 años. Como prueba de ello se presentan instrumentos prehistóricos, pinturas rupestres, cerámica, etc. La lenta desecación del Sahara hizo desaparecer, uno tras otro, a los rinocerontes, los cocodrilos, los elefantes, las jirafas, los bueyes, e incluso los caballos, para ceder el lugar a los camellos.

La población en esta época era probablemente de raza negra. A la desertización del interior se correspondió el desarrollo de la vida en la zona mediterránea, unos 2.000 años antes de Cristo. Durante el primer milenio, elementos venidos de Sicilia, de Italia y de España se mezclaron a los beréberes. Y, en la misma época, los grandes comerciantes, que eran los fenicios, crearon factorías a lo largo de toda la costa: Cartago (814 a.C.) en Tunicia; y en Argelia, Hippo Regius (Annaba), Rusicade (Skikda), Igilgili (Ŷiŷel, Icosium (Argel), Iol (Cherchell), Grenugu (Guraya), Cartennae (Tenes); en Marruecos: Tamuda (Tetuán), Tingis (Tánger), etc., sin contar las otras factorías de la cuenca mediterránea.

Los fenicios no solamente se dedicaron al comercio con los habitantes del África del Norte, que aquéllos llamaban libios, sino que introdujeron entre éstos su lengua y su religión.

Cartago fue cortando, progresivamente, el cordón umbilical con la madre patria, Fenicia. Llegó a ser todopoderosa, no sólo en la costa del Magreb, sino también en dirección del interior de las tierras norteafricanas, así como en las costas de España, en las Baleares, en Cerdeña, en Sicilia.

Después de haberse enfrentado con Grecia, Cartago pasó a tener como enemigo jurado a Roma. El conflicto con ésta, conocido bajo la denominación de las guerras púnicas, duró un siglo, y finalizó, en el año 146 antes de Cristo, con la destrucción total de Cartago. A partir de ahí, y durante siglos, Roma estaría ligada íntimamente, de una u otra forma, a la historia del África del Norte.

Debemos destacar que, con anterioridad a la destrucción de Cartago, y durante el espacio de cerca de un siglo, jefes beréberes habían logrado federar en un reino a las tribus del interior. Syfax reinó algún tiempo en las regiones orientales; Masinisa lo hizo en el oeste, del año 203 al 148 antes de Cristo; Masinisa fue el primer rey de la Numidia, teniendo a Cirta, la actual Constantina, como capital: luchó contra los cartagineses, se amparó de sus factorías y desarrolló una civilización autónoma. Estos beréberes se aliaban a veces con los romanos para ir contra Cartago, pero al final, una vez destruida ésta, su reino se vio convertido en otro reino más, vasallo de Roma.

Yugurta, nieto de Masinisa, se rebeló contra el dominio de los romanos, pero sus sucesores retornaron a ser vasallos serviles del emperador romano. Yuba II, educado en Roma, implantó la cultura helénica y romana en su vasto imperio; su capital, la antigua Iol, fue rebautizada como Julia-Cesarea, en reconocimiento al emperador.

En el año 4 antes de Cristo, Roma se anexionó, pura y simplemente, el «África», dividiéndola en varias provincias: la Mauritania Tingitana, al oeste (Marruecos); la Mauritania Cesariana, en el centro; la Mauritania Setifiana, más al este argelino; la Numidia, al este y sur de Argelia; África Proconsular (Tunicia y norte de Libia), y ésta misma subdividida en tres subprovincias, la Proconsular, la Bisacena, la Tripolitana. Los nombres de estas provincias reaparecen más tarde en las circunscripciones eclesiásticas, a lo largo de varios siglos.

La omnipresencia del ejército romano aseguraba la protección de los numerosos colonos venidos de Italia, y garantizaba la expansión de la civilización romana, tanto en las ciudades como en las campiñas circundantes, donde los beréberes fueron progresivamente romanizados. La seguridad de romanos y romanizados estuvo, sin embargo, con frecuencia amenazada por las tribus beréberes instaladas en las montañas (en el Aurés), o exilados en el sur, más allá del famoso *limes*, la frontera guarnecida de atalayas y fosos en las proximidades del desierto. Eran muchos, en efecto, los beréberes que no aceptaban la ocupación romana.

El emperador Adriano (117-138) vino en persona a combatir a los rebeldes. En tiempos de Antonino Pío (138-161) y de Cómodo (180-192) el ejército romano hubo de emplearse a fondo contra la insurrección beréber. Los primeros testimonios de la presencia de cristianos en África del Norte pueden ya fijarse en esta época.

Aparición del cristianismo

Algunos pensaban —o deseaban— que la Iglesia de África era de fundación apostólica. De hecho, en la mayor parte de las ciudades del África del Norte había una basílica dedicada al Príncipe de los Apóstoles, lo que inducía a creer que Pedro y Pablo habían ido en persona a anunciar la Buena Nueva de Cristo en estas tierras. Pero ningún documento histórico, ninguna tradición bien asentada lo prueba. La Iglesia de Alejandría hace, ciertamente, remontar su origen a San Marcos, pero esta Iglesia no ejerció su influencia más que en la parte oriental de la actual Libia.

Lo más probable es que la implantación del cristianismo se llevara a cabo por la vía de la actividad comercial, de la colonización y de las migraciones humanas. Cartago, lugar de encuentro de todas las razas de la cuenca mediterránea, debió de ser la primera en ver allí constituida la primera comunidad cristiana, precedida, seguramente, de la implantación de una colonia judía, la cual ya se habría encontrado con la existencia, entre la población púnica, de la idea de un Dios superior a las demás divinidades, es decir, un Dios único, creador del universo.

Poco a poco, el cristianismo se expandió hacia el oeste, a lo largo de la costa magrebí, antes de penetrar hacia el interior. Es probable que los misioneros llegaran a la punta extrema occidental, en Marruecos, con partida desde España. San Agustín escribió con razón: «De todas las regiones (del Mediterráneo) llegó hasta África el Evangelio» (Carta XLIII, 7).

A partir de finales del siglo II, documentos históricos (escritos, epigrafías) nos garantizan la existencia cierta de comunidades cristianas bien implantadas, lo cual hace pensar en que el cristianismo se habría introducido tempranamente en África, sea al final del siglo primero, sea al inicio del segundo.

Los orígenes del cristianismo en la Cirenaica han de estudiarse separadamente. En esta región oriental de la Libia actual, próxima a Egipto, el cristianismo parece que llegó directamente del Medio Oriente, y, según la tradición, ya en los tiempos apostólicos. Así lo hacen suponer algunos testimonios de la época: Simón de Cirene, que ayudó a Jesús a llevar la cruz (Mc 12, 21); el día de Pentecostés, estaban en Jerusalem algunos hombres piadosos, originarios de Libia, de los contornos de Cirene (Hch 2,10); finalmente, tras la primera persecución

en Jerusalem, fueron ciudadanos de Chipre y de Cirene los que anunciaron a los griegos la Buena Nueva de Jesús (Hch. 11,20).

Aún más; según la tradición de la iglesia copta egipcia, San Marcos era oriundo de la región de Cirene. Y a ello se debe, seguramente, que sea Marcos el único evangelista que transmita el nombre de los dos hijos de Simón de Cirene. Algunos relatos dejan entrever que este evangelista estuvo en la Cirenaica en el año 40 después de Cristo. Convertiría allí judíos y paganos. Más tarde, en el año 61, se dirigió a Alejandría, donde fundó varias comunidades cristianas. Volvió luego a la Cirenaica para instituir allí, se dice, el primer obispo, en la persona de Lucio de Cirene. El 25 de abril del 68 sería, finalmente, martirizado en Alejandría, durante una sublevación popular.

Un testigo de esta época: Tertuliano

El testigo clave de la Iglesia en esta época es, sin duda alguna, Tertuliano. Nacido en Cartago, hacia el año 155, Tertuliano, que acabaría sus días ya octogenario, hizo sólidos estudios literarios en su ciudad natal. Siendo ya buen conocedor del griego y del latín, fue a Roma a completar estos estudios. Si es verdad que su vocación al cristianismo le apartó de su vocación a la abogacía, no hay duda de que su talento polémico lo emplearía luego para combatir el paganismo, y defender la fe cristiana. Es posible que su ordenación sacerdotal tuviera lugar en Roma, donde conoció la persecución de los cristianos, la misma que encontraría, más tarde, en África. Los numerosos libros de apologética y de teología, escritos por él, revelan toda la grandeza de este hombre, a quien la Iglesia hubiera ciertamente canonizado de no haberse convertido a la doctrina montanista (esta herejía afirmaba la superioridad de los profetas sobre los obispos y anunciaba la inminencia de la vuelta de Cristo), y mostrado tan rigorista, en su moral y en su polémica, con los cristianos tibios, a los que condenaba al infierno.

No estará de más hacer aquí presentes algunas frases de Tertuliano, que nos ofrecen una preciosa información, tanto sobre la existencia de las primeras comunidades cristianas en el África del Norte como su forma de vida, a finales del siglo II.

— Escribía, dirigiéndose a las autoridades paganas:

> Vosotros sois testigos de que somos muchísimos. La ciudad está invadida, pero hasta hay cristianos en la campiña, en los burgos fortificados y en las islas. De cualquier sexo, edad, condición y también raza, se adopta el nombre de cristiano, lo cual es causa de aflicción, tomándolo como una desgracia para el Estado. Sólo os dejamos libres los templos...

—... al pro-cónsul de África: «Somos multitud y constituimos la mayoría de cualquier ciudad».

—... a los que acusaban a los cristianos de una vida infame: «Vosotros conocéis bien nuestra vida. Conocéis los días en que nos reunimos. Por eso se nos acorrala, se nos sorprende y se nos arresta durante nuestras pretendidas reuniones secretas» [1].

La última afirmación de Tertuliano nos lleva de la mano a tratar de las persecuciones en el África del Norte.

Época de los mártires y de los testigos de la fe cristiana

No se puede escribir la historia de la Iglesia de África del Norte y dejar de lado a sus mártires. No hay página en el martirologio romano (el libro litúrgico o catálogo en el que, para cada día del año, se da una lista de los mártires y demás santos del día) en la que no aparezca el nombre de uno o varios mártires de África. En algunos días incluso se hace mención de grupos de mártires, contándose éstos por centenares. El martirologio de la Iglesia universal fue compuesto a partir de catálogos antiquísimos, muchos de los cuales eran ya de uso litúrgico en las iglesias locales de África, especialmente en Cartago.

Si es verdad que la leyenda entró muchas veces en el relato de ciertas vidas de mártires, no es menos cierto que, para muchos de éstos, poseemos documentos históricos que se remontan, con frecuencia, a la fecha del martirio. Aludimos a las Actas y Pasiones de los mártires:

> Las Actas de los mártires no son más que notas de audiencia, escenografiadas en vivo, en el momento de la comparecencia y de la con-

[1] Cf. Cuoq, J., «L'Eglise de l'Afrique du Nord du IIe. au XIIe siècle», *Le Centurion*, Paris, 1984.

> denación de los mártires, redactadas por cristianos que lo presenciaban. Los documentos de las Pasiones constituyen una segunda categoría. Estos relatos, cuando han sido conservados en su forma original, son obra de los testigos presenciales de los hechos relatados, que pueden incluso contener elementos autobiográficos [2].

Tertuliano, Cipriano y Agustín mencionan en sus obras cierto número de mártires, de los que se celebraba la fiesta. Inscripciones epigráficas ofrecen otros nombres. Entre la muchedumbre de mártires, de los que sólo se conoce su nombre, citemos algunos, los más célebres, aquellos de los cuales se poseen documentos seguros, y que el *aggiornamento* del Vaticano II retuvo para las celebraciones litúrgicas en la Iglesia actual de África del Norte.

Testigos del siglo II

En África del Norte, los primeros mártires conocidos vertieron su sangre el 17 de julio del año 180, siendo Cómodo emperador. Se les llama mártires scilitanos, a causa del nombre probable del lugar de origen, una ciudad no identificada, ubicada en la región de Cartago. El interrogatorio a que fueron sometidos y su condenación a muerte tuvo lugar en esta última ciudad. De ellos nos son conocidos 12 nombres: Speratus, Nartzalus, Cittinus, Donata, Secunda, Vestia, Veturius, Felix, Aquilinus, Laetantius, Ianuaria, Generosa. El procónsul de Cartago se llamaba Saturnino, el que los condenó, tal como aparece en las actas del martirio; también Tertuliano da su nombre, al especificar que: «Éste fue el primero en desenvainar la espada contra nosotros».

Mencionemos también, para el siglo segundo, el nombre del papa Víctor I, oriundo de África del Norte y martirizado en Roma el 29 de julio de 199, bajo el dominio del emperador Septimio Severo.

[2] Saxer, V., «Saints anciens d'Afrique du Nord», *Tipographia poliglotta Vaticana*, 1970, p. 6 y ss.

Testigos del siglo III: San Cipriano

El 7 de marzo del 203 tuvo lugar en Cartago el martirio de las santas Perpetua, Felicidad y de sus compañeros Revocatus, Saturninus, Secundulus, Saturus, Iocundus, Artaxius, Quintus... La advocación que hasta nuestros días sigue haciéndose en la primera plegaria eucarística (canon romano) de los nombres de Perpetua y Felicidad es una clara muestra de la popularidad de su culto en toda la catolicidad.

> Perpetua, noble matrona, acababa de ser madre, y Felicidad, esclava, lo sería en la cárcel, tras la detención de ambas en Cartago, durante la persecución de Severo. El relato de su pasión es una de las piezas maestras de la literatura cristiana de los primeros siglos; la primera parte fue redactada por la misma Perpetua. Luego de ser echadas a las fieras en el anfiteatro, fueron rematadas a golpes de espada, el 7 de marzo del 203, junto con sus compañeros de martirio... [3].

Siempre en Cartago, entre los años 203 y 212, fueron martirizados otros cristianos. Son dignos de ser recordados los nombres de Celerina, Egnatius, Laurentinus, Celerinus. Este último, torturado por el emperador Decio, y luego puesto en libertad, fue finalmente incorporado por Cipriano a su clero, en reconocimiento de sus méritos.

Cipriano es, no sólo el mártir más célebre de África en este siglo tercero, sino también «una de las más bellas figuras de obispo que la historia del cristianismo puede presentar» [4].

Nada conocemos acerca de la juventud de Cipriano, que transcurrió dentro de un período de calma para los cristianos, favorable, por tanto, para las conversiones. Se sabe que ejercía de rector (maestro de elocuencia, orador) en el momento de su conversión al cristianismo, hacia el año 249. Recién bautizado, Cipriano fue elegido obispo de Cartago. Los inicios de su episcopado estuvieron ya marcados por la persecución de Decio (250), durante la cual se mantuvo escondido, no por cobardía, sino para mejor poder dirigir su Iglesia en dificultad.

Recobrada la paz, tuvo que enfrentarse con el grave problema que dividió a su comunidad, el de la reconciliación de los apóstatas: sus

[3] Propio del África del Norte, *Liturgie des heures*, Desclée, 1982.
[4] Monceaux, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, p. 237.

directrices equilibradas pusieron fin a las intrigas de ciertos miembros de la comunidad, autores de disturbios e incluso de cismas.

Gracias a los concilios regionales que, casi siempre dos veces al año, convocaba en Cartago, Cipriano extendía su influencia pastoral a toda la Iglesia del África del Norte, e incluso a las de España y la Galia. El alma de este gran pastor se ve reflejada en sus numerosos escritos, en la firmeza de su enseñanza y la profundidad de su doctrina, pero sobre todo en la delicadeza de su caridad. Si una profunda colaboración le había ligado a la Iglesia de Roma, con los papas Cornelio y Lucio, no es menos cierto que cierta intransigencia de Cipriano, a raíz de la administración de un bautismo hecha por un hereje, le opuso –él, que llegó a ser llamado el papa de Cartago– al papa Esteban de Roma. El martirio de estos dos hombres impidió un probable cisma.

Cipriano, tras un año en cautiverio, murió a espada el 14 de septiembre del 258, durante la persecución de Valeriano. Su martirio fue un auténtico triunfo, celebrado por clero y fieles como una liturgia. El culto rendido a Cipriano después de su muerte persistió como elemento forjador de unidad en la Iglesia de África.

El diácono Santiago y el lector Marien son los primeros mártires que se conocen como confesores de la fe en Cristo fuera de la provincia Proconsular: eran de Numidia. Detenidos en los alrededores de Constantina, la antigua Cirta, el 30 de abril del 259, fueron ejecutados el 6 de mayo siguiente, por orden del prefecto militar de Lambés (actual Tazult). Un pariente próximo suyo redactó sus pasiones y legó los nombres de otros mártires.

Durante la misma persecución de Valeriano, que hizo matar en Roma al papa Sixto II con cuatro de sus diáconos, ha de situarse también en África el martirio de Nemesianus, cuyo nombre presenta consonancia beréber y que fue obispo de Thubunae, en el sur de la región de Constantina. Otros obispos, sacerdotes, diáconos y laicos númidas fueron condenados a trabajar en las minas, torturados y ejecutados. Cipriano les había enviado socorros y una carta conmovedora.

Obispos y clérigos de la Proconsular fueron también martirizados dentro del marco de una destrucción sistemática de la jerarquía, nota característica de la persecución de Valeriano.

La Cirenaica contó igualmente con mártires. El martirologio romano da cuenta del nombre de Teodoro, obispo de Cirene, martiriza-

do en el año 302. En Ptolomais, otro Teodoro fue martirizado el 26 de marzo del 319, junto con el diácono Irene y los lectores Serapion y Ammonios. Una de las mártires más célebres durante la persecución de Diocleciano fue Santa Cirila, noble joven de Cirene.

La fecha del martirio, por motivos religiosos, de dos objetores de conciencia hay que situarla al final del siglo III, bien que no fuera en período de persecución anticristiana. El servicio militar implicaba en sí la prestación de actos idolátricos hacia el emperador. Maximiliano contaba 21 años cuando se negó a las formalidades de la incorporación en el ejército, para no ser marcado con el «sello del emperador», pues creía estar ya señalado con el signo de Cristo: fue decapitado en Tebesa, el 12 de marzo del año 295. Al otro extremo de África, en Tánger, un joven centurión del ejército romano, de la *Septima Legio*, Marcelo, fue ejecutado el 30 de septiembre del 298. Marcelo no era tal vez cristiano en el momento de su incorporación, pero más tarde, teniendo que participar en el desfile oficial por el aniversario del emperador, se negó a seguir portando las insignias de su graduación: éste fue el motivo de su condena.

Testigos del siglo IV

Las persecuciones recomenzaron al final del reinado de Diocleciano, pero sólo por un año.

El 5 de diciembre del 304 fue martirizada en Tebesa una madre de familia, noble, rica y de delicada salud: Crispina, natural de Thagura, en el este argelino: se negó a doblegarse al decreto imperial que prescribía el sacrificio a los dioses del imperio.

En cuanto a Santa Marciana, de Cherchell, martirizada probablemente hacia la misma época, ésta fue condenada por sacrilegio (durante largo tiempo, la Iglesia se negó a canonizar a los que buscaban el martirio). Nacida en Rusuccuru, localidad poco alejada de Tigzirt, se había retirado a Cesarea (Cherchell) para consagrase allí totalmente a Dios. Por haber roto una estatua de Diana, cerca de la puerta de Tipasa, fue arrastrada por la multitud ante el tribunal, y condenada a muerte. Después de sufrir los ultrajes de los gladiadores y las más crueles torturas, un leopardo la descuartizó en el circo de Cherchell. En Tipasa, Santa Salsa fue ahogada por haber destruido un ídolo.

Tras este período de mártires por la fe católica, nos encontramos con santos confesores, y más tarde de nuevo con mártires, a raíz de la invasión de los vándalos.

Fallos y apogeo del cristianismo. San Agustín

Con la llegada al poder del emperador Constantino cesaron las persecuciones. Pero si el Edicto de Milán promulgaba la libertad de conciencia y se favorecía con ello una espectacular extensión de la Iglesia católica en el África del Norte, también es verdad que en la misma fecha comenzó, desgraciadamente, la crisis interna que desgarraría esta Iglesia durante más de un siglo: nos referimos al donatismo. Agustín echaría mano de toda su fuerza para contrarrestar este cisma.

El donatismo

Al tratar de Tertuliano hemos visto cómo en el siglo II existía ya entre los cristianos una tendencia rigorista, que oponía a algunos de ellos, los que se habían mantenido fieles en la persecución, a otros que habían renegado, a los *lapsi*. En el siglo siguiente, el foso se ensanchará aún más. Así nacía un cisma entre los cristianos norteafricanos, el bando de los puros y los duros contra el de los conciliadores, éstos más inclinados a la readmisión de los clérigos y laicos arrepentidos dentro de la comunión eclesial, es decir, los *lapsi* (que habían sucumbido) y los *traditores* (los que habían entregado los escritos sagrados y los objetos de culto).

En el año 312, en vísperas del Edicto de Milán, Donato, obispo de Cartago, agravó la situación al poner en duda la validez misma de los sacramentos administrados por clérigos arrepentidos. Paulatinamente, comenzó a existir en la mayor parte de las ciudades una especie de doble clero: un obispo con sus sacerdotes católicos frente a un obispo con clero donatista. A veces se daba el caso, como en Numidia, de que el donatismo estuviera en mayoría. En algunas ciudades ni siquiera había obispo católico.

Es difícil determinar la causa preponderante que originó este doloroso cisma, y que revistió gran amplitud. He aquí algunas de las razones:

— Motivos religiosos y disciplinares poco importantes: la validez de los sacramentos administrados por los traditores.

— Razones sociales, a causa de la intervención esporádica de los *circoncellions* (los que habitaban cerca de los graneros de reserva), que atacaban las cosechas de los ricos granjeros romanizados. Este movimiento de paisanos reclutó, al principio, a beréberes paganos, pasados luego a la causa donatista, para llevar a cabo actos de represalia de extrema violencia contra los católicos.

— Razones políticas, sin duda: la mezcla de poblaciones con orígenes distintos, de una parte, y las intervenciones «pacifistas» de la autoridad romana, por otra parte, en medio de la disensión religiosa que sacudía a toda África.

— Pero sobre todo, y principalmente, la oposición existente entre los obispos, cuya personalidad intransigente, y a veces ambiciosa, arrastró consigo a los fieles a un prolongado cisma, típico de África del Norte. Los papas de Roma, por otra parte, parecían despreocuparse de este problema, bien que San Agustín llamó a su puerta en diversas ocasiones: «Nadie sabe lo que hubiera ocurrido sin la entrada en escena de Agustín» [5].

Una Iglesia floreciente

Como hemos podido comprobar anteriormente, el cristianismo se había extendido rápidamente en el África del Norte, implantándose allí con solidez.

A la muerte de San Cipriano, hacia el 260, existían ya cerca de 150 obispados. Y este número iría en aumento, puesto que las ciudades romanas se multiplicaban. Aunque no siempre es posible ubicarlos, el nombre de muchos de estos obispados, lo mismo que el de sus titulares, nos son conocidos gracias a los concilios regionales que se organizaban con regularidad, casi siempre en Cartago. A ellos eran con-

[5] *Ibidem.*

vocados todos los obispos de África del Norte; sus nombres y el título de sus sedes figuran en las listas que se han conservado, junto con las deliberaciones de estos concilios [6].

Cien años más tarde, hacia el 360, hay que añadir a estas listas al menos 100 obispados más. A la célebre asamblea del año 411, en la que participaba San Agustín, estaban convocados 470 obispos. A esta lista de obispos católicos ha de sumarse un número más o menos igual de obispos donatistas. Al mismo tiempo que se multiplicaban los obispos crecía también en todo el territorio, tanto en la costa como en el interior del país, incluso en las regiones beréberes, el número de basílicas, de iglesias y de capillas.

En el año 430, a la muerte de San Agustín, cabe suponer que todas las ciudades romanizadas tenían su obispo, y éstas eran unas 700! Sesenta años más tarde, tras la invasión vándala y la implantación del clero arriano, el número de los obispados católicos no había disminuido, pese a la persecución desencadenada contra la Iglesia.

A esta multiplicación en el número de obispados correspondía también una gran vitalidad en el seno de la Iglesia: los concilios africanos y los escritos de los grandes teólogos nos han dejado el recuerdo de las preocupaciones canónicas, teológicas, culturales, misionales y caritativas de esta Iglesia.

El lazo excesivamente estrecho entre cristianismo y romanidad pondría, sin embargo, límites a la penetración, en profundidad, de los valores cristianos en la conciencia beréber. Prácticas paganas persistían, y oposiciones abiertas reaparecían esporádicamente.

San Agustín

Un biógrafo de San Agustín, ya en 1702, escribía: «La abundancia de lo que puede decirse es tal, que la elección se hace difícil. Es imposible decirlo todo, y al final no se sabe siquiera lo que ha de decirse» [7].

Agustín ofrece en sus *Confesiones*, una especie de autobiografía. Possidius, obispo de Calame y amigo de Agustín, es también su primer

[6] Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire écclesiastique*, t. XIII, p. 1, Paris, 1702.

[7] Doctrina que lleva al extremismo el dualismo de la lucha entre el bien y el mal.

biógrafo. A lo largo de los siglos le han dedicado muchos libros, lo mismo que al estudio de sus obras. En estos últimos años, se renueva el interés en torno a la figura de este gran hombre: el 1.600 aniversario de su conversión y de su bautismo (387-1987) lo ha demostrado bien.

Agustín nació en Tagaste (Suk-Ahras), el 13 de noviembre del 354. Su padre era pagano y no fue bautizado sino poco antes de su muerte, convertido por la oración y el ejemplo de vida cristiana de su mujer Santa Mónica. Esta última era, probablemente, de origen beréber. Mónica había inscrito a Agustín en el catecumenado, pero sólo mucho más tarde sería escuchado el deseo de ver a su hijo abrazar la fe católica.

Agustín hizo sus estudios en Madaure, y después en Cartago. Se dejó arrastrar hacia graves desórdenes. Seducido primero por la herejía maniquea [8], se tornó luego progresivamente hacia el cristianismo y el catolicismo, influido al principio por las obras de los filósofos griegos, luego por la lectura de la Biblia, por la oración de su madre, por la predicación y la amistad con San Ambrosio, obispo de Milán. En esta ciudad recibió el bautismo, en la noche de Pascua del 24 o 25 de abril del 387. El neófito abrazó inmediatamente la vida perfecta, animado por su madre Mónica, que murió en Ostia.

Vuelto a África del Norte, Agustín, presionado por el pueblo, fue ordenado sacerdote en Hipona (Annaba). El obispo de Hipona le nombró su auxiliar en el 395, y dos años más tarde pasó a sucederle.

Agustín organizó su vida en comunidad con sus sacerdotes, una vida prácticamente monacal (son muchas las órdenes religiosas que atribuyen su origen a él). La irradiación de su personalidad, el ardor de sus predicaciones y escritos contribuyeron a hacer de él el verdadero apóstol de África. Fueron muchos los obispos salidos de los monasterios fundados por él.

San Agustín participó activamente en numerosos concilios, tanto en Cartago como en otras ciudades (incluso Cherchell). Se convirtió, además, en jefe de fila en la lucha por la unidad de la Iglesia, convocando a los donatistas a certámenes teológicos. Siempre prefirió hacer uso de la persuasión, de la dulzura y de la caridad, en lugar de la fuerza y de la violencia. Su irradiación pastoral se hizo sentir también en

[8] Cf. Toulotte, Mgr., *Géographie de l'Afrique chrétienne*, 4 vols., 1892-1894.

las naciones cristianas de Europa, y hasta en Palestina. Surgieron a veces conflictos de jurisdicción de los obispos de África con el papa, pero, gracias a la sabiduría de Agustín, los lazos entre las dos iglesias permanecieron fraternales y respetuosos.

San Agustín murió el 28 de agosto del 430, a la edad de 76 años, cuando su ciudad episcopal estaba ya cercada por los vándalos. Acababa de dar fin a la redacción de su *Ciudad de Dios*, síntesis teológica en la que reflexiona sobre los acontecimientos humanos y la historia de la Salvación. Sus reliquias fueron primeramente transportadas a Cerdeña por los obispos católicos, exiliados a causa de las persecuciones de los vándalos, en el año 486. En el momento de las incursiones árabes en Cerdeña, a comienzos del siglo VIII, dichas reliquias fueron llevadas a Pavía, en donde se veneran todavía hoy.

Períodos difíciles para la Iglesia de África del Norte

Con la muerte de San Agustín comienza el largo declive de la Iglesia de África del Norte, que sufrió sucesivamente la invasión de bárbaros venidos de Europa, luego la dominación bizantina, para terminar con la conquista árabe.

Los vándalos y los confesores de la fe católica

A partir del año 395, el gran imperio romano se escindió en dos: Occidente se separó de Oriente. El imperio de Occidente, muy debilitado, fue invadido por los bárbaros, por los vándalos en particular.

Partiendo de Germania, y después de atravesar la Galia y España, desembarcaron los vándalos en Tánger, atraídos por el trigo y el aceite del África del Norte. La organización romana desapareció tras su invasión. El reino vándalo, escogiendo a Cartago como capital, se mantendría en pie desde el año 428 hasta el 534.

Genserico fue su primer rey. Durante su largo reinado († 477), opuso toda clase de obstáculos al comercio con Roma, a la que entregó al pillaje en el 455. Se hizo dueño de las islas Baleares, de Sicilia, de Cerdeña y de Córcega. Se ensañó especialmente con los católicos,

a los que quería integrar por la fuerza en la fe arriana [9], la fe de los vándalos. Depuso y desterró a la mayor parte de los obispos católicos que se negaron a someterse al poder y a la fe de los vándalos.

Possidius, obispo de Calame, amigo y biógrafo de San Agustín, tuvo que asistir al saqueo de su ciudad episcopal, una de las primeras en caer en manos de los vándalos; murió en el destierro, probablemente en Nápoles, después del año 437. Quodvultdeus, que era obispo de Cartago, cuando ésta fue asaltada, fue expulsado y desterrado con todo su clero; también murió cerca de Nápoles, hacia el 454. Deogratias, sucesor de Quodvultdeus, tras el pillaje de Roma, acogió a los cautivos de esta ciudad, los alojó en la basílica de Cartago y vendió los vasos sagrados para darles de comer; murió odiado por los vándalos y desgastado por su desbordada caridad.

Genserico había confiscado las iglesias católicas ubicadas en las ciudades para dárselas al clero arriano; alguna vez permitió a los católicos el uso de sus edificios, pero fuera de las murallas de las ciudades. Su hijo mayor, Hunerico (477-484), le sucedió. Éste endureció aún más su posición contra los católicos. Cerca de 5.000 clérigos y laicos fueron deportados a las regiones de Hodna, donde los moros los redujeron a la esclavitud. En el año 484, Hunerico forzó a los obispos católicos a asistir a un concilio de confrontación en Cartago. El edicto que pronunció al final de este concilio (25 de febrero de 484) fue particularmente duro con los católicos.

Los nombres más conocidos de los santos de esta época, inscritos en el martirologio, son los de Eugenio, obispo de Cartago; Longin, obispo de Pomaria; Vindemial, obispo de Capsa, y Virgilio, de Tapsus. El hecho de la infamia atroz cometida contra los habitantes de Tipasa por haber permanecido fieles al catolicismo, y a los cuales mandó cortar la lengua, hay que colocarlo también en las fechas del edicto del 25 de febrero.

San Fulgencio, obispo de Ruspe, gran maestro de vida espiritual, hubo de sufrir el destierro en Cerdeña, ordenado por el rey Thrasamon (496-523). A San Víctor de Vite, obispo de Bizacene, que huyó de la persecución vándala, debemos una importante historia sobre las persecuciones en África durante el siglo v. Uno de los obispos más célebres

[9] El arrianismo niega la divinidad de Cristo.

de la Cirenaica en este siglo fue Sisenius de Ptolemais, persona eminente y simbólica en medio de un entorno social y eclesial extremadamente difícil. Se esforzó por hallar un camino de conciliación entre el platonismo y el cristianismo.

Obispos de Pentápolis (Cirenaica) estuvieron presentes en el Concilio de Nicea (323), en el de Éfeso (431), en el de Calcedonia (451) y en el de Constantinopla (553).

Los sucesores de Hunerico fueron más tolerantes y nos sorprende constatar que, después de estos años difíciles, el número de los obispados católicos seguía siendo considerable.

La ocupación de los bizantinos antes de la invasión árabe

Con los últimos reyes vándalos, al no tener éstos el poder y el prestigio de Genserico, las tribus beréberes y los nómadas camelleros se rebelaron contra los soldados vándalos. Las epidemias y el hambre habían agravado la situación en el África del Norte.

El imperio de Occidente también había desaparecido, cediendo la plaza al de Oriente, del cual Constantinopla, la «nueva Roma», sería su capital. Justiniano quiso reconstruir el vasto imperio, reconquistando el Occidente. Con vistas a este proyecto, envió a África a su general Belisario al frente de un poderoso ejército. El reino vándalo cayó en sus manos en el año 534. El orden romano fue, pues, restaurado, al ocupar aquél toda Tunicia y las principales ciudades de la costa, hasta Tánger. Y la Iglesia recobró también sus bienes y su influencia.

El emperador de Bizancio concedió, ciertamente, privilegios a los obispos católicos, pero éstos no aceptaron, por ello, que interfiriera en el campo de la fe y la disciplina eclesiástica; no tenían miedo a mostrarle una oposición abierta, si era necesario, como sucedió durante el concilio reunido en Constantinopla, en el 533. En esta época, como en el pasado, los obispos se dirigían de buena gana al papa, a la búsqueda de soluciones para sus problemas. Gregorio el Grande (590-602) siguió de cerca la vida de esta Iglesia.

La ocupación bizantina fue bastante más reducida en extensión que lo había sido la romana, si bien la Iglesia llegaba más allá de las fronteras bizantinas. El número de diócesis había disminuido en ciertas regiones, sin embargo la Iglesia creció en la Proconsular y en la Tri-

politana. Pero las pesadas exacciones cometidas por el ejército a beneficio de Constantinopla, y también las rivalidades existentes entre los funcionarios, fueron motivo de exasperación entre las poblaciones autóctonas. Finalmente, anotemos que algunas regiones del África del Norte nunca fueron ocupadas ni por los vándalos ni por los bizantinos.

Conclusión

Si todavía hoy la fe de los mártires del África del Norte nos llena de admiración, si el número de obispados (ningún país de la Europa cristiana de entonces contaba con tantos) nos deja sorprendidos, si incluso los debates teológicos testimonian la vitalidad de aquella Iglesia, no podemos por menos de quedarnos totalmente perplejos ante la lenta asfixia, mejor, ante la desaparición casi completa de esta misma Iglesia...

Es nuestro deseo que este rápido vuelo sobre la historia de la antigua Iglesia del África del Norte abra el gusto de algunos y los impulse a buscar mayor documentación sobre la misma; y a leer las obras más profundas, las que citamos a continuación, y que responderán mejor a su afán de conocer [10].

[10] Lista de obras consultadas, además de las citadas en el texto del estudio: Dejardins, V., *Les saints d'Afrique pour le martyrologe romain*, Orán, 1952; Hamman, A. G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, París, 1979; Julien, Ch. A., *Histoire de l'Afrique du Nord*, I, París, 1978.

Capítulo II

LA DESAPARICIÓN DE LA ANTIGUA IGLESIA DE ÁFRICA

Henri Teissier

El ocaso del cristianismo: hechos y evolución

África del Norte convertida al Islam

Se nos hace extremadamente difícil ofrecer la evolución que terminó haciendo del África del Norte una tierra enteramente musulmana. Carecemos de documentos que nos permitan ir más allá de la constatación del hecho en sí mismo. Esta transformación, que hoy se nos presenta como fácil y rápida, no fue así considerada, ni por los contemporáneos del hecho ni por los historiadores árabes que transmitieron el relato de los acontecimientos. Ibn Jaldún, tras otros muchos, hace notar cuán difícil fue la islamización del África del Norte. «La guerra santa —parece que dijo el profeta— cesará en todos los países, salvo en algún lugar de occidente, el llamado Ifriqiya» (el Magreb, en el vocabulario de la época). Todos reconocen que la penetración árabe-musulmana en África del Norte se realizó al precio de un largo y penoso esfuerzo, lo que contrasta visiblemente con la conquista de Palestina, Mesopotamia, Egipto y Persia, realizada en pocos meses, o, para parte de estas regiones, en pocos años. La tradición musulmana presenta ordinariamente la penetración árabe en África como el resultado de ocho o nueve sucesivas campañas llevadas a cabo por los ejércitos árabes, desde el año 647 hasta el 705, de nuestra era, o sea, cerca de 60 años.

La primera expedición de las tropas musulmanas tuvo lugar durante el califato de Otman, en los años 646-649. El patricio Gregorio, que mandaba las tropas bizantinas, fue derrotado y muerto en el sur

tunecino. Pero los contingentes árabes de Abd Allah ben Saad se contentaron con el saqueo, para regresar luego a Egipto. Sólo en el año 669, 30 años más tarde, la primera expedición de Okba ben Nafi' terminó ocupando de forma permanente lo que hoy es el centro de Túnez *. Éste manifestó la intención de establecer una presencia musulmana permanente en el país al fundar un campamento militar musulmán, en Kairwán. El nombre de esta ciudad es aún hoy el símbolo del carácter musulmán del Magreb occidental. Una segunda expedición de Okba le permitió llegar, según la tradición, hasta el Atlántico, tomando a Dios como testigo de que la era imposible portar más allá los estandartes del Islam. A su regreso, como se dirá más adelante en detalle, fue derrotado y muerto por un jefe beréber, Kusayla. En efecto, la resistencia a la penetración musulmana no se debía sólo a los bizantinos, que poseían aún todos los puertos y plazas fuertes del norte, sino, desde muy pronto, también a los beréberes. Esto se puso de manifiesto durante la séptima campaña, en los años 693-698, en el último combate que terminó con la derrota y la muerte de la Kahina. Esta reina beréber había reagrupado las tribus del Aurés contra los invasores; pero fue muerta, no sin antes haber aconsejado a sus dos hijos unirse al bando de los vencedores, se dice. Volveremos también sobre este hecho.

Cuando en los inicios del siglo VIII, los árabes atravesaron el Estrecho para dar comienzo a la conquista de España, iban ya acompañados de importantes contingentes beréberes, conducidos por uno de ellos, Tarik ben Ziad. En nuestros días, estos momentos gloriosos para el Magreb vienen a la memoria de todo aquel que hace su entrada en el Mediterráneo, ya que su puerta occidental, el Estrecho de Gibraltar, lleva todavía el nombre de este jefe beréber, Ŷebel Tarik (711). 20 años más tarde, las tropas árabo-beréberes de la cabalgada musulmana se encontraban frente a los muros de Poitiers (732).

* En español, con la palabra Túnez se indica Túnez país, Tunisie en francés, y Túnez capital. Sólo por el contexto se puede saber si se trata del país o de la capital. La ciudad de Tlemsen, que se encuentra un poco más adelante, se llamaba antiguamente en español Tremecén. Hoy se denomina más bien por la pronunciación francesa Tlemsen (nota del traductor).

Dos figuras simbólicas: Kusayla y la Kahina

No es fácil comprender, como se dijo antes, por qué razones el cristianismo, y más ampliamente la romanidad, abandonaron de forma total la plaza a la cultura árabe y al Islam. Al final de este capítulo propondremos algunos elementos de respuesta a tal cuestión. Pero antes trataremos de descubrir cómo se llevó a cabo esta evolución o traspaso, fijando nuestra atención en el destino de dos personajes célebres, los que encarnaron la resistencia beréber. El primero, Kusayla, era originario del Magreb occidental. El otro, la Kahina, vivía en los confines del Aurés, en el Magreb oriental. Recogemos de Mohammed Talbi, un historiador tunecino contemporáneo de gran prestigio, los elementos de esta rápida penetración. Apoyándonos en los puntos de vista de este magrebí musulmán, estamos más seguros de llegar a una lectura liberada de las perspectivas desarrolladas dentro del contexto del período colonial.

Kusayla parece ser que fue el jefe de una amplia confederación de tribus (los awrabas), cuyo territorio tenía como centro la región del actual Tlemsen [**] (entonces Pomaria). Talbi piensa que su influencia se extendía desde Volubilis, cerca de Mequínez, en el Marruecos de hoy, hasta los bordes del macizo del Aurés, o sea, al sudeste de Constantina. Talbi considera también, lo cual es importante para nuestro tema, que dicha confederación de tribus, «en el momento de la conquista (árabo-musulmana) estaba sin duda ninguna, ampliamente cristianizada» [1]. En Tlemsen, Abû-l-Muhaŷir (el jefe del ejército musulmán en el 674) tuvo un encuentro armado con Kusayla. El nuevo gobernador, que, a la política de fuerza (llevada a cabo por Okba en su primera expedición), había sustituido la de la conciliación, supo hacerse un aliado del rey de los awraba. Kusayla se convirtió al Islam y residió desde entonces con Abû-l-Muhaŷir en Takerwán, cuyo nombre era, según su prefijo, todo un programa de pacto árabo-beréber (Ta-Kerwan, palabra beréber, en lugar de Kairwán, nombre árabe dado por Okba a la primera ciudad musulmana.

[**] Ver N. del T. en página anterior.

[1] *Encyclopédie de l'Islam*, E. I., palabra *Kusayla*, t. V, p. 521. Mahfud Kaddache, historiador argelino, afirma con más seguridad el cristianismo de Kusayla: «Kusayla, vencido en las fuentes de Tlemsen, adjuró del cristianismo y se ganó la confianza del jefe», p. 9.

He ahí, por tanto, a nuestro beréber convertido en musulmán, Okba, sin embargo, volvió de nuevo para una segunda expedición, tomó el lugar de Abû-l-Muhaŷir y retornó a la política de sumisión de los beréberes por medio de la fuerza. «Su primer gesto fue reducir en cautiverio a Kusayla y devolver a la capital su nombre antiguo...» [2]. La tradición añade que forzó a Kusayla a ir con él en la expedición que le llevó hasta el Atlántico. Pero los baranes —grupo beréber del que forman parte los awraba—, los más romanizados de los beréberes, sigue diciendo Talbi, se aliaron con los bizantinos. Y de esa forma, los awraba pudieron entrar secretamente en contacto con su jefe Kusayla. Éste pudo huir y capitanear a los beréberes, los cuales vencieron a Okba y le dieron muerte cerca de Biskra, en el lugar llamado hoy Sidi Okba, y en donde se venera todavía la tumba del conquistador. Con ello, Kusayla se convirtió en rey de un vasto reinado beréber, del año 683 al 688. Pero, hecho digno de tenerse en cuenta, conservó a Kairwán como capital, concedió el *aman* a los musulmanes que permanecieron en ella, y, se nos asegura, Kusayla tuvo buen cuidado de no apostatar tras su triunfo militar. Poco tiempo después, tuvo que salir al encuentro del nuevo conquistador árabe que se avecinaba, pero encontraría la muerte en la batalla. De esta forma, un jefe beréber, nacido en una tribu cristianizada y pasado al Islam, se vio obligado a enfrentarse, aun siendo musulmán, a otro ejército musulmán, el cual pondría fin al reino beréber.

Unos años más tarde, fue una mujer, la Kahina, la que capitaneó la resistencia beréber contra la penetración árabo-musulmana. Siempre de la mano de Talbi,

> ella, en contra de lo que se ha dicho, era de confesión cristiana más que judía. Su tribu... había, ciertamente, adoptado el judaísmo, pero se convirtió luego, como tantas otras tribus, al cristianismo. Tras una primera victoria contra el conquistador de turno, Hasan ben al-Nuaman, ella se vio obligada, según la tradición, a devastar el territorio sobre el que extendía su autoridad, en previsión del retorno ofensivo de los árabes. Estas devastaciones trajeron consigo la antipatía hacia ella de una parte de los beréberes, sobre todo de los sedentarios, siendo, finalmente, vencida en la región de Gabès por los contingentes

[2] E. I., l. c.

árabes, que volvieron a la carga. Es ahí, nos sigue diciendo Talbi, donde hay que colocar el episodio dramático, inverosímil y probablemente cierto, que nos presenta a la reina, ahora segura de su perdición, aconsejando a sus hijos que cambien a tiempo de bando [3].

Ahora bien, Talbi ofrece también una información poco conocida, pero simbólicamente muy interesante. Uno de los hijos de la Kahina era beréber; pero el otro, nacido de un segundo matrimonio con un bizantino, era griego. Esto constituiría el símbolo de la doble desaparición, ante el Islam, de los dos elementos cristianizados de la población, el beréber y el bizantino.

La supervivencia del cristianismo

La desaparición del cristianismo no fue tan brutal como generalmente se cree. Desde el siglo VII hasta el XII se fueron poco a poco extinguiendo las luces de la presencia cristiana de la antigua comunidad. Los testimonios más fáciles de contactar, para percatarse de esta lenta agonía, son aquellos que nos hablan de los obispos. Su correspondencia oficial con Roma, en ocasiones diversas, nos permite, en efecto, encontrar en los documentos romanos la prueba de que, en ciertos lugares, seguían existiendo comunidades cristianas suficientemente organizadas.

Presentamos, pues, algunos de estos testimonios que jalonan una ruta muy oscura. En los años 772-775, el papa Adriano I menciona en una carta a los obispos de África.

Un siglo más tarde es el papa Formoso (891-897) quien habla de «los enviados de África, que piden con insistencia respuestas acerca del cisma surgido entre obispos de su provincia» [4]. Al siglo siguiente, con Benedicto VII (974-983), la situación se había degradado tanto que no había medio de encontrar en la región de Cartago los tres obispos consagrantes necesarios para poder ordenar al obispo que había de presidir al pueblo cristiano. Pero la comunidad, como tal, existía, pues ella en-

[3] E. I., *Kahina*, IV, pp. 440 y s.

[4] Cuoq, J., «L'Eglise de l'Afrique du Nord, du IIe au XIIe siècle», Paris, *Le Centurion*, 1984, p. 124.

vió finalmente a Roma al sacerdote llamado Santiago para ser allí ordenado obispo. 60 años más tarde, la situación no había mejorado. El papa León IX deploraba, en 1053, que sólo existieran cinco obispos en toda África. En 1076, Gregorio VII respondía a una llamada del soberano musulmán de Bugía (Al-Nasir), que le había pedido la ordenación de un obispo para presidir la comunidad cristiana de esta ciudad. Al parecer, según otra carta, este obispo, Servando, era el único en *África*, junto con Ciriaco, el de Cartago. Éstos son los últimos testimonios que se poseen acerca de una presencia episcopal, con origen en la antigua cristiandad. En el siglo XII dará comienzo una nueva historia, de la que se tratará en los capítulos siguientes. Los obispos en el África del Norte serán ya europeos enviados al Magreb, al servicio de unas comunidades venidas también de Europa.

Hemos visto cómo desaparecieron los obispos. Ahora habrá que señalar también las grandes etapas de la desaparición de las comunidades cristianas. En el año 695, por ejemplo, se sabe que el gobernador de Ifriqiya hizo pagar a los cristianos la tasa especial a la que eran sometidos los no musulmanes, con lo cual se prueba que el sistema jurídico musulmán acerca de las relaciones con las «comunidades protegidas» (*Ahl al-dimma*) funcionaba también en el África del Norte. Cuando Idris I, a principios del siglo IX, fundó en Fez la dinastía marroquí que llevará su nombre —los idrisíes—, hubo roces entre él y tribus cristianas de las cercanías de la ciudad de Volubilis. La confederación del célebre Kusayla estaba ya, sin embargo, ampliamente integrada en el nuevo orden de cosas, pues Idris, este rescatado de los 'alíes, debía precisamente a ella su trono. Se afirma incluso que sus miembros eran mu'tazilíes, es decir, adeptos de una de las corrientes teológicas que entonces predominaba en Oriente. Esto los sitúa, no ya como convertidos primerizos, sino como grupo comprometido en la vida del Islam.

También es señalada la existencia de cristianos en la capital del reino jariŷí de los rustumíes (hoy cerca de Tiaret, en el sur oranés). Al parecer, abandonaron la ciudad cuando ésta fue destruida, en 908, por los fatimíes, y buscaron refugio en Wargla, en el Sahara del sur constantinés. El historiador al-Yaqubi redactó, en 889, una obra de geografía histórica, en la que presenta a los cristianos del reino aglabí (800-909) y les adjudica tres orígenes distintos: los *'aŷam* (los extranjeros), los *rumíes* (los descendientes de bizantinos y romanos) y los *afarika*

(descendientes de poblaciones cristianas locales o mestizos). Cita este autor numerosas localidades en las que se ubicaban estas poblaciones, no sólo en Kairwán, en donde sobrevivieron durante algún tiempo, sino también en el sur tunecino y en el sur argelino: Tozeur, Hafta, Nafzawa, Tobna, etc. Por el contrario, el historiador Ibn Jaldún considera que estos cristianos de Nafzawa, al menos en el siglo siguiente, eran ya *francos*: «Los habitantes de Nafzawa... cuentan entre ellos con federados de origen franco, cuyos antepasados vivieron en Cerdeña. Éstos se establecieron al principio como tributarios, pagando la capitación (*ŷizia*), y sus descendientes, residen todavía allí» [5]. Otro autor musulmán del siglo XI, al-Bakri, anota la existencia de comunidades cristianas en la misma región, y también en Tlemsen, antes del año 1068: «Queda todavía en esta ciudad, una población cristiana, que subsiste hasta nuestros días. Hay allí una iglesia, que aún frecuentan los cristianos» [6].

Hemos mencionado ya, al hablar de la presencia de obispos, las comunidades de Cartago y Mahdiya, como también las de Bugía y Kalaa, *protegidas* de la dinastía hammadí. Los testimonios de esta presencia desaparecen, no obstante, en la segunda mitad del siglo XI. Es un período en que varios acontecimientos se conjugaron para dar un vuelco a la situación en el Magreb. Llegaron de Oriente las tribus árabes hilalíes y con ellas la vida nómada se adueñó de todo el Magreb, en detrimento de la vida urbana. Por otra parte, los normandos se hicieron dueños, ya en la primera parte del siglo XII, de todos los puertos de la costa. Cabe suponer que algunos de los grupos cristianos supervivientes se aprovecharan de la coyuntura de poder relacionarse con el reino de las dos Sicilias para emigrar. Los demás, en el momento de la llegada de los conquistadores almohades, a mediados del XII, fueron a refugiarse en el sur. Los almohades ya no toleraban en su reino la presencia de los no musulmanes, debido quizás a las dificultades que les creaba la España cristiana, o, más probablemente, a causa de la intransigencia de sus propias convicciones islámicas. Un historiador árabe, Ibn al-Athir, nos ofrece a este respecto un texto concluyente, cuando

[5] Ibn Jaldún, *Histoire des berbères*, trad. Slane, III, p. 156.

[6] Arche, M.ª del, *Scomparsa del cristianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale*, Roma, 1967, p. 183.

relata el hecho de la entrada en Túnez del fundador de la dinastía almohade, 'Abd al-Mu'min: «A los judíos y a los cristianos se les dio a elegir entre la adopción del Islam o la muerte. Una parte adoptó el Islam, la otra fue entregada a la muerte» [7].

Con esto desaparecían, en las dos extremidades del Occidente musulmán, los últimos lugares donde aún se daba la convivencia entre cristianos y musulmanes. Era la época en que comenzaba en España la reconquista, que se terminaría con la expulsión de todos los no musulmanes. La misma intransigencia, ocasionada desgraciadamente por el despertar religioso, daba igualmente fin y provocaba la desaparición de los últimos testigos, en el Magreb, de la Iglesia de Cipriano y Agustín.

Un testimonio excepcional de relación islamo-cristiana

Las relaciones islamo-cristianas no se reducían, sin embargo, únicamente a la mutua exclusión. Si hacemos una rápida evocación de este período, necesariamente tenemos que hacer mención también del testimonio excepcional que es para nosotros la carta escrita por el papa Gregorio VII, en 1076, al soberano hammudí de Bugía. La dinastía, amenazada ante los avances de los nómadas hilalíes, eligió este puerto como capital, tras abandonar la *kalaa* (fortaleza) de los banu hammad, en la cual, está demostrado, existía una comunidad cristiana. No es fácil saber con certeza si se trataba de los últimos supervivientes del cristianismo antiguo o más bien de cristianos andaluces, emigrados y cautivos. Es necesario dar aquí a conocer el texto de la carta, como antes lo hicieron los obispos del África del Norte, en 1979. Este documento puede, en efecto, ser considerado como el más antiguo testimonio del diálogo islamo-cristiano en Occidente. Debe ponerse en paralelo con otros textos del mismo tenor en Oriente, tal como el célebre debate del patriarca Timoteo con el califa de Bagdad (siglo IX). Señalamos especialmente la delicada atribución que en el texto se hace a la acción de Dios de las buenas disposiciones del soberano musulmán. Éste, ya se dijo, había escrito al papa pidiéndole que ordenase un obispo para

[7] Ibn Al-Athir, *apud* Ibn Jaldún, II. p. 590.

el servicio de la comunidad cristiana en Bugía. El papa le respondió en estos términos:

> Gregorio, obispo, servidor de los servidores de Dios, a Al-Nasir, rey de la provincia de la Mauritania sitifi, en África.
>
> Nos habéis escrito este mismo año para que procediéramos a la ordenación episcopal, según la ley cristiana, del sacerdote Servando. Esto es lo que, con diligencia, hemos hecho, porque vuestra petición nos pareció justa y excelente. Nos habéis también enviado presentes, y habéis puesto en libertad —por deferencia al bienaventurado Pedro, Príncipe de los Apóstoles, y por amor a nosotros— a cristianos que estaban cautivos entre los tuyos. Es más, nos prometéis liberar igualmente a los otros cautivos (cristianos). Indudablemente, es Dios, creador de todas las cosas, sin el cual nosotros nada podemos hacer, ni siquiera pensar algo bueno, el que ha infundido en vuestro corazón esta buena acción, porque Él ilumina a todo hombre que viene a este mundo, e iluminó vuestro espíritu en esta ocasión. Dios todopoderoso, en efecto, que quiere que todo hombre se salve y ninguno perezca, nada aprecia tanto, en cada uno de nosotros, como el amor al prójimo, después del amor a Dios, así como el cuidado de no hacer a otro lo que nosotros no quisiéramos que nos hicieran. Ahora bien, esta caridad, nosotros y vosotros, nos la debemos mutuamente más que con otros pueblos, ya que confesamos y reconocemos —de forma diferente, es verdad— un Dios único, que alabamos y veneramos cada día como Creador de los siglos y Señor de este mundo. Siguiendo la palabra del Apóstol: Él es nuestra Paz, Él, que de los dos ha hecho uno solo [8].

Cómo explicar la desaparición del cristianismo antiguo en el Magreb

La explicación basada en las divisiones internas de los cristianos

Una primera explicación acerca del desmoronamiento del cristianismo en el África romana y bizantina es la de aquellos que quieren ver la causa principal en las divisiones internas existentes en el mismo

[8] C.E.R.N.A., *Sens de nos rencontres*, 1979, p. 40 y s.

seno del cristianismo en el África del Norte. En el capítulo anterior, se trató ya de la larga crisis donatista. La verdad es que, tras la asamblea de los obispos, en el año 411, el donatismo fue progresivamente perdiendo fuerza; pero se equivocaría quien creyera que todo peligro, a este respecto, había desaparecido con la implantación del Islam en el África del Norte. Informes del período bizantino señalaban el renacer del donatismo en Numidia, es decir, en la región actual de Constantina. Sabemos por una carta del papa Gregorio II a San Bonifacio, en el 729, que la herejía donatista no estaba todavía completamente extinguida, ni tampoco el maniqueísmo. El papa, en efecto, aconsejaba al apóstol de Germania que desconfiase de los emigrados del África del Norte, pues podían difundir en Europa estas dos herejías [9]. Anotemos de paso, además, cómo por medio de esta carta se puede demostrar que, en el siglo VIII, era conocida la huida de cristianos del África, que buscaban refugio incluso en el norte de Europa.

El golpe más fuerte, con todo, no provenía, al parecer, del donatismo, sino más bien del dominio vándalo y arriano; durante un siglo (*grosso modo*, de la toma de Hipona, en el 430, al 533), los vándalos se ensañaron contra las estructuras de la Iglesia católica; y así, al final del siglo V, más de la cuarta parte de los obispos del África del Norte se encontraban ya exilados, fuera de África (120 obispos, de los 400).

Hay que reconocer, no obstante, que el número de obispados no parece haberse reducido sensiblemente a lo largo del siglo V. La asamblea del 484, convocada por el poder arriano en contra de los católicos, reunió un número de obispos casi equivalente al de la asamblea del 411, la que había conocido el triunfo de los católicos sobre los donatistas. La situación parece, sin embargo, que había cambiado a comienzos del siglo VI, y el número de obispados con titular al frente ya debía de ser bastante bajo en el momento en que, con el retorno al África de los bizantinos, la ortodoxia volvió a hacerse dueña de la situación [10]. No es fácil tampoco distinguir, metidos ya en el declive, cuál era la acción propiamente dicha de los vándalos y cuál la de las tribus, pues también éstas se aprovechaban del desorden político para

[9] Cuoq, J., *L'Eglise de l'Afrique*, p. 120.

[10] Según Mesnage, no eran más que de 230 a 250 en los inicios del período bizantino, cf. Mesnage, *Le christianisme en Afrique Déclin et extinction*, Alger, 1915.

progresar en todas partes. Sea como fuere, por sí solas y por muy importantes que hayan sido, todas estas disensiones internas no son suficientes para presentar una explicación convincente al hecho del desmoronamiento total del cristianismo frente al Islam en el Magreb. El Oriente cristiano conoció crisis, al menos tan graves como las acaecidas en África (arrianismo, monofisismo, nestorianismo, crisis iconoclasta...). Sin embargo, las iglesias de Oriente, debilitadas ciertamente a causa de tanta disensión, supieron sobrevivir en medio del dominio musulmán.

¿Se ceñía el cristianismo exclusivamente a la población de las ciudades romanizadas?

Una corta frase del emperador Justiniano, precisando los motivos que le movían a emprender la reconquista del África del Norte contra los vándalos, merece ser analizada con atención. Su objetivo era, decía aquél, recuperar el África del Norte «hasta los límites alcanzados por Roma antes de la invasión de los vándalos y de los moros» [11]. Se entrevé, por tanto, que el hundimiento de la estructura urbana del África del Norte no se debía sólo a la presencia vándala —éstos no dejaron en pie sino Cartago e Hipona [12]—, sino también al retorno violento de la población beréber no urbanizada, llamada aquí *mora*.

Tendremos que volver sobre el tema de la presencia cristiana en la zona rural. Pero antes creemos que es importante señalar la reducción del espacio que hasta entonces habían tenido las ciudades en el Magreb. No se trata de exponer aquí la historia de esta revancha del campo y de los nómadas sobre las ciudades, sino de afirmarla como un hecho conocido tras los estudios realizados, como el del padre Paul-Louis Cambuzat, que indicamos en la nota 11, y que pone en evidencia «la lenta desurbanización que se lleva a cabo durante los cuatro primeros siglos de la hégira» [13]. La romanidad y el cristianismo se habían implantado en África a partir de las ciudades. La disgregación del

[11] Cambuzat, P. L., ofm., *L'évolution des cités du Tell en Ifrikya du VII^e^ au XII^e^ siècles*, OPU, Alger, 1986, I, p. 19.

[12] *Ibidem*, p. 18.

[13] *Ibidem*, p. 11.

tejido urbano parece que fue lo que arrastró a la desaparición del latín y del cristianismo.

¿Ha de concluirse de aquí que el cristianismo en el África del Norte fue un fenómeno de carácter estrictamente urbano y, por consiguiente, ligado sólo a la romanización, algo así como la presencia cristiana en la misma África del Norte durante el período colonial, que concernía a los poblados de colonización, pero sin asiento real alguno en las zonas rurales, montañosas o desérticas? Hay que dejar bien claro que las dos situaciones no son comparables entre sí. La Iglesia en el África del Norte, en los siglos XIX y XX, salvo excepciones numéricamente despreciables, sólo está relacionada con familias de origen europeo. Los cristianos del África del Norte, en la antigüedad, eran, por el contrario, en su inmensa mayoría cristianos «autóctonos», aun cuando entre ellos se encontraran familias de veteranos y, en número reducido, algunas familias romanas ilustres, residentes en inmensas propiedades.

Se hace muy difícil poder calibrar la importancia numérica de los colonos romanos y veteranos en el África del Norte; no admite, sin embargo, comparación con la de los europeos en el siglo XX. Además, las dos poblaciones no se encontraban tan separadas como lo estaban la colonia europea-cristiana de la comunidad autóctona musulmana y árabo-beréber. Por otra parte, el mismo imperio romano era una realidad muy compleja, que aglutinaba a pueblos de todos los orígenes, los cuales, en la época cristiana, proporcionaron incluso emperadores a Roma, como fue el caso de Septimio Severo, natural de la actual Libia.

Tampoco se puede hablar de una oposición sistemática entre el grupo romanizado y los habitantes de la campiña, como si se tratase de dos realidades extrañas entre sí, al menos si excluimos el problema de los nómadas que vivían más allá del *limes*. El tejido urbano era en ciertas regiones extremadamente espeso. En el territorio de la actual Túnez, en la Proconsular, las ciudades debían de estar tan cercanas unas de las otras, que no había más de 10 kilómetros de distancia entre ellas. El espacio rural se veía, por tanto, necesariamente implicado en sus relaciones con la ciudad. El número de obispados en ciertas regiones demuestra, precisamente, la densidad de la presencia urbana, pues desde el siglo III: «En Thugga..., en el municipio vecino de Agbia —menos de 5 kilómetros entre los dos—, hay dos obispos; en Thibaris, a unos 15 kilómetros hacia el noroeste, hay otro... No está excluido

que Thubursicu Bure, a 5 kilómetros al este de Thugga, tuviera obispo entre los años 303 y 305» [14].

La profundidad de esta penetración del cristianismo y de la romanidad era bien conocida en lo que respecta a la parte oriental del África del Norte romana. Pero P. A. Février señala que no han de exagerarse, en este sentido, las diferencias entre la parte central y la parte occidental del África romana: «Lejos de ser una región poco cristianizada o más recientemente convertida que la Numidia y la Proconsular, la Mauritania, y, por tanto, las dos provincias en que fue dividida ésta en el siglo IV, testimonian una real vitalidad» [15].

Los recientes estudios tienden, además, a reducir en todas partes la oposición entre llanura y montaña, entre ciudad y campo, a lo largo del período romano. Para probarlo, P. A. Février estudia actualmente las 50 inscripciones descubiertas por el padre Jean Lethielleux en el Wad Damus, entre Cherchell y Tenes [16]. La interpretación de la desaparición del cristianismo, identificando a éste de forma exclusiva con el sector de la población urbana romanizada, no es convincente.

Esta misma argumentación ha sido retomada bajo una forma distinta. No hay duda, se dice, de que el cristianismo pudo haber penetrado profundamente en el campo, pero, aun así, éste no permaneció por mucho tiempo siendo católico, a causa de los lazos que unían a la Iglesia católica con el poder imperial. Lo que los cristianos escogieron fue el donatismo. Esto es lo que algunos afirman. Y la verdad es que, desde hace un siglo, la discusión vuelve indefinidamente sobre el tapete para saber si la revuelta donatista, apoyada a veces en la de los *circumcelliones* (bandas armadas que atacaban las granjas), representaba o no una resistencia local y rural a la romanización, cuando se oponía a los católicos. No podemos entrar aquí en el detalle de la argumentación. Nos contentamos con recoger las conclusiones del estudio presentado, en 1986, a la Conferencia Episcopal del África del Norte (CERNA) por el padre Lucien Borg [17], agustino. Tras analizar cuidadosamente las diversas hipótesis que hasta el presente se han propuesto,

[14] Février, P. A., *Approches au Maghreb Romain*, 1988, p. 179.

[15] *Ibidem*, p. 809.

[16] Février, P. A., «Aux origines du christianisme en Maurétanie césarienne», M.E.F.R., *Antiquités*, n.° 98, p. 179.

[17] Borg, L., *Saint Augustin et les donatistes*, Hipona, 1988, p. 63, ren.

el padre Borg insiste en que el recurso a la autoridad imperial no fue algo exclusivo de los católicos. Muestra igualmente que los argumentos presentados para identificar la reivindicación de los circumcelliones con la de los donatistas carece de apoyo serio en los textos. No hay duda de que, al final del debate, los católicos se vieron favorecidos con la ayuda del poder imperial en contra de sus adversarios; pero ello no es prueba suficiente para poder tener a la Iglesia católica como intérprete de la población romanizada del África del Norte, mientras la Iglesia donatista encarnaría, en este supuesto, los sentimientos de los autóctonos y de la campiña. Ningún texto sitúa el debate en este supuesto; por eso, todo nos hace pensar que se trata de una proyección moderna que intenta plantear un problema de forma muy distinta de como se veía en su tiempo.

Son muchos los hechos que atestiguan la amplia difusión del cristianismo en las regiones más alejadas del mar y de las grandes metrópolis (Tiaret, en el sur de los montes del Aurés, etc.), para que pueda considerarse la presencia cristiana como un fenómeno estrictamente urbano, cuya desaparición tuviese como única explicación el hecho de la extinción de las ciudades durante la época árabe. Una interesante hipótesis de Mesnage merece también nuestra consideración [18]. A la búsqueda de una explicación para el hecho de la existencia de signos aparentemente cristianos en las regiones beréberes que no eran cristianas en la época romana o bizantina, este autor dirige su mirada hacia la cristianización de ciertos espacios beréberes, realizada después de la conquista árabe, y a causa precisamente de la conquista árabe; con ello se podría probar que grupos beréberes cristianos fueron a refugiarse en zonas alejadas, que aún seguían en su religión tradicional, o en el desierto, llevando hasta allí actitudes cristianas que aún hoy perduran.

La desaparición del cristianismo y el retorno de los nómadas

Habría que plantearse otra cuestión, indudablemente más importante que la de la oposición entre ciudades romanizadas y campo o montaña, feudo éste siempre beréber. Nos referimos al problema de la

[18] Mesnage, *Le christianisme en Afrique*, pp. 190 y ss.

presencia de las grandes tribus nómadas en los confines del África del Norte. No se puede, en efecto, echar en el olvido la fusión, operada a través de los modos de vida, entre los dos grupos nómadas, a saber, los beréberes que habitaban en los confines del *limes*, y los beréberes que llegaron en plan conquistador con el Islam y la cultura árabe.

Los grandes nómadas beréberes habían desaparecido totalmente del África del Norte, salvo del centro del Sahara, donde los tuaregs conservaban su lengua y su cultura. En las demás regiones, aquéllos se habían pasado a la lengua y cultura árabes, incluso en el Sahara occidental y en Mauritania. Puede que ahí radique una de las causas importantes de la desaparición del cristianismo y de la romanidad. Esta desaparición no sería el resultado de una oposición entre ciudades y campo, sino más bien de una oposición entre sedentarios (romanizados o no, cristianos o no) y nómadas. Nada nos permite pensar que el cristianismo antiguo haya contado en su día con comunidades cristianas de nómadas, aun cuando se hable de la presencia cristiana en oasis tan lejanos como los de Fezzan [19].

Un cristianismo de expresión únicamente latina

Un problema igualmente difícil es el planteamiento por el uso de la lengua latina como vehículo del cristianismo. Esta lengua desapareció totalmente al mismo tiempo que el cristianismo. Los últimos testimonios acerca del uso del latín en África del Norte han de fecharse en el siglo XII. No puede compararse, sin embargo, el uso del latín en el África antigua con el uso de las lenguas coloniales (francés, español, italiano, según las regiones) en el Magreb, de los siglos XIX-XX. Al final del período colonial, estas lenguas, ciertamente, se habían convertido en instrumento de trabajo y de cultura modernas de la mayor parte de los magrebíes que realizaban estudios. Pero el árabe y el beréber subsistían en casi todas partes como lengua materna de la población y como lengua religiosa, o como referencia de identidad. Es muy probable que el latín llegara a estar más enraizado en el África del Norte

[19] Arche, M. de, *Scomparsa*, p. 44. En el año 569, los garamantes de fezzan parece que firmaron un tratado con Justiniano, en el que se comprometían a hacerse cristianos.

antigua que las lenguas europeas durante el período colonial. El latín, en efecto, no tenía prácticamente competidor escrito en la región, ya que la lengua beréber —o la líbica— no contaba con un patrimonio literario escrito, contrariamente a la lengua árabe, y que se presentaba en confrontación con el francés, español o italiano, teniendo su apoyo en el prestigio del Corán, del Islam y de una rica literatura de 14 siglos de producción, sin contar su difusión en todo el mundo árabe. El latín penetró, por tanto, muy profundamente, no sólo entre la población urbana, sino también entre todos aquellos que se relacionaban con la ciudad o con el ejército.

La presencia del cristianismo más allá de las ciudades conllevaba la presencia del latín. Jamás se ha podido probar la existencia de una traducción de la Biblia en lengua beréber en la época antigua, como tampoco una liturgia beréber. Algunos grupos de fieles no hablaban más que el púnico (escribía San Agustín, a la búsqueda de un sacerdote para ellos) o el líbico. Tenían necesidad, por tanto, de un predicador que pudiera dirigirse a ellos en su propia lengua. Pero nada nos permite pensar que ellos dispusieran de libros litúrgicos en su lengua.

Ahí radica precisamente la diferencia fundamental entre el Oriente antiguo y el África del Norte. El cristianismo en Oriente se inscribió en seguida, según la necesidad, en las lenguas locales (siriaco, copto, etíope, armenio, griego), que le prestaron sus sistemas de escritura. En el África del Norte, el cristianismo no tuvo más expresión que la latina, y esta lengua fue desplazada por la lengua árabe en la mayor parte del territorio. En las regiones montañosas y en otras del Sahara sería, sin embargo, el beréber el que sobreviviría al latín, siendo así que no poseía, para sostenerse, el complemento de una producción literaria escrita, aunque dispusiera, en ciertas regiones, de una escritura todavía hoy conocida entre los tuaregs.

No cabe pensar que ésta sea la razón principal de la desaparición del cristianismo antiguo en África del Norte. Éste sobrevivió en el Medio Oriente, aferrado a la cultura popular de los diferentes grupos minoritarios (siriaco, copto, armenio), a pesar de la dominación musulmana. Pero desapareció en el África del Norte, siendo así que la lengua beréber se mantuvo aquí mejor que la copta y la siriaca (todavía hoy, el 20% son berberófonos de lengua materna en Argelia y el 40% en Marruecos, en 1989). De haber dispuesto de una traducción beréber de la Biblia y de la liturgia, seguramente que en las zonas que siguieron

siendo berberófonas —cristianizadas en la época antigua— habrían sobrevivido comunidades, de la misma forma que sobrevivieron en el Medio Oriente, en tierras del Islam.

La desaparición de la estructura urbana romanizada pudo haber arrastrado consigo la del cristianismo latino. ¿Pudo también aquélla conducir a la desaparición del cristianismo berberófono, en el supuesto de que éste haya verdaderamente existido?

Monasterios, emigración a Europa y clero casado

Otra causa más de la desaparición ha sido propuesta, apoyando igualmente la fuerza de su argumentación en la comparación con lo ocurrido en el Medio Oriente. En este caso se hace resaltar la ausencia de monasterios en la zona rural norteafricana. San Agustín había proveído, indudablemente, al cristianismo africano de una estructura de organización monacal. Pero ésta era urbana, destinada a la animación pastoral, como es evidente a través del grupo de sacerdotes que vivían con él en Hipona. En cambio, en el Medio Oriente no puede negarse que en los momentos duros el monaquismo, instalado en regiones desérticas, por los coptos, o montañosas, por los maronitas, jugó un papel importante en el sostenimiento de la comunidad cristiana [20].

Un argumento más es el de la emigración de los fieles y del clero a Europa. Y también aquí se hace necesario explicar por qué el clero de África del Norte emigró más que el de Siria-Palestina, siendo así que éste estaba más cerca del imperio bizantino. Conocemos mal la situación del clero casado en las pequeñas localidades del África del Norte. ¿Su situación era diferente a la de los sacerdotes casados en las pequeñas aldeas coptas, maronitas o asirias? No cabe duda de que, a estos sacerdotes casados se debe que la fe sobreviviera en las zonas aisladas del Medio Oriente, antes de volver a expandirse, en las metrópolis árabes modernas, por medio de la emigración de los coptos del Said hacia Egipto, de los maronitas de la montaña hacia Beirut y Trípoli, o de los asirios caldeos del norte hacia Mosul y Bagdad.

[20] Arche, *Scomparsa*, p. 151; Cuoq, *L'Eglise d'Afrique*, menciona la salida de los monjes.

En los informes preparatorios al Sínodo Africano, los obispos de África pidieron recientemente que se hiciera un estudio para esclarecer la desaparición del cristianismo antiguo del África del Norte, con el fin de extraer lecciones para el futuro de la presencia cristiana en el continente. Las cuestiones aquí planteadas son, por tanto, de actualidad. Sigue siendo muy difícil poder presentar respuestas claras, pero la persistencia en la búsqueda se impone, con objeto de meditar y comprender esta dolorosa historia. ¿Cómo una cristiandad apoyada en cerca de 600 diócesis, tan próximas de la Europa cristiana en algunas de sus fronteras, tan rica en el patrimonio doctrinal de un Agustín y un Cipriano, tan generosamente regada por la sangre de mártires, pudo desaparecer de esta forma sin dejar rastro?

SEGUNDA PARTE

LA IGLESIA DE LOS MÁRTIRES, LOS CÓNSULES, LOS MERCADERES Y LOS ESCLAVOS

Capítulo III

PRESENCIA CRISTIANA EN ARGELIA Y TÚNEZ DEL SIGLO XII AL XIX

Jean Andalousies

Sería una vana pretensión querer pasar revista en pocas páginas a más de siete siglos de presencia en Argelia y Túnez. Lo que aquí se intenta, fundamentalmente, es ofrecer una perspectiva global de lo vivido, partiendo de los dos centros más característicos, Túnez y Argel, sin dejar de echar una breve mirada hacia Orán, marcada ésta por la presencia española.

De los almohades a los turcos (siglos xii-xvi)

El siglo xii se presenta como un período duro para la Iglesia en el África del Norte. Las guerras, el hambre y las epidemias castigaron fuertemente la región. Recordemos especialmente el nacimiento de una nueva dinastía, creada por Ibn Tumert en Marruecos, la cual, con 'Abd al-Mu'min a la cabeza, extendió su hegemonía sobre todo el conjunto del Magreb: los almohades. Los nuevos conquistadores hicieron alarde, con excesiva frecuencia, de su intolerancia. Los judíos y cristianos autóctonos o se convertían al Islam o se jugaban la vida, muchos emigraron; ¿cuántos permanecieron fieles?, ¿cuántos se convirtieron?, la conjetura se hace difícil.

A partir de entonces, la presencia cristiana quedará reducida a lo que prácticamente fue hasta la colonización: mercaderes, primeramente, luego, cada vez en mayor número, cautivos, víctimas de la piratería ejercida desde ambas orillas del Mediterráneo.

Genoveses, pisanos, florentinos, y venecianos, mercaderes de muchas ciudades de la Italia actual irían a comerciar en las costas de la

Berbería, apoyados en los tratados de amistad firmados por los príncipes de estas ciudades-estado con los señores de los reinos del Norte de África. Otro tanto habría que decir de los comerciantes franceses y españoles.

Las llamadas «naciones cristianas», en esta época, poseían establecimientos permanentes (factorías, consulados) en las costas del Magreb. Cónsules y representantes comerciales residían allí para proteger sus intereses y dirigir sus negocios.

En la práctica, cada una de las factorías (*funduqs*) de estas naciones contaba también con una iglesia o una capilla; se dispone de poca información precisa acerca de estas pequeñas comunidades cristianas. Se pueden situar geográficamente algunas de ellas: Tlemsen (Tremecén, en español antiguo), Orán, Argel, Bugía, Bon, en Argelia; Túnez, Mehdia, Sfax, Gabés, Ŷerba, en la actual nación tunecina. En algunos de estos grandes centros, como Tlemsen y Túnez, parece que, en algún momento (en el siglo XIV, por ejemplo) el número de estos comerciantes y artesanos extranjeros ascendía a varios centenares.

Una categoría especial de cristianos era la constituida, probablemente entre los siglos XII-XV, por los militares puestos al servicio de ciertos señores musulmanes, sobre todo en Tlemsen, Túnez, y puede que en Bugía y Constantina. Los miembros de esta especie de *legión extranjera*, a veces acompañados de sus familias, formaban un núcleo de fieles de relativa importancia. Se les concedía la posibilidad de practicar su religión, pudiendo incluso tener su capellán.

Volveremos sobre el importante tema de los cautivos. En 1269, el imperio almohade se hundió, para dar paso a la instalación de tres nuevos reinos, cuyas dinastías subsistirían hasta la época turca: los meriníes en Marruecos, los zayyaníes en Tlemsen y los hafsíes en Túnez.

En Túnez con los hafsíes (desde 1229)

Con los hafsíes, Túnez alcanzará gran renombre. Los mercaderes europeos (pisanos, genoveses, provenzales) contribuirían a ello. Por eso no hay que extrañarse de que San Francisco de Asís y Santo Domingo enviasen allí a sus religiosos.

Francisco de Asís envió a Túnez, en 1219, a sus primeros hermanos, Egidio, Electo y algunos otros. Los comienzos de la misión fran-

ciscana no fueron nada prometedores. Los primeros hermanos, tras predicar la fe cristiana de forma excesivamente agresiva, se vieron obligados a regresar a Europa. Fueron reemplazados, en 1235, por otros dos hermanos, que el papa Gregorio IX confió a la protección del príncipe de Túnez, Abü Zakariya.

No se conoce la fecha exacta de la llegada de los dominicos, que se sabe estaban ya en Túnez el año 1234. Su ministerio entre los cristianos era también apreciado por los musulmanes. Bajo el impulso de Raimundo de Peñafort, los hijos de Santo Domingo fundaron en Túnez, hacia el año 1250, una escuela de lengua árabe, destinada a los hermanos que luego habían de ejercer en países donde se hablaba esta lengua.

El ejercicio de la piratería en el Mediterráneo traería como consecuencia lógica la presencia, en los territorios musulmanes del África del Norte, de un número cada vez mayor de esclavos de origen cristiano. Y los religiosos centrarían toda su preocupación en prestarles ayuda espiritual, para evitar entre ellos los riesgos de apostasía, al mismo tiempo que mantenían la esperanza de convertir a musulmanes.

Los inicios del siglo XIII fueron testigos de la creación de comunidades religiosas cuyo objetivo exclusivo era la liberación, el rescate de cautivos. En el Magreb hicieron su aparición con esta finalidad los trinitarios de San Juan de Mata y los mercedarios de San Pedro Nolasco. Su presencia allí estará ligada, hasta el siglo XIX, a la historia de la Iglesia en el Norte de África.

El destino reservado a estos *redentores* estará siempre a merced de lo que sucedía en las relaciones entre los estados del norte y del sur del Mediterráneo. Alguna que otra vez, crecía la tensión popular contra ellos. Algunos lo pagarán con sus vidas. No sería ajeno a ello el espíritu de las Cruzadas. Debemos recordar que el rey de Francia Luis IX (San Luis) murió de la peste a las puertas de Túnez, el 25 de agosto de 1270, estando, al parecer, en ruta hacia la Tierra Santa.

A finales del siglo XIV se tiene constancia de la existencia en Túnez de una iglesia y de algunos conventos con sus capillas. Las naciones que comerciaban en este reino poseían clero propio, secular y regular, así como un lugar de culto. Aún hoy se conoce mal la vida que llevaban estas comunidades. Consta, sin embargo, que los cristianos, esclavos y mercaderes, gozaban de la libertad de culto religioso.

En el Magreb central con los zayyaníes (1235-1554)

En la región de Argel y al este de Argelia, la situación debía de ser muy semejante a la que prevalecía en Túnez, al menos en lo que respecta a la clase de presencia cristiana. Cualquier vestigio de cristiandad autóctona había desaparecido, al parecer, desde el siglo XI.

Los padres redentores españoles visitaban con regularidad a los cautivos y hacían cuanto estaba en su poder para libertarlos. Pero también aquí la agresividad popular contra ellos hacía su aparición en cuanto se organizaban expediciones europeas contra las costas argelinas. Algunos de estos religiosos se establecían de forma permanente en una u otra ciudad argelina, especialmente en Argel.

No hay que olvidar la estancia intermitente en el Magreb de Ramón Lull (1232-1316), entre finales del siglo XIII y principios del XIV. Ramón Lull, filósofo y teólogo catalán, hizo su primer viaje al Magreb hacia 1292. En Túnez organizó discusiones públicas con los doctores del Islam que tomaron mal cariz, viéndose obligado a reembarcar para Nápoles. Algunos años más tarde, seguramente hacia 1307, fue a Bugía. También aquí buscaría la confrontación más que la discusión con los musulmanes. Tras seis meses de prisión, se le autorizó a tomar el camino de Génova; volvió una tercera vez al África. Se supone que murió en Túnez, en el año 1316. Lull pasaría a la historia como un testigo de la controversia islamo-cristiana de esta época en el Magreb.

Es difícil poder ofrecer una idea precisa sobre la presencia cristiana en esta época, en el centro y en el este de la actual Argelia, pero en cuanto al Oranesado se dispone de mayores posibilidades de conocerla.

Tlemsen era una de las ciudades más importantes del África del Norte. En el siglo XIV contaba con una población evaluada en varias decenas de miles de personas. Era la capital del Magreb central y gozaba de gran renombre a causa del comercio, de la ciencia y de las artes, y también gracias a la presencia de sabios y hombres de cultura. Todo un barrio estaba reservado a los comerciantes europeos: pisanos, genoveses, venecianos, catalanes, provenzales. Éstos eran los que formaban la comunidad cristiana, a la que pertenecían igualmente las milicias de que se ha hablado antes. Tenían clero a su servicio, una iglesia, y seguramente también un convento de religiosos. Tampoco faltaban los cautivos, entre los cuales ejercían su labor los redentores. Se habla de un rescate de 200 cautivos en el año 1304.

Con la instalación de los españoles en el Oranesado, a principios del XVI, la situación se transformó grandemente. La conquista de Mers el Kebir (Mazarquibir en español antiguo, cerca de Orán) tuvo lugar en el año 1509, por orden del cardenal Cisneros. Al año siguiente cayó también Orán. Una de las mezquitas fue transformada en la iglesia de Nuestra Señora de las Victorias. Los españoles prosiguieron su avance a lo largo de las costas norteafricanas, allí donde se encontraban cautivos cristianos. En 1510 se apoderaron de Bugía, y asolaron Trípoli, mientras en Argel y otros puertos, dedicados a la piratería, cundía el pánico. Fueron muchos los cautivos cristianos liberados entonces. Tlemsen terminó también reconociéndose vasallo de Orán.

La presencia española no se prolongó por mucho tiempo fuera del Oranesado. En esta región, sin embargo, se mantendría prácticamente hasta finales del siglo XVIII, hasta el momento en que la ciudad de Orán fue destruida, en 1792, por un terremoto.

La ciudad contaba con clero propio. Inmediatamente después de la conquista, se erigió un convento de dominicos, y luego otro de franciscanos. Más tarde les tocaría el turno a los mercedarios. La vida religiosa fue organizada de forma colegiada. En 1790 había cuatro iglesias y muchas capillas. La situación religiosa no presentaba, sin embargo, un aspecto muy brillante a finales de la dominación española.

La época del dominio turco (siglos XVI-XIX)

La ocupación española de ciertas regiones del Magreb central sería la causa de la intervención de los turcos en el Magreb, a principios del siglo XVI. En 1529, Jair al-Dìn (Barbarroja) era ya dueño absoluto de Argel, y en 1574 los turcos ocuparon definitivamente Túnez. Ésta seguiría siendo prácticamente la situación hasta el momento de la ocupación francesa, ya en el siglo XIX.

La época de los turcos fue la edad de oro de la piratería. Los corsarios berberiscos se permitían toda clase de audacias, amparados en la impunidad de la gran distancia que separaba las regencias de la Sublime Puerta, en la debilidad de la marinas europeas y en la rivalidad existente entre las naciones *cristianas*. Argel prosperaba gracias a los productos del corso: a saber, venta de las mercancías capturadas y tráfico de esclavos. No hay que olvidar que la piratería en el Mediterrá-

neo era practicada tanto por las potencias cristianas como por los estados musulmanes, cada cual en sus áreas respectivas. La suerte de los cautivos no era nada envidiable, ni de un lado ni del otro.

Los sobresaltos de indignación provocados por los actos de piratería no afectaban sustancialmente, sin embargo, a la marcha de las relaciones con los estados europeos. Primaban más los intereses comerciales. La política de las regencias berberiscas también tenía en cuenta estos intereses. Si las capturas en el ejercicio del corso no eran abundantes, los recursos del país disminuían necesariamente, y entonces surgía el peligro de las revueltas. Se hacía necesario, por tanto, el equilibrio entre la postura pacífica ante ciertas potencias y la postura ofensiva con otras. Era aquella una política realista, que hacía posible la coexistencia de la piratería y del comercio.

La historia de la presencia cristiana en esta época nos es conocida a través de los documentos que nos han legado cierto número de grandes *testigos*. Entre ellos citemos al padre Dan, religioso francés que vino a Argel, en 1634, con el fin de liberar esclavos. Escribió el libro *Histoire de Barberie et de ses corsaires,* con objeto de estimular a los cristianos en favor de la redención de esclavos. Años más tarde, E. de Aranda publicará el relato de su propio cautiverio en Argel (1640-1642). En el siglo XVII lo hará también el abate Poiret. A comienzos del siglo XIX, el escritor italiano Filippo Pananti puso por escrito la *Relation d'un séjour à Alger,* 1817, de poco valor, en la que expone sus observaciones acerca de la situación de la regencia, las relaciones de los estados de Berbería con las potencias cristianas y la importancia para éstas de subyugar a aquéllas.

Estas fuentes europeas son con frecuencia difíciles de manejar. Muchos de estos documentos tenían como única finalidad provocar la piedad entre los cristianos de Europa hacia la triste suerte de los esclavos, en tiempos en que se hacía muy difícil reunir dinero con el que poder rescatarlos. Otros presentaban intenciones directamente políticas. De ahí ese gran muestrario de las crueldades de los «turcos», de la horrible miseria en que se hallaban los esclavos, agrandando las cifras y dejando en silencio que esas tristes realidades se daban en las costas europeas en el trato con los cautivos musulmanes.

A partir del año 1643, la historia de la presencia cristiana en Túnez, y más aún en Argelia, estará caracterizada por el envío, hecho por San Vicente de Paúl, de sacerdotes y cónsules a estos países. Las fuen-

tes documentales son ya numerosas en esta época. ¿No estuvo cautivo en Túnez el mismo Vicente de Paúl, a principios del siglo XVII?

¿Quiénes son los cristianos en Argelia y Túnez?

Como en los siglos anteriores, la población cristiana estaba, práctica y exclusivamente, constituida por esclavos y mercaderes. Los esclavos los tenían agrupados en los paneles existentes, tanto en Argel como en Túnez, y otras localidades. Pero también eran utilizados por señores privados de la ciudad y del campo. Los más favorecidos escogían trabajos y se contentaban con la entrega al amo de parte del salario. Una parte de los esclavos capturados pasaba siempre a poder del Estado, que los destinaba a galeras o a trabajos públicos. Los grandes corsarios los utilizaban en las duras faenas de sus barcos, y a otros trabajos fuera del corso. En fin, los *tagarinos* (los moros expulsados de España) eran muy buscados por el lucro de su rescate; se contaban estos esclavos a millares en toda el África del Norte.

En lo que respecta a los comerciantes, eran éstos menos numerosos y procedían de casi todos los grandes países de Europa. Se encontraban en las ciudades importantes, como Argel, Bon, Túnez, pero también en otras factorías a lo largo de la costa, como Collo, Bastión de Francia, La Calle, Cabo Negro... Entre estos mismos cristianos se podían encontrar también marineros, pescadores de coral (en Tabarca, de Túnez; o en La Calle, de Argelia).

Presencia sacerdotal al lado de los esclavos

Para atender a las necesidades de estas distintas categorías de cristianos, la presencia sacerdotal entre ellos ofrecía también una gran diversidad. Un cierto número de sacerdotes y religiosos compartía con los mismos esclavos sus condiciones de vida. Es difícil hacerse una idea de su exacta situación. Pero, al parecer, para algunos de ellos debía de estar bastante lejos de lo que cabría esperar de los sacerdotes, de acuerdo con las normas canónicas de la época. Tenían la posibilidad de celebrar la Misa, pero parece que esto no lo hacían siempre según los ritos exigidos, hasta poder dudarse de la validez de los sacramentos que

ellos administraban. De ahí que los esclavos se encontrasen en un cierto estado de abandono y llevasen una vida religiosa bastante desordenada. Roma concedía, cierto, sus facultades, pero el rescate o la muerte les hacía inseguros.

La Iglesia consideró siempre un deber suyo participar en la redención de los cautivos. Ésta era, precisamente, la labor de los religiosos españoles y franceses, mercedarios y trinitarios, que venían al Magreb con esta intención. Pero los recursos de que disponían eran escasos y el entusiasmo de los religiosos se venía fácilmente abajo. Su presencia en territorio magrebí era, además, transitoria, el tiempo preciso para llevar a cabo la *redención*, nunca total. Sin embargo, alguno que otro con objeto de servir personalmente de fianza, tenía que permanecer de forma estable en Argel o Túnez, pasando a ocuparse del servicio de los esclavos en el hospital, fundado por uno de los suyos, el padre B. de Monrov.

En Túnez, los capuchinos italianos, establecidos en Tabarca, ejercieron su ministerio en la primera mitad del siglo XVII, por medio de rápidas visitas.

Vicente de Paúl envía sacerdotes de la misión (lazaristas o paúles)

«El libertinaje que reinaba entre estas personas de Iglesia (los sacerdotes esclavos) desalentaba a los cristianos y hacía que muchos se pasaran a la religión de Mahomet, de lo que se enardecían los turcos, espectadores de tales desórdenes.» Así veía Vicente de Paúl la situación de miseria moral de los cristianos. No envió, por tanto, Vicente de Paúl al África del Norte a sus compañeros para que continuaran en la línea de trabajo de los religiosos redentores. Lo hizo, antes que nada, con la misión de aportar ayuda moral y material a los cautivos, mediante una asistencia permanente. Luis XIII insistió ante Vicente de Paúl para que enviase sacerdotes con esta finalidad. Y la duquesa de Aiguillon quiso también tomar parte en esta buena obra. El 25 de enero de 1643 se firmó el contrato de fundación de una casa en Marsella, desde la que partirían los sacerdotes de la misión, casa que, además, debería permanecer en correspondencia constante con los misioneros de la otra orilla del Mediterráneo.

La empresa no se presentaba nada fácil. Como se creía que los turcos no aceptarían sacerdotes al lado de los esclavos, si no eran ellos mismos esclavos, Vicente de Paúl intentó obviar el obstáculo enviando en 1645 al primer religioso paúl que llegaba a Túnez, el padre Julien Guerin, en calidad de capellán del cónsul francés en aquella ciudad, acompañado del hermano François Francillon. La duquesa de Aiguillon compró, al año siguiente, los consulados de Túnez y Argel e hizo donación de los mismos a Vicente de Paúl. Éste los aceptó con reticencias, puesto que lo que él buscaba ante todo era el servicio sacerdotal a los cautivos; así, colocó en el puesto de cónsul a juristas aspirantes a entrar en la congregación, con el fin de que los sacerdotes pudiesen dedicarse en exclusiva a su ministerio. El primer cónsul de Argel fue un antiguo abogado en el Parlamento francés, el hermano Barreau, que llegó allí con el padre Nouëlly en 1646. Le sucedió en 1661 el «hermano» Dubourdieu. Pero en 1668 fue un sacerdote, el padre Jean le Vacher, proveniente de Túnez, quien, a petición de las autoridades turcas, pasó a ocupar el puesto de cónsul, y el «hermano» el de canciller. Los mercaderes, molestos por la marcha de sus negocios, lograrían que fuera expulsado.

Las grandes dificultades, sin embargo, no tenían tanto su origen en los turcos cuanto en la Congregación de Propaganda Fide, la cual se negaba a que los religiosos ejercieran de cónsules. Vicente de Paúl, a falta de una autorización escrita, obtuvo de Roma que las cosas no cambiaran en la práctica. La mayor dificultad vendría de parte de los trinitarios españoles, que dirigían el hospital de Argel y teóricamente cubrían cualquier necesidad entre los esclavos. Además, siendo españoles, veían con malos ojos su eliminación por los franceses, los cuales, en principio, eran aliados de los turcos.

Para poder introducir a sus misioneros, Vicente de Paúl los presentó como capellanes del cónsul. Pero ante la necesidad de una real autoridad que pusiera fin a las discusiones y a los escándalos de los religiosos esclavos, el papa confirió, en 1650, el título de vicario apostólico (sin carácter episcopal) a Philippe le Vacher y a sus sucesores. La conjunción en una sola persona de dos poderes, el de cónsul y el de vicario apostólico, dio gran prestigio a los hijos de Vicente de Paúl ante los turcos. El arzobispo de Palermo, en Sicilia, portaba también el título de «arzobispo de Cartago», y por eso el nuevo vicario apostólico aparecía en Túnez como vicario general de aquél. La jurisdicción del

de Palermo pasó, sin embargo, a manos del vicario apostólico a la muerte del arzobispo de Palermo, y en 1668, cuando Jean le Vacher llegó a Argel, su jurisdicción fue también extendida a Túnez. El vicario apostólico, con atribuciones de obispo en la práctica, realizaba con regularidad visitas pastorales a La Calle, Tabarca y Túnez.

Los capuchinos, en tanto que capellanes del cónsul, estaban bajo la autoridad del vicario apostólico y al servicio religioso de mercaderes y esclavos en Túnez.

La lucha con los trinitarios españoles, atrincherados en el hospital de Argel, no menguó, pues siguieron oponiéndose a la jurisdicción del vicario apostólico. Roma condenó su actitud y el ejercicio de su ministerio, pero el superior de los trinitarios, apoyado por el gobierno español, recurrió contra la decisión del lazarista; el administrador del hospital llegó al extremo de incitar a los esclavos contra el vicario apostólico francés, quien en 1672 pudo finalmente lograr que sus adversarios fueran desestimados. Estos hechos manifiestan claramente que las luchas de influencia en el África del Norte, por parte de Francia y España, penetraban incluso en los ambientes eclesiásticos, en detrimento, naturalmente, del auténtico servicio a los cautivos.

Las consignas de Vicente de Paúl

Vicente de Paúl pasó consignas precisas de actuación a los primeros paúles y lazaristas enviados a Argel, el padre Nouëlly y el hermano Barreau. Esas consignas han de ser consideradas hoy dentro del contexto de la época, pero no hay duda de que siguen siendo muy interesantes, porque expresan verdaderamente el sentir del santo.

Lo fundamental para Vicente de Paúl era que sus hermanos prestaran asistencia corporal y espiritual a los cautivos cristianos, sin por ello abandonar el apostolado entre los mercaderes. En cuanto a la forma de relacionarse con el pueblo y autoridades del país, les entregó unas normas dignas de ser recordadas hoy, al menos en parte: «Se someterán —escribía— a las leyes del país, excepto la religión, acerca de la cual no entrarán nunca en discusión, ni dirán nada que redunde en su desprecio»... «Se instruirán en todas aquellas cosas que puedan ser causa de molestia en los que gobiernan, o provocar en ellos sospechas,

como saber lo que es considerado entre ellos insulto, con el único fin de evitarlas.»

Todas estas consignas formaban ya parte del sentir de la Iglesia. La Congregación de Propaganda Fide condenaba, en efecto, el exceso de celo de ciertos religiosos y negaba el título de mártir a quien, en presencia de musulmanes, hablase contra su ley y fuera por ello condenado a muerte. En 1667, el español Juan Gerrigo (?) (en religión padre Juan de la Concepción) fue quemado vivo por haber predicado en plena mezquita de la Pescadería de Argel. Este religioso era el fundador del hospital español, realizado con fondos venidos de Méjico y confiado a los trinitarios de la Provincia de Castilla. Era éste, en realidad, un gran hospital, que estaba abierto a toda clase de enfermos, cristianos y musulmanes; por eso, a pesar del estado permanente de guerra de los turcos con España, éstos lo protegían, convencidos del bien que les reportaba. En 1721, el bey de Túnez autorizó la fundación en su capital de otro establecimiento semejante, y fue puesto en marcha en las mismas condiciones.

Las leyes en vigor en el país prohibían bajo pena de muerte la tentativa de convertir a musulmanes a otra religión que no fuera la suya. La postura de la Iglesia en esta época se regulaba por normas de prudencia respecto a tales leyes, convencida de la imposibilidad de poder hacer otra cosa distinta.

Las relaciones de los sacerdotes con los turcos eran buenas, en general. Es verdad, con todo, que muchos *negocios*, en los que se mezclaba lo político y lo pecuniario, llevaron a situaciones tensas, cuando no dramáticas. Por ejemplo, el sacerdote-cónsul Jean le Vacher fue entregado a una muerte trágica, al colocarlo en la boca de un cañón, en 29 de julio de 1683, como represalia por el bombardeo de Argel, llevado a cabo por la marina francesa, que mandaba Duquesne, el cual se negó a escuchar los consejos de moderación del sacerdote y le trató de *moro*.

La obra de los sacerdotes de la misión en Argel

Los primeros sacerdotes de la misión, los llamados lazaristas o paúles, tuvieron que soportar no pocas dificultades, provenientes de los problemas enumerados. A esto hay que añadir lo sufrido en sus personas, a causa de las frecuentes epidemias de peste, de las que murie-

ron muchos. Las represalias contra ellos, originadas en el mal trato que se daba a los hombres de religión, turcos, en la cristiandad, también eran frecuentes.

La estructura de la Iglesia tomó forma con la llegada del padre Philippe le Vacher, en 1650. El apostolado entre los musulmanes estaba prohibido, pero no se ponían cortapisas al ejercicio del culto entre los cristianos. Se abrió, pues, primero la capilla de San Cipriano en la casa consular, que servía de parroquia para los mercaderes y otros cristianos libres. En los cuatro penales principales de Argel había otras tantas capillas creadas por los religiosos españoles. El hospital del que se ha hablado estaba contiguo al penal de las galeras. Existía también un cementerio cristiano, protegido por un muro.

Dentro de estas estructuras, se organizó el culto por los sacerdotes de la misión. También los sacerdotes cautivos fueron autorizados a participar en el ministerio, y para esto se les liberaba de las cadenas, mediante la entrega de una indemnización a sus amos. Los cautivos eran los que contribuían a los gastos del culto y de sus capellanes. En las fiestas religiosas se organizaban grandes celebraciones. Se establecieron cofradías, como la del Santísimo Sacramento, la del Rosario, del Monte Carmelo, de las Almas del Purgatorio, etc., que contaban con muchos miembros. La fiesta patronal de cada cofradía era celebrada con toda solemnidad. Las fiestas del Jubileo, de las Cuarenta Horas, etc., permitían el encuentro gozoso de los cautivos. En todo esto no se apartaban de las prácticas de culto vigentes entonces en las iglesias de Francia, España o Italia.

Los religiosos cautivos podían incluso vestir el hábito propio de su orden. Jean le Vacher reunía, alguna que otra vez, a los sacerdotes cautivos en su casa de Argel, para tratar con ellos cuestiones teológicas y espirituales.

El rescate de cautivos era algo marginal en las actividades de los lazaristas. No obstante, varios centenares de cautivos en Argelia y Túnez fueron liberados por ellos, contando con la generosa ayuda pecuniaria de las Damas de la Caridad de Francia. También organizaron, en acuerdo con los obispos de Francia, un servicio de comunicación entre los cautivos y sus familiares: sucedía, a veces, que las familias echaban en el olvido a sus deudos cautivos para apropiarse impunemente de sus bienes.

La situación de los cautivos residentes fuera de Argel, en el campo, era más crítica. Sólo podían asistir al culto cristiano cuando sus amos los llevaban consigo a la ciudad. El vicario apostólico les hacía algunas visitas en las fincas de los alrededores de Argel, cuando las circunstancias lo permitían. Lo más frecuente era que estos esclavos permanecieran en un total abandono.

En Túnez existían varios centros de culto: la iglesia parroquial de San Luis de los Franceses y varias capillas en los penales (una la de Santa Cruz), y un cementerio cristiano con su capilla de San Antonio. Los trinitarios españoles administraban el hospital, ya mencionado.

La dirección de la Iglesia en Túnez, tras la salida para Argel, en 1672, de Jean le Vacher, pasaría a los capuchinos italianos (que se beneficiaban de la protección del cónsul de Francia). Contaban con la ayuda de otros religiosos, como la de los trinitarios españoles. Su superior ostentaba el título de prefecto apostólico, dependiente del vicario apostólico de Argel, que conservó también la jurisdicción eclesiástica sobre Túnez hasta 1800.

Así pues, cuando Vicente de Paúl enviaba sus sacerdotes al África del Norte, la motivación era únicamente de carácter religioso: el servicio a los cautivos. El estado de degradación humana y religiosa de estos hombres, expuestos siempre al abandono de su fe, por causa de la desesperación o del interés, le había impresionado enormemente. Por eso se esforzó en asegurarles consuelo moral, ayuda material y espiritual con que hacer frente a su triste situación, y así no se incrementase entre ellos el número de renegados.

El problema de los consulados

Los consulados, en su origen, fueron impuestos a Vicente de Paúl, el cual insistía siempre en que su única ocupación eran «los asuntos eclesiásticos y aquellos que miraban por igual al estado religioso y al estado de los pobres», carta a Grimal, 13-02-1644. Cansado del papel político que se le imponía, quiso deshacerse de los consulados en 1655, pero la duquesa de Aiguillon se opuso. Vicente de Paúl era perfectamente consciente de que al gobierno francés le importaban más las relaciones comerciales que el triste destino de los cautivos. En 1657 estuvo mezclado en una extraña empresa, proyectada por el Chevalier

Paúl, que quería organizar una expedición de castigo contra las costas norteafricanas, con objeto de liberar allí a todos los cautivos cristianos. Vicente de Paúl comenzó por apoyar el proyecto, para abandonarlo luego; el proyecto fracasó. Vicente de Paúl intervino ante la Corte de Francia, en 1658, a favor de la liberación de los esclavos turcos en las galeras, buscando en ello una mayor facilidad a la hora de negociar con los señores del Magreb.

No siempre es fácil desenredar la historia. Los intereses comerciales no coincidían siempre con los objetivos apostólicos de los sacerdotes. Anotemos igualmente que, en diversas ocasiones, durante el siglo XVIII, el gobierno turco impuso a éstos el desempeño de tareas propias de los cónsules, pues les inspiraban mayor confianza.

Hasta la colonización

La historia de la presencia cristiana en Argelia y Túnez podría ser escrita con todo detalle apoyándonos en las biografías de los vicarios apostólicos, expuestas en *Mémoires de la Congrégation de la Mission*. Pero lo que rápidamente queda expuesto para la segunda mitad del siglo XVII, sobre la situación en Argel, ofrece ya una visión que permite conocer básicamente lo que fue la vida de la Iglesia en toda esta región norteafricana (Argelia-Túnez) hasta el momento de la presencia francesa, ya en el siglo XIX.

Si procedemos a hacer algunas *calas* en el tiempo, nos encontraremos que, en 1789, había cuatro sacerdotes y dos hermanos paúles en Argel; y tres trinitarios españoles en el hospital. Eran varios los sacerdotes y religiosos entre los esclavos; éstos se aproximaban al número de 1.800 personas, donde abundaban los españoles, portugueses e italianos. Los sacerdotes de la misión servían el culto en tres penales y en la capilla de su residencia. Gozaban de amplia libertad en lo tocante al culto, a la catequesis y a la sacramentalización entre los cristianos. Al otro lado del Mediterráneo, los cautivos musulmanes y sus guías religiosos podían igualmente practicar su religión, en virtud de la reciprocidad.

Las factorías de comerciantes europeos en las ciudades del litoral, Collo, Bon, La Calle, tenían sus propios capellanes, sostenidos por la

«Compañía de África», aunque bajo la jurisdicción eclesiástica del vicario apostólico.

En Túnez era un capuchino italiano el que ejercía la función de pro-vicario apostólico. Los trinitarios españoles administraban allí el hospital, hasta el año 1818. Dicho hospital, tras haber sido utilizado como consulado, sería más tarde convertido en la iglesia de Santa Cruz.

La situación de los religiosos franceses, a comienzos del siglo XIX, ofrecía un aspecto nada brillante, debido a las repercusiones sobre ellos de los acontecimientos revolucionarios acaecidos en Francia. Las epidemias completaban el triste cuadro. Pese a todo ello, la presencia de los lazaristas o paúles en Argel se extendió de 1646 a 1811, de 1824 a 1827, y, finalmente, de 1842 hasta nuestros días. Por haber sido abolida la esclavitud en los inicios del siglo XIX tuvieron que adaptarse a una nueva forma de presencia, que la colonización francesa volvería a transformar.

Durante siete siglos y medio, la presencia cristiana en África del Norte estuvo marcada por la historia de las relaciones político-comerciales del norte y del sur del Mediterráneo. Pero será siempre testimonio de la manifestación de la caridad de Cristo hacia sus miembros dolientes. Una iglesia con el rostro desfigurado de los cautivos, pero, a pesar de todo, la Iglesia de la Esperanza.

Capítulo IV

LA IGLESIA EN MARRUECOS DEL SIGLO XIII AL XIX

Ramón Lourido Díaz

La reimplantación

Época ante-islámica

En la zona más occidental del África del Norte, ni el actual reino de Marruecos, ni la civilización romana, ni el cristianismo penetraron tan profundamente como en las zonas media y oriental. El vehículo de la penetración cristiana fue el mundo romano, partiendo de la vecina Hispania. En algún momento, sin embargo, llegaron a contarse hasta 15 obispados en el territorio.

El paso de los vándalos por tierras norteafricanas debió de causar también graves males en la comunidad cristiana de la zona occidental, no aportándole una especial renovación el dominio posterior de los bizantinos. En tan endeble situación hizo allí su aparición el Islam, en la segunda mitad del siglo VII. Y aunque no fue fácil la implantación de las nuevas creencias religiosas entre las siempre refractarias tribus beréberes a toda influencia exterior, lo cierto es que se pierde toda pista de Iglesia cristiana organizada en la región a partir de entonces. Alguna fuente árabe menciona todavía en el siglo IX la existencia de ciertas tribus cristianas y judaizantes. Los judíos persistieron en el país a lo largo de la historia, y es posible que, aún en el siglo XIII, se mantuvieran muy diluidas tradiciones cristianas entre indeterminadas tribus.

Los poderes islámicos reintroducen el cristianismo

Puede parecer paradójico, pero no hay duda de que fueron los mismos poderes político-religiosos islámicos los que reintrodujeron el cristianismo en Marruecos. No lo buscaron, ciertamente, de forma positiva, pero las medidas políticas adoptadas por ellos les obligó a este condicionamiento. El talante coránico, que tolera la existencia en el seno de la comunidad islámica, la *Umma*, a gente del Libro (cristianos y judíos), hacía perfectamente ortodoxa esta actitud.

Lo de la tolerancia musulmana ha de entenderse en su auténtico alcance. El Islam no permite que ninguno de sus creyentes pueda adherirse a otra religión, revelada o no, pero sí permite que cristianos y judíos se instalen en «tierra del Islam», garantizándoles incluso el libre y privado ejercicio de su religión mediante la entrega de un impuesto especial, que hoy ha desaparecido; esta autorización no llevaba incluido el pleno disfrute de los derechos y deberes de cualquier ciudadano normal. Teniendo esto presente se comprenderá la razón de que el cristianismo en Marruecos, desde la implantación allí del Islam, sea una realidad que afecta únicamente a gentes extrañas al país.

A comienzos del siglo XII, los musulmanes en España estaban en franca decadencia. Las dinastías beréberes de Marruecos, los almorávides y almohades habían hecho revivir el Islam en al-Ándalus, cuando los musulmanes hispanos, con sus luchas internas, se habían debilitado frente al creciente poder de los cristianos en el norte de la península. Pero, con el paso del tiempo, también ellos declinaban.

Si se piensa en que los orígenes de los almorávides y almohades fueron propiamente religiosos, siempre a la búsqueda de un Islam más rígido y más opuesto a lo no musulmán, no deja de causar extrañeza su postura al verse sumidos en dificultades internas, a saber, la creación de milicias permanentes formadas por mercenarios cristianos. Los almorávides, que intentaron eliminar el posible peligro de mozárabes (cristianos) en el interior de al-Ándalus, trasladándolos a Marruecos, donde se perdieron sus huellas históricas, organizaron luego milicias cristianas, traídas de España, para defenderse del movimiento almohade naciente. El catalán Reverter se hizo célebre como jefe de estas milicias. También los almohades, ya en el poder, continuarían echando mano de las milicias cristianas, ahora a su servicio, tanto en sus luchas

internas como luego en su oposición a la dinastía de los banu-marín, que los arrojarían del poder.

Simultáneamente, o tal vez con anterioridad a la presencia de las milicias cristianas en Marruecos, se dio algo que tardaría siglos en desaparecer de la escena político-social marroquí, la existencia de numerosos cautivos cristianos en el país. Provenían en esta época de las guerras islamo-cristianas en España; más tarde serían fruto del ejercicio de la piratería cristiano-berberisca. Desprovisto de cualquier derecho social, sometido a condiciones infrahumanas (las mismas que el cautivo musulmán soportaba en la Europa cristiana), el cautivo cristiano europeo sería un elemento más de la comunidad cristiana en Marruecos.

La existencia de factorías comerciales europeas (*fundûqs*) en el litoral norteafricano data, al menos, del siglo XII: colonias de comerciantes venecianos, pisanos, genoveses, marselleses, catalanes, etc. En el litoral marroquí iban desde Ceuta hasta Santa Cruz de Agadir. Estaban organizadas al margen del país, con el que se relacionaban sólo en lo comercial. El aspecto religioso entraba en su organización, pero con nula repercusión, o muy poca, cara al interior del país.

Éstos eran, pues, los elementos componentes de la comunidad cristiana en Marruecos, extraños al país.

Envío a Marruecos de los primeros franciscanos

Para bien comprender el alcance y posterior evolución de la Iglesia institucionalizada en Marruecos a partir del siglo XIII, ha de tenerse muy en cuenta la situación por la que atravesaban tanto la Iglesia como los estados cristianos en Europa; y también los musulmanes en África del Norte.

Los musulmanes, tras su derrota en la batalla de las Navas de Tolosa (1212), estaban en franca inferioridad frente a los cristianos. La reconquista no encontraba ya dificultades en al-Ándalus, pero amenazaba también con pasar al África. La Iglesia, por su parte, tomaba un nuevo aspecto ante los poderes políticos en Europa, y también, consecuentemente, ante los del África del Norte. El papado, sometido largo tiempo a las autoridades civiles en la lucha de las investiduras, salía de este estado y adquiría con Inocencio III (1198-1216) un nuevo vigor religioso y político. Este papa, lo mismo se enfrentaba a la reforma

interna de la Iglesia y condenaba las herejías de valdenses y albigenses, que intervenía con autoridad en las elecciones de reyes y en sus conflictos matrimoniales, o extendía su actividad a proyectos de nuevas cruzadas contra el poder islámico. En el Concilio IV de Letrán (1215) se tomaron resoluciones de importancia relativas a todos estos temas.

Dentro de la sociedad cristiana y con indudables repercusiones de cara a la Iglesia y su actitud frente al hecho islámico, la aparición de las órdenes religiosas mendicantes, especialmente la de los frailes menores, fundada por Francisco de Asís, sería de singular importancia. La Iglesia había tomado hasta entonces una postura de fuerza, coaligándose con el poder político-militar, para llevar las Cruzadas contra los países musulmanes. Esto mismo era lo que propugnaba Inocencio IV, pues el Islam seguía siendo considerado como un peligro político y religioso frente a Europa. La actitud de Francisco de Asís, desde su aparición como «pregonero del amor de Dios hacia toda criatura», estaba muy lejos de esta tradicional conducta eclesial: pretendía vivir el ideal del Evangelio en toda su simplicidad y pureza, el de Jesús de Nazaret, lleno de amor por el hombre, todo hombre, en el que se excluía cualquier tipo de imposición, física o moral. El sencillo testimonio de vida cristiana de los seguidores de Francisco se manifestó pronto como germen de renovación en el seno del pueblo cristiano, extendiéndose rápidamente por toda Europa. El papado y los poderes civiles se valdrían de los frailes menores para introducir en la Iglesia las reformas decididas en el concilio, pese a que los métodos se distanciaban entre sí.

San Francisco estuvo seguramente en España, y sus más íntimos seguidores, que le sucederían al frente de la orden, fray Bernardo de Quintavale y fray Juan Parenti, procedieron allí a la organización de la misma orden, trasladándose a la península Ibérica, el primero en 1217 y el segundo en 1219. En este año precisamente, Francisco de Asís quiso extender su mensaje de paz y bien cristiano hasta los pueblos musulmanes. Mientras él mismo viajaba a Oriente, enviaba a la España musulmana a seis de sus compañeros, cuando otros pasaban a la zona cristiana: fray Bernardo y compañeros entraron en la Sevilla musulmana con el mismo talante de dar a conocer el amor de Dios al hombre en Jesucristo, lo mismo que hacían entre los cristianos. Indudablemente, estos hijos de Francisco se presentaban ante los musulmanes con la misma actitud del fundador, a saber, predicar a Cristo sencillamente, sin parapetarse en prejuicios y actitudes condenatorias de la doctrina

islámica; pero, o no tuvieron la suficiente habilidad para mantenerse en esta postura o no supieron liberarse de la previsible y agobiante exigencia por parte de los atónitos musulmanes para que se definieran acerca de la verdad o falsedad religiosa en su profeta Muhammad. Francisco de Asís sí lo logró y dejó admirado a su interlocutor, el sultán de Egipto 'Abd al-Malik al-Kamil, aunque no convencido de su mensaje. Fray Bernardo y sus compañeros, por haber persistido en la confesión de su fe cristiana y haber declarado falsa la de Muhammad, tanto en Sevilla como delante del emir almohade Yusuf al-Muntasir (1214-1224), en Marrakech, fueron condenados a muerte el 16 de enero de 1220. ¿Iban éstos en busca del martirio, a impulsos de un misticismo irreal, como quieren ver algunos críticos hoy? Francisco de Asís no deseaba otra cosa que ofrecer su vida por Cristo el Señor, su *bienamado*, pero nunca a costa de una provocación, insultando las creencias de los que no compartían su misma fe; algo semejante debía buscar los que le seguían de cerca.

Siete años más tarde, en 1227, otro grupo de franciscanos, fray Daniel y compañeros, sucumbirían por la misma causa en Ceuta.

La organización jerárquica de la Iglesia

No se conoce con exactitud la ilación que pudo haber entre estos hechos y la decisión tomada por Honorio III al institucionalizar la Iglesia en Marruecos. Lo cierto es que, en 1225, este papa nombraba al dominico llamado fray Domingo obispo de Marrakech, y al franciscano fray Agnello obispo de Fez, en 1226. La designación y consagración de estos obispos fue confiada al arzobispo de Toledo, don Rodrigo Jiménez de Rada, participante en las Navas de Tolosa, propulsor en el Concilio de Letrán y ante el papa de la cruzada contra los sarracenos. A él se le hacía principal responsable de la comunidad cristiana existente en Marruecos, ordenándole que fuera confiada esta misión, bajo la dirección de los obispos indicados, a miembros de las órdenes de franciscanos y dominicos.

Fray Domingo, cortesano del rey Fernando III de Castilla, fue pronto elegido obispo de la recién creada sede de Baeza. Fray Agnello estaba en 1237 como obispo titular de Marrakech, y la actitud benévola del emir almohade Idris al-Ma'mun (1229-1232) hacia él daría lu-

gar a la primera relación directa histórica entre el papado y los soberanos musulmanes de Marruecos. Gregorio IX, efectivamente, envió a al-Ma'mun una carta, fechada al 27 de mayo de 1233, agradeciéndole el buen trato que daba a sus representantes sacerdotes en el país y proponiéndole la conversión al cristianismo. La carta del papa llegó cuando aquél había muerto. Las circunstancias favorecían en gran manera la toma de posición de Roma. Idris al-Ma'mun había subido al poder ante la oposición de otros aspirantes, a los que sólo pudo vencer con la ayuda de 12.000 castellanos que puso a su servicio Fernando III, a condición de que estos soldados pudieran tener sacerdotes a su lado y disponer de una iglesia pública en Marrakech. Esta iglesia fue pronto destruida en medio de las revueltas de los últimos almohades, aun cuando 'Abd al-Wahid ar-Rachid (1232-1242) permitió su rápida reconstrucción.

La Iglesia, por tanto, estaba oficialmente constituida en Marruecos, y el obispo de Marruecos extendía su jurisdicción a todos los cristianos moradores en el Norte de África, pues, aunque el poder almohade estaba ya en plena decadencia, seguía siendo el único que daba cierta unidad entre las demás zonas prácticamente independientes. A partir de entonces y salvo algunos cortos lapsos de tiempo, el papado continuó proveyendo, hasta el siglo XVII, de obispos a la sede de Marruecos o Marrakech. Fueron en total 33, contando con que durante el Cisma de Occidente estaban en duplicado. Estos obispos dependían, al principio, del arzobispo de Toledo, pero reconquistada Sevilla y creada aquí una sede arzobispal, pasaron a depender de ésta. En las cercanías de Sevilla, el rey Alfonso X el Sabio concedió, en 1252, propiedades a la sede de Marruecos para atender a sus necesidades materiales y apostólicas. Salvo los primeros, casi ninguno de los obispos nombrados para Marruecos a lo largo de los siglos pasó a residir en el país, sino que desempeñaron funciones eclesiales en otras Iglesias de España, especialmente como auxiliares de Sevilla. Se conocen documentalmente sus nombramientos, pero no sus actividades, al menos de cara a la Iglesia en Marruecos.

Es digno de mención especial el tercer obispo, el franciscano fray Lope Fernández de Ain (1240-1260). Fue seguramente el inspirador de la ofensiva diplomático-religiosa emprendida por Inocencio IV ante los estados de Europa y los musulmanes de África del Norte. Se trataba de que el buen trato que ya se estaba dando a los cristianos por parte

de los señores norteafricanos se incrementara y se concedieran a las milicias cristianas «algunas ciudades fortificadas y puertos», donde poder defenderse en caso de peligro, sin que ello supusiera pérdida de dominio de tales fortalezas.

Esta solicitud fue dirigida por el papa el emir almohade de Marrakech 'Alí as-Sa'id (1242-1248), muy hostigado ya por los futuros banumarín. El grave peligro en que se encontraban las milicias cristianas en medio de estas guerras internas, era lo que provocaba tal solicitud, si bien las milicias no estaban dando pruebas de entera fidelidad al almohade. Esta petición del papa al almohade era amplia, pues en cartas simultáneas, todas escritas en octubre de 1246, a los reyes y obispos de España, Francia y Portugal, recomendaba a éstos que ayudaran espiritual y materialmente al clero y fieles de la Iglesia de Marruecos. A éstos les manifestaba el papa su especial predilección «por hallarse en los extremos del mundo», reconocía a la Iglesia de Marruecos como «hija de la Iglesia Romana; sola y abandonada en medio de tales pueblos». Al mismo tiempo que fray Lope era portador de todas estas cartas, a cristianos y musulmanes, el papa enviaba en misión a otro franciscano, Juan de Piancorpino, entre los tártaros de Oriente, que amenazaban con invadir Europa, proponiéndoles también la paz y la conversión al cristianismo.

También en esta ocasión la carta del papa llegaría al destinatario marroquí, ahora 'Alí as-Sa'id, cuando había ya muerto. La recibió su sucesor 'Umar al-Murtada (1248-1266), que contestó en 1250 a Inocencio IV con muestras de agradecimiento por el envío de su mensajero y el deseo de que continuara enviándole otros religiosos inteligentes, que no harían más que bien. No respondió, sin embargo, a la propuesta de cesión de fortalezas a favor de las milicias cristianas.

Fray Lope se manifestó como activo obispo medieval de frontera, organizador de su Iglesia en formación. Logró del rey Alfonso X el Sabio que la dotara de medios de subsistencia y colaboró en la ordenación eclesiástica de las nuevas tierras conquistadas en Murcia y Cartagena, ocupándose también de asuntos políticos entre Castilla e Inglaterra. Es más, proyectó una cruzada contra los decadentes almohades, interesando en ello a los reyes de Castilla e Inglaterra y el papa Alejandro IV. Este último, en bula del 11 de mayo de 1255, le nombró legado apostólico para predicar la cruzada, y ya Castilla había aprestado una armada, cuando los sueños de convertirse en emperador del Sacro

Imperio fueron más fuertes en Alfonso X y le empujaron al abandono de tal empresa.

Franciscanos y dominicos

El papado había encomendado a los franciscanos y dominicos el cuidado espiritual de la nueva Iglesia en el Norte de África. Aunque hacían su apostolado conjuntamente, los franciscanos fueron más numerosos en la zona marroquí, de 1220 a 1255; por el contrario, por los mismos años, aproximadamente, los dominicos abundaban más en Bugía, Túnez y Trípoli.

Desde el asentamiento de los meriníes en Marruecos, con Ya 'quk al-Mansur (1258-1286), los papas buscaron el apoyo en los reyes de Aragón más que en los de Castilla para la cuestión de los cristianos allí. Los catalano-aragoneses empleaban una táctica más comercial que política en el Norte de África, por lo que eran mejor aceptados. Incluso los obispos eran nombrados ahora entre el clero aragonés, aunque luego pasaran a depender de Sevilla. Por otra parte, los reyes de Aragón favorecían mucho a los franciscanos en sus territorios, ampliando sus beneficios hasta las tierras norteafricanas. A partir de 1270, los franciscanos catalano-aragoneses trabajaban conjuntamente con los dominicos. Se podrían citar muchos nombres, entre los que destacan, por lado dominico, fray Ramón Martí y San Raimundo de Peñafort, y por el franciscano fray Arnaldo de Form, fray Bernardo Sala y el beato Ramón Lull y su colegio de estudios árabes «Miramar», etc.

La estrella franciscana iba, sin embargo, a eclipsarse durante largo tiempo en tierras marroquíes. A la guerra que el meriní lanzó contra los reyes de Castilla, obstaculizando así el paso a Marruecos, hay que añadir la transformación operada en el interior de la orden de los menores, que será, a mi juicio, la razón fundamental del abandono de la humilde Iglesia de Marruecos por parte franciscana durante mucho tiempo.

Como queda dicho, los hijos de Francisco de Asís se habían lanzado con espontaneidad seráfica en un apostolado testimonial sin fronteras. Pero en los tres decenios centrales del siglo XIII, papas y reyes echaron mano de ellos, como milicia espiritual sumisa, para dedicarla a la reforma religiosa de la sociedad cristiana. Los privilegios y favores,

espirituales y materiales, llovieron sobre ellos, entrando así, fatalmente, en la órbita municipal y eclesiástica en evolución. Es la época del asentamiento urbano, jurisdiccional y patrimonial de finales de siglo, momento en que se edifican conventos e iglesias para los frailes, en que éstos se aseguran como grandes comunidades, dentro de un estatuto civil privilegiado, en el seno de la vida municipal y urbana. En el siglo XIV están ya formados los conventos monumentales (el gótico mendicante), con gran prestigio en el pueblo, acaparadores del culto, la predicación y los centros teológicos (Salamanca, Lérida, etc.). El primitivo ideal de la evangelización misionera había prácticamente desaparecido de la orden de los Menores.

No es, pues, extraño que desde principios del siglo XIV no se posea noticia alguna acerca de la actuación de los franciscanos en la Iglesia en Marruecos. Incluso los obispos eran ahora nombrados entre religiosos de la orden dominicana, a lo largo de todo el siglo. ¿Por qué durante el Cisma de Occidente (1378-1417), tanto los papas de Avignon como los de Roma, unos y otros, volvieron a escoger entre los franciscanos obispos para Marruecos? La realidad fue que, ni los electos obispos dominicos del siglo XIV, ni los franciscanos posteriores pusieron casi nunca el pie en tierras norteafricanas. Desde el siglo XIII al XVII, el episcopologio en Marruecos contó con 32 obispos, de los cuales 13 fueron franciscanos, 12 dominicos, 4 del clero secular, 1 benedictino, 2 dudosos (tal vez franciscanos).

La ausencia de los franciscanos como clero responsable de la Iglesia en Marruecos no fue suplida por otros sacerdotes, salvo por los esporádicos que ingresaban como cautivos en las mazmorras del país.

Una Iglesia en el olvido

La cuestión de los cautivos

El historiador marroquí A. Laroui se lamenta de que la literatura europea haya siempre exagerado los aspectos relativos a los cautivos cristianos, a la piratería berberisca, al comercio y a la diplomacia cuando se trata de las relaciones entre los países ribereños del norte y sur del Mediterráneo. Todos esos aspectos influyeron, según él, muy poco

en la evolución de las relaciones históricas entre Europa y el África del Norte.

Creo que la llamada de atención del historiador no disminuye en nada la grave importancia que en sí mismo tuvo el hecho de la esclavitud, a un lado y otro del Mediterráneo, que no fue exclusiva de esta época, pues se dio desde los tiempos más remotos, teniendo como fuente de avituallamiento en mercancía humana el ejercicio de la piratería. Aquí, sin embargo, hemos de referirnos a la esclavitud cristiano-musulmana, que sumió a millares y millares de seres humanos en una situación infrahumana, llena de miserias, horrores y actos de santidad inimaginables.

Cuando se intenta exponer la trayectoria de la Iglesia en Marruecos, la triste realidad histórica de los cautivos cristianos en el país salta a la vista. Como queda repetido, la parte más importante de la comunidad cristiana allí estaba constituida por los cautivos, estos infelices privados de cualquier tipo de libertad. Tal vez sólo en el aspecto religioso gozaban de tolerancia. Las milicias cristianas habían ya desaparecido; quedaba ese muestrario de lacra humana, expuesta al interesado comprador.

La Iglesia se ocupaba de los cautivos, no seguramente con el mismo vigor con que lo hizo de las milicias al servicio de los emires. La preocupación por permanecer a su lado, alentándolos en el sufrimiento y compartiendo su vida triste, debió de darse en los primeros tiempos, pero a partir del siglo XIV, hasta el XVII, no se encuentran noticias de que instituciones eclesiales se sostuvieran al lado de estos desgraciados. Sí se conocen abundantes casos, durante este largo período, de sacerdotes y religiosos que soportaron también los horrores del cautiverio y atendieron, en lo posible, espiritualmente, a sus compañeros de sufrimiento; pero era la suerte adversa la que los había llevado hasta ellos, no una voluntad positiva de acudir en su ayuda.

No quiere esto decir en absoluto que la cristiandad se desinteresa de la suerte de los cautivos cristianos en el África del Norte. Bien lo da a entender la creación y actividad desplegada por las diferentes órdenes redentoras de cautivos (la orden de la Merced, los trinitarios, más tarde los redentoristas, etc.). Éstas se encargaban de sensibilizar al pueblo cristiano sobre las miserias de aquellos infelices y recogían las limosnas pecuniarias con que poder rescatarlos del cautiverio. Desde el año 1245, y a lo largo de los siglos, se conocen muchísimos rescates

llevados a cabo en Marruecos. Se puede afirmar, sin embargo, que la comunidad cristiana formada allí por los cautivos estaba sumida en el olvido. El número de cautivos se renovaba y aun se acrecentaba por causas que señalaremos.

En lo relativo a estos cautivos en Marruecos, dos casos merecen especial mención. Uno es el del franciscano italiano fray Andrés de Espoleto, otro el del sacerdote sevillano Fernando de Contreras. El franciscano, tras haber llevado una vida de crápula, de joven, trató de redimirse entregándose al cuidado de los apestados en la isla de Córcega. Luego, su celo le impulsó a trasladarse a Fez para llevar alivio a los cautivos y anunciar allí el Evangelio. Apenas llegado, fue convocado por el sultán wattasí Abu-l-'Abbas Ahmad y condenado a muerte, en 1532, por haberse fijado tal vez más en el aspecto de la predicación que en el cuidado de los cautivos. Fernando de Contreras, por su lado, era un sacerdote muy vinculado a hombres de la talla espiritual de un San Juan de Ávila. Consagró la mayor parte de su vida a crear asociaciones encargadas de reunir limosnas con que rescatar cautivos. Desde 1531 hasta 1544, las mazmorras de Tetuán y de Fez fueron testigos de su gran labor entre los cautivos que allí penaban y de los centenares de ellos que liberó.

La penetración portuguesa en Marruecos

Desde comienzos del siglo XV la expansión de Portugal por tierras del litoral africano le hizo también echar raíces en tierras marroquíes, desde Ceuta hasta Santa Cruz de Agadir. La debilidad de los últimos meriníes y los movimientos independentistas regionales fueron aprovechados por los portugueses para implantarse fuertemente en plazas de la costa. Sólo el movimiento unificador religioso de los sa'díes fue capaz de frenar la penetración portuguesa hacia el interior, sin lograr desalojarlos de la costa.

La situación creada por esta invasión de cristianos no propiciaba, ciertamente, una actitud favorable de los musulmanes marroquíes hacia todo lo que pudiera aparecer como organización de la Iglesia, la cual era ya, en realidad, inexistente. El elemento cristiano, sin embargo, se acrecentó en el interior del país, pues la lucha contra el invasor hacía siempre crecer el número de cautivos por uno y otro bando.

El asentamiento de los portugueses en el litoral atrajo hasta sus ciudades-fortaleza a una importante población cristiana, en la que, obviamente, predominaba lo militar. El papado y la Iglesia de Portugal proveyeron a esta comunidad cristiana de una estructura eclesial adecuada, al modo de la metrópoli. Se crearon obispados y levantaron conventos, sobre todo de franciscanos, en varias de estas ciudades, como Ceuta, Tánger, Arcila, Larache, Safi, etc. Esta organización eclesial nada tenía que ver con los cristianos del interior de Marruecos, bien que es de suponer la existencia de una «vida de frontera» entre las plazas portuguesas y las zonas limítrofes, con sus relaciones humanas, etc., en las que cabría seguramente algún tipo de comunicación religiosa con los cautivos cristianos del interior.

Enfrentamiento entre los imperios turco y español

La lamentación de A. Laroui respecto a la excesiva literatura sobre cautividad-piratería, comercio-diplomacia en las relaciones cristiano-musulmanas no se cierra a la constatación de que el siglo XVI fue la época en que mayor número de contactos, bélicos o pacíficos, se dieron entre los países de ambas orillas del Mediterráneo.

Así fue, en verdad, pues este mar se convirtió durante este período en el tablero donde se enfrentaron los dos imperios mundiales de aquel siglo, el turco y el español. En la escenificación entraron también como actores secundarios y sufridos los decadentes estados de la Berbería: llego incluso a mediar la tácita alianza de los sa'díes con los españoles para impedir el avance turco, pese a que, en determinado momento al-Mansur al-Dahabi intentara aliarse con Isabel I de Inglaterra contra Felipe II.

De todas maneras, la lucha seguía siendo entre cristianos y musulmanes, con malas perspectivas, por tanto, para la organización eclesial en Marruecos —de hecho esto seguía sin ser un proyecto de la cristiandad—, mientras los cautivos cristianos aquí se mantenían, si es que no aumentaban, como lo reflejaba la preocupación de un Fernando de Contreras, arriba citado.

Los cautivos y los franciscanos

Retorno y estabilización de la orden de los Menores

La evolución sufrida por la orden de Francisco de Asís, que había adoptado un género de vida excesivamente conventualista, fue, a mi manera de ver, la causa principal de que los franciscanos abandonasen su primera misión en países no cristianos. Un retorno a las fuentes de la espiritualidad de su fundador los haría volver, ya en el siglo XVII, al lugar de los protomártires de la orden. Las circunstancias socio-políticas en Marruecos y las relaciones con Europa no eran, sin embargo, las más propicias para el retorno.

El conventualismo, que no fue algo exclusivo de los franciscanos, sino que se generalizó en las demás órdenes religiosas de la Iglesia, comenzó a molestar en las conciencias de los religiosos a principios del siglo XVI. Se daba entonces un cambio de mentalidad en la sociedad cristiana, que afectaba a las mismas estructuras de la Iglesia. Las guerras de religión en Europa, la Reforma y la Contra-Reforma en la cristiandad, no fueron más que manifestaciones y consecuencias de tales cambios socio-religiosos.

En el seno de las órdenes religiosas la inquietud se manifestó quizás antes. Poco a poco, la consideración de la forma de vida conventual que llevaban, confrontándola con la espiritualidad de donde traían su origen, fue imponiéndose entre los miembros de las órdenes. De esta reflexión nació la convicción de la necesidad de reformarse. No era fácil proceder al cambio, pues las estructuras estaban consolidadas por viejas tradiciones. El papado, e incluso los poderes civiles, forzarían este difícil proceso de reforma. Por lo que a la orden franciscana se refiere, un Capítulo o Asamblea General de la misma, celebrado en 1517, optó por la supresión de los grandes y ricos conventos, ricos en lo material y en lo teológico-cultural. Pero sólo por los años 1563-1566 se lograría imponer definitivamente la regular observancia sobre los conventuales recalcitrantes. Había pasado un siglo largo desde los primeros síntomas de la reforma.

La vuelta a una vida religiosa más acorde con la espiritualidad de Francisco de Asís coincidió, *grosso modo*, con el descubrimiento de las Indias de América. Y el espíritu evangelizador de los franciscanos, heredado del fundador, dispuso de nuevo de un ancho campo donde

manifestar el amor de Dios por toda criatura, en la culturización y evangelización de los pueblos descubiertos. La gesta evangelizadora de franciscanos y dominicos en tierras americanas cumplirá pronto su quinto centenario. Una pregunta: ¿Por qué la renovación espiritual en su orden no hizo entonces tornar la mirada de los franciscanos españoles hacia las vecinas tierras norteafricanas, como había sucedido en los inicios de la misma orden? ¿La profunda renovación no había sido tan radical como para desarraigar de los ánimos el pesado y secular lastre socio-religioso de animosidad conflictiva entre cristianos y musulmanes? La novedad y la aventura americanas no presentaban barreras a las órdenes reformadas, no así la cercanía geográfica norteafricana. Ésta, sin embargo, se impondría de forma insoslayable, aunque fuera tardía y por casualidad (providencial, en clave religiosa).

En la zona de Andalucía, la vecina de Marruecos, se había también reformado la orden de los Menores, y se había creado, en 1619, la Provincia de los Descalzos de San Diego de Andalucía. La nueva entidad envió desde muy pronto misioneros a América. El primer superior de la misma, fray Juan de Prado, una vez terminado su mandato, preparó también su salida para aquellas misiones. La providencia quiso que el convoy en que debía embarcar no pudiera hacerse a la mar, viéndose el franciscano en la necesidad de esperar un año más para poder enrolarse en otro convoy hacia América. Su impaciencia apostólica le hizo entonces volver la mirada hacia los cautivos cristianos en Marruecos, cuya existencia conocía a través de los comerciantes instalados a una y otra orilla del Estrecho de Gibraltar.

La situación política en Marruecos era francamente difícil. Los sa'díes sólo ejercían un poder efectivo en las regiones circunvecinas de Marrakech. Los moriscos expulsados de España se habían instalado en Salé-Rabat, ayudados por naciones en guerra con España (Holanda), y dominaban la región en pugna con otros jefecillos locales (Gaylan, etc.). Principados morabíticos, como los de Dila, amenazaban con unificar las fuerzas populares del país. Pocos años más tarde, con mucho coraje y mucha suerte, los desconocidos morabitos del Tafilalt, los filalíes o alawíes, se harían finalmente dueños de la situación, pero ya con Mawlay ar-Rachid (1664-1672).

Juan de Prado había preparado seriamente su entrada en el país. Al mismo tiempo que solicitaba por medio de comerciantes la autorización del emir 'Abd al-Malik, exponía su proyecto a Roma por medio

del nuncio del papa en España y del duque de Medina-Sidonia, almirante de las armadas en los mares del sur español. La Congregación de Propaganda Fide, recién creada, contestó nombrándole prefecto apostólico de la futura Misión Católica Franciscana en Marruecos. Con esta disposición desaparecía el caduco obispo titular de Marruecos. La autorización del sultán para el ingreso en el país de fray Juan de Prado, como las facultades eclesiásticas concedidas por Urbano VIII, datan de 1630. Muy pocos años antes, los capuchinos de París habían intentado instalarse en Salé, también para cuidado de los cautivos, pero sus intentos no prosperaron.

Cuando en 1631 logró, por fin, llegar fray Juan de Prado hasta Marrakech estaba ya en el poder sa'dí Mawlay al-Walid. El nuevo señor, aconsejado seguramente por los moriscos expulsados, no aceptó el salvoconducto que había firmado su hermano a favor del franciscano. Como no quería salir del país, se le pusieron trampas para poder condenarlo: le forzaron a definirse acerca de la verdad o falsedad de la misión profética de Muhammad. Puesto en el dilema, fray Juan de Prado, antes de prevaricar de su fe en Cristo, optó por el martirio, que vino sin remisión, mientras los otros dos franciscanos que le acompañaban fueron reducidos a cautiverio.

Al-Walid fue pronto asesinado, y su hermano Muhammad al-Shaykh al-Saghir (1636-1655), hijo de una renegada cristiana, se hizo afecto a los europeos. La situación política extrema en que se encontraba, prácticamente encerrado en la región de Marrakech, le obligó a mirar hacia el exterior: liberó del cautiverio a los compañeros de Juan de Prado y los envió al rey de España en busca de apoyo contra sus adversarios. Felipe IV estaba también en una situación crítica, a causa de las guerras de religión que sostenía en Europa y de los movimientos independentistas en Portugal y Cataluña. En su lugar, el duque de Medina-Sidonia destacó como embajador ante al sa'dí al franciscano fray Nicolás de Velasco, en 1637, prometiéndole ayuda material condicionada a la entrega de una Iglesia de Marrakech, con el fin de que los franciscanos pudieran atender espiritualmente a los cautivos cristianos; el embajador estaba también comisionado por el papa con poderes jurídicos para instaurar la Prefectura Apostólica. Fray Nicolás de Velasco instauró, efectivamente, la Iglesia de Nuestra Señora en Marrakech, donada oficialmente por el emir y adecuadamente escriturada. Así nacía

oficialmente la Misión Católica Franciscana, que fue pronto dotada de un pequeño hospital para cuidar a los cautivos.

Muhammad al-Shaykh vio sus esperanzas de ayuda totalmente defraudadas. Repitió sus embajadas a Madrid, enviando a un tal Ahmad an-Nabili acompañado de fray Matías de San Francisco: el marroquí retornó a sus país en cuanto tocó tierra española, pero el franciscano perseveró en solicitar de Felipe IV una ayuda que éste no estaba en condiciones de poder conceder. Cuando, en 1644, regresaba el franciscano con lo poco conseguido, murió en el camino, y su misión la continuaría fray Francisco de la Concepción que entró también en Marruecos en calidad de embajador. Las relaciones mejoraron y el número de franciscanos en la Iglesia y convento de Marrakech, al lado de los cautivos, se incrementó.

No por eso se haría tranquila la labor de los franciscanos en medio de la comunidad cristiana de cautivos. El ya difícil ambiente político, social y religioso se hacía caótico. Las fuerzas contrapuestas de los numerosos aspirantes al poder, de por sí muy desarticuladas, se vieron arrastradas al desastre completo por años consecutivos de sequía, hambre y peste en todo el país. Esto no haría más que complicar también la organización renaciente de la Iglesia. El poder del sultán estaba carente de todo, y, por eso mismo, con el pretexto de que los religiosos habían dejado huir unos cuantos cautivos, aquél los condenó a la entrega de una suma importante en oro (12.000 onzas de oro), que éstos a duras penas pudieron reunir entre los comerciantes europeos; esto no fue óbice para ser bárbaramente maltratados y todo cuanto había en la Iglesia y el convento destrozado. Se estuvo a punto de abandonar de nuevo lo recién restaurado, y sólo el celo y tesón del padre Francisco de la Concepción sostuvo el espíritu de la obra.

La dinastía estaba ya en el punto final de su existencia. La muerte trágica de Muhammad al-Shaykh no abrió nuevas esperanzas con la ascensión de su hijo Ahmad al-'Abbas, que fue muy pronto desbancado por un tío suyo, el cual hizo también sufrir a cautivos y franciscanos, desalojándolos incluso del barrio que habitaban, con la excusa de que los enemigos atacarían por allí la ciudad. El alawí Mawlay ar-Rachid acabaría, efectivamente, con los sa'díes, y entró triunfante en el último bastión, en Marrakech, en 1668.

Los franciscanos se presentaron de inmediato ante el triunfador y solicitaron títulos antiguos en mano, la autorización para continuar su

labor espiritual al lado de los cautivos cristianos. No fueron recibidos con buen semblante, pero se les permitió permanecer en el país «sin carta de seguro».

El legendario Mawlay Ismail (1672-1727), consolidador de la dinastía alawí, mantuvo múltiples relaciones con los franciscanos. No siempre todo fue de color de rosa, sin embargo, llegó a existir entre ellos admiración y familiaridad mutua, no exenta de verdadera intimidad, como en el caso del sultán con fray Diego de los Ángeles, a lo largo de un cuarto de siglo. Muy ancianos ya ambos, el deseo mutuo de entrevistarse por última vez antes de morir, dio lugar a una escena triste y emotiva al extremo, que aún hoy podía servir al historiador para intentar probar la necesidad entre cristianos y musulmanes de caminar fraternalmente hacia un destino común, por encima de desigualdades religiosas, sociales y culturales. Pero esto podría ser tachado de *novelar* la historia.

Mawlay Ismail fue muy duro en su forma de gobernar, quizás por estar dotado de unas capacidades humanas fuera de lo corriente. En sus contactos con los cautivos y con los franciscanos que los atendían se manifestó tal vez con mayor claridad la trama complicada de su personalidad, que iba de la crueldad más brutal a los sentimientos más refinados. Lo mismo exigía un esfuerzo sobrehumano de los cautivos cristianos en la construcción de la colosal capital que proyectó, negándose también a todo rescate y ordenando someras ejecuciones por motivos fútiles, que se enternecía ante pequeñas miserias humanas y accedía a la redención de grupos enteros. Así obraba también con los franciscanos. Lo mismo exigió en determinada ocasión la salida masiva de sus estados, a la espera de que un puñado de oro ofrecido por los trinitarios en la redención de cautivos le sería más ventajoso que, más tarde, reclamó su presencia a cambio de nada; es más, se conservan todavía los documentos que acreditan los privilegios que les concedió a lo largo de su sultanato: autorización para edificar sus casas e iglesias, franquicia para entrar en el país productos alimenticios, medicinas, vestidos, etc., para el servicio del culto cristiano, de los cautivos y de los mismos religiosos. El franciscano italiano fray Jerónimo de Castel Ventrano, prefecto apostólico de Trípoli, fue enviado al sultán por el papa para hacer posible el retorno de los franciscanos españoles, en 1684, que aquél había expulsado en 1676.

En realidad, a partir de 1700 sobre todo, la comunidad de los cautivos en Mequínez se convirtió en un auténtico testimonio de vida cristiana ante el pueblo musulmán, que le contemplaba admirado, empezando por el propio sultán. Mawlay Ismail había trasladado el grueso de los cautivos de Marrakech a Fez, en 1672. Poco más tarde, al poner en ejecución sus planes de grandes construcciones en Mequínez, elegida como capital del imperio, los concentró aquí, aunque quedaron grupos menores en Marrakech, Fez, Salé, Tetuán, etc. A los franciscanos se les concedió por escritura terrenos para construir iglesias, casas-misión y hospitales en estas ciudades. En Mequínez llegaron a existir simultáneamente hasta cuatro iglesias o lugares de culto para los cristianos cautivos, que estaban repartidos por la ciudad según la clase de trabajos que realizaban. El convento principal contó, alguna vez, hasta con 12 religiosos.

Los franciscanos no entraban normalmente en la complicada gestión de la redención de cautivos, tarea propia de las órdenes redentoras, que acudían a Marruecos provisionalmente para negociar los rescates. Fray Diego de los Ángeles llevó sin embargo a cabo algunas redenciones importantes. Es más, las leyes privadas de la provincia franciscana de San Diego de Andalucía establecían que «los misioneros, así súbditos como prelados, no se entrometan en rescate de cautivos», con el fin de que la vida de los religiosos estuviera totalmente entregada al servicio de los cautivos, compartiendo su cautiverio, y también alejar de ellos cualquier afán de tipo pecuniario, que necesariamente llevaba consigo la gestión de la redención.

Los relatos de la época provenientes de la misión en Marruecos, algunos todavía inéditos en los archivos de Propaganda Fide (la actual Congregación para la Evangelización de los pueblos), dan cuenta de la vida religiosa entre los cautivos y, en muchos aspectos, hace recordar a la de los cristianos de los primeros siglos del cristianismo. A pesar de estar separados por naciones, y darse también entre ellos esporádicos recelos y conflictos, el ejemplo de vida de los religiosos, los actos de culto cristiano, perfectamente programados e intensamente participativos, el esmero y caridad puesto en el cuidado personal de los cautivos enfermos, la formación religiosa y cultural impartida, etc., todo ello arrastraba a los cautivos a mostrarse plenamente solidarios con una vida llena de sufrimientos físicos pero no desprovista de satisfacciones espirituales, que era causa de admiración entre la misma población musul-

mana. Numerosos eran los musulmanes —los primeros, los miembros de la familia real— que acudían al hospital organizado en Mequínez por los religiosos para hacerse curar de sus dolencias.

Mawlay Ismail murió en 1727, y con él desapareció la mano fuerte que manejaba el instrumento dominador de los sectores raciales y sociales mal fusionados en el país: el ejército de los negros o *'abids*, creado por él, y que, por ser un elemento extraño al país al servicio del poder, se convirtió luego en arma de discordia y de guerra en manos del que mejor pagaba; entre 1727 y 1757, Marruecos estuvo envuelto en terribles luchas intestinas entre los numerosos hijos de Mawlay Ismail. La misión franciscana, y con ella la comunidad cristiana de cautivos, pasó también por momentos de auténtica angustia. Si es verdad que se conservan abundantes decretos de los sultanes que pasaban por el poder como meteoritos prometiendo seguridad y apoyo a los religiosos y cautivos, otra documentación histórica da cuenta también de saqueos, destrucciones y torturas en los bienes y personas de éstos por parte del ejército de los negros y del populacho.

La paz y la tranquilidad volvieron al país, prolongándose hasta finales del siglo XVIII. Su autor era un gran monarca, Muhammad III (1757-1790), que no sólo supo coadunar las fuerzas dispares del país, sino que lo abrió ampliamente a las relaciones diplomáticas y comerciales con la Europa cristiana. Hizo pronto desaparecer el triste y secular espectáculo de la esclavitud islamo-cristiana en Marruecos, y trabajó y gastó mucho dinero en la redención de los cautivos musulmanes en los penales europeos; el rey español Carlos III (antes rey de las dos Sicilias), fue un buen cooperador en estas humanitarias tareas, siendo especialmente ejecutores de las mismas el franciscano fray José Boltas y el secretario del alawí Muhammad b.'Utman, que simultanearon estas actividades con otras puramente diplomáticas. Estos aspectos, tan propios de una acción común religiosa y humana de cristianos y musulmanes, merecería una exposición que aquí no tiene cabida material.

Desaparecido el triste escándalo de hombres y mujeres sometidos a cautiverio, la presencia secular de los franciscanos en Marruecos parecía ya carecer de sentido. Pero ni la orden pensó por un momento abandonar el campo ni el sultán humanitario, Muhammad III, se imaginó que se marcharían. Al contrario, las iglesias y casas-misión del interior (Fez, Mequínez, Marrakech) se vieron incrementadas con la apertura de otras nuevas en las ciudades del litoral: Tetuán, Tánger, Salé-

Rabat, Safi, Mogador (al-Sawira), etc. El elemento cristiano europeo —diplomáticos, comerciantes, técnicos en la construcción...— comenzó, en efecto, a arribar en pequeños grupos y el monarca concedía amplia libertad de acción religiosa y formativa a los franciscanos entre los nuevos llegados, como lo testimonian los documentos conservados. Al lado de la iglesia y de la casa-misión apareció entonces la escuela, donde se formaban culturalmente los niños cristianos, cuando no musulmanes.

La buena racha se cortó, sin embargo, aunque momentáneamente. Mawlay al-Yazid, hijo del anterior monarca, duró muy poco en el poder, que le discutieron sus hermanos, pero dispuso de tiempo suficiente para, en su rencor contra lo heredado de su padre, expulsar del país a los religiosos franciscanos. Éstos estuvieron ausentes sólo cuatro años, porque una vez que Mawlay Suleyman se consolidó en el trono, regresaron en 1794 a Marruecos.

Pero si las dificultades y tribulaciones internas del país no eran capaces de desarraigar a los hijos de Francisco de Asís de su ya tradicional Marruecos, sí hicieron temer su desaparición los odios anti-clericales que comenzaron a surgir, a partir del siglo XIX, en la vecina España. Las leyes de la *desamortización* y luego de la *exclaustración*, o sea, la privación de sus bienes y luego la supresión de las órdenes religiosas en España, desde 1834, cegaron por completo las fuentes de procedencia de los franciscanos que pasaban a Marruecos para el servicio de la comunidad cristiana en el país. Por falta de personal fueron cerrando, uno a uno, los centros de la misión católica, hasta no quedar, en 1850, más que un solo religioso en la ciudad de Tánger. Éste era el único representante de la Prefectura Apostólica de Marruecos.

BIBLIOGRAFÍA

Manuscritos del Archivo de la Misión Católico-Franciscana de Tánger publicados, en gran parte, en la revista *Mauritania*, 1928-1963, de Tánger.

Manuscritos de los Archivos de *Propaganda Fide* y de la Provincia Franciscana de San Diego de Andalucía, publicados en gran número en la revista franciscana *Archivo-Ibero-Americano*, de Madrid.

Castellanos, M., *Apostolado seráfico en Marruecos*, Tánger, 1896; *Historia de Marruecos*, 4.ª edición, Madrid, 1946.

Desmezières, M., *Un martyr franciscain à Fès au XVI^e siècle*, París, 1938.

García Oro, J., *Francisco de Asís en la España medieval*, Santiago de Compostela, 1988.

Hakim, Muh. Ibn Azzuz, «Los misioneros franciscanos en el imperio de los sultanes, 1219-1660», en *Mauritania*, 1953.

Köehler, H., *L'Eglise chrétienne du Maroc et la Mission Franciscaine 1219-1790*, Vanves, 1934.

López A., *La Provincia de España de los Frailes Menores*, Santiago de Compostela, 1915.

— *Obispos en el África septentrional desde el siglo XIII*, Tánger, 1941.

López Queizan, J., *La Orden Franciscana en la asistencia de los cautivos cristianos en Marruecos*, Tánger, 1939 y 1945.

Lourido Díaz, R., «La abolición de la esclavitud en Marruecos, en el siglo XVIII», en *Cuadernos de Historia del Islam*, Granada; 8, 1977; 11, 1984.

— *Marruecos y el mundo exterior en el siglo XVIII*, Madrid, 1989.

San Francisco, M. de, *Relación del viaje espiritual de fray Juan de Prado*, ed. P. J. López, Tánger, 1945.

San Juan del Puerto, F. de, *Mission Historial de Marruecos*, Sevilla, 1708.

Tisserant E., y Viett, G., «Lettre de l'almohade Murtada au pape Innocent IV», en *Hespéris*, Rabat, VI, 1926.

Capítulo V

LA IGLESIA DE LIBIA, ENTRE LOS SIGLOS XVII AL XIX

Filiberto Sabbadin

Los primeros franciscanos que en la época moderna, concretamente en 1630, se instalaron en Trípoli de *Berbería* —como entonces era llamada esta ciudad libia— fueron los dos lombardos Marcos de Scalve y Odoardo de Bérgamo. Los enviaba la Santa Sede con el encargo de asistir a los cristianos capturados por los piratas sarracenos y reducidos a la trágica condición de esclavos.

Entre el año 1232 —fecha de una feroz persecución contra los cristianos— y el de 1630, no había habido presencia alguna cristiana en Libia, salvo la de los capellanes en los consulados de varios estados europeos, como los de Francia, España e Inglaterra. Este último protegía a los católicos malteses.

Tras haber obtenido del bey de Túnez, del que dependía Trípoli, la autorización de permanencia en esta ciudad, los dos hermanos lombardos comenzaron su apostolado entre los esclavos cristianos que allí afluían de forma constante. Era entonces la ciudad libia el puerto principal de donde salían los barcos corsarios que tanto se temían en las costas europeas del Mediterráneo. Baste pensar que, de 1668 a 1678, los piratas de la Berbería capturaron más de 100 embarcaciones y redujeron a la esclavitud al menos a 2.500 cristianos.

Trípoli desbordaba de esclavos. Durante la noche se les encerraba en los «baños» (especie de prisión-dormitorio), y al amanecer se les hacía salir para ir a trabajar en el campo y a transportar piedra. Al caer la tarde, volvían hambrientos, muertos de cansancio y de humillaciones. Su único consuelo radicaba en la presencia de los franciscanos que vivían con ellos, a su lado, hasta el extremo de hacerse ellos mismos

esclavos, como el padre Francisco de Venecia, y celebraban para ellos la Eucaristía durante la noche.

Tras las huellas de estos primeros pioneros, que tuvieron el valor de instalarse en Trípoli, otros muchos franciscanos siguieron su ejemplo; y así, en pocos decenios, la misión franciscana de Trípoli se convirtió en una institución reconocida y apreciada por las mismas autoridades musulmanas.

La misión fue elevada, en 1641, al rango de prefectura apostólica. Su primer prefecto fue el padre Pascual Compte, de la provincia franciscana francesa de Saint Denis. Las dificultades no faltaron, pues los misioneros no siempre eran apreciados por los pachás tripolitanos, casi todos ellos antiguos corsarios, sobre todo cuando los hermanos defendían abiertamente a los esclavos reducidos a una situación infrahumana. Más de una vez, los hermanos fueron encarcelados y torturados. Permanecieron siempre, sin embargo, al lado de estos pobres desgraciados, a fin de infundirles coraje y de mantener viva entre ellos la esperanza de la liberación. Ésta podía realizarse de dos formas diferentes: o bien mediante la entrega de 200 escudos, que los franciscanos se esforzaban en recolectar entre los católicos de Europa, especialmente italianos, o bien por medio de la fuga, siempre muy difícil y peligrosa. En efecto, todos los barcos que apostaban en Trípoli eran obligados a depositar las velas, remos y timones en almacenes especiales, en donde eran custodiados hasta el día de partida. Huir por mar era, por tanto, imposible. Tratar de escapar a través del desierto era, por otra parte, un verdadero suicidio. Y por si esto no fuera suficiente, un terrible castigo estaba reservado a los fugitivos que eran de nuevo apresados. Se les cortaban las orejas o la nariz, y, además, se les condenaba a 500 latigazos.

Los hermanos de la cuerda

A pesar de todo, la gran obra humanitaria y cristiana de los hermanos entre esta pobre gente llegó a ablandar, poco a poco, el corazón de los pachás de Trípoli. Uno de ellos, Ahmed Caramanli, entregó un salvoconducto a los misioneros, en 1732, que les permitía, a partir de entonces, actuar con cierta libertad.

Con el tiempo, debido a la presión militar y política de las potencias europeas, la piratería cesó y, consiguientemente, también el comercio de esclavos.

Los franciscanos permanecieron, sin embargo, en Trípoli, ocupándose espiritualmente de las comunidades cristianas que, por razón de trabajo, fueron a establecerse en la ciudad y sus alrededores (malteses, italianos, españoles, etc.). Construyeron una iglesia en el centro de la antigua ciudad, la iglesia Santa María de los Ángeles. A su lado se fundó un pequeño convento, en terrenos que los Caramanli vendieron a los hermanos en 150 nuevos escudos.

Los franciscanos no podían, evidentemente, hacer proselitismo entre una población totalmente musulmana. Pero daban testimonio de caridad, heroica si era necesario. Durante la peste que en 1785 se abatió sobre la ciudad, todos los misioneros murieron cuidando a los contaminados. Durante la epidemia de 1837, otros muchos tuvieron el mismo final.

Tales testimonios hicieron popular y familiar, incluso entre los musulmanes, la imagen de «fraile de la cuerda», como el pueblo llamaba a los franciscanos. Poco a poco, se pasó de la persecución al respeto. Los pobres que llamaban a la puerta de la casa de los hermanos estaban seguros de poder encontrar allí un poco de alimento, de alivio en sus enfermedades y de consuelo.

Además de la ayuda espiritual a los cristianos y de la caridad con los musulmanes, los misioneros abrieron, en los locales de las pequeñas misiones ubicadas alrededor de Trípoli, escuelas primarias para acoger a los niños, tanto judíos como musulmanes. Esta obra perduró hasta los comienzos del siglo XIX.

En adelante, con cerca de 10.000 cristianos, la Iglesia de Libia era un hecho incuestionable. El apostolado se hacía cada vez más intenso, conforme afluían emigrantes cristianos venidos de Italia, de Malta y de España. Se abrieron nuevas misiones en Trípoli y en otras partes. Los misioneros provenían de diversas provincias franciscanas de Italia, de Malta y de Francia, como también otras congregaciones religiosas. En 1908, la Santa Sede pidió a la orden franciscana que la misión libia fuera confiada a los hermanos menores de Milán, al lado de los cuales continuaron laborando los hermanos de otras provincias. Años más tarde, el 23 de febrero de 1913, la misión libia fue elevada por San Pío X al rango de Vicariato Apostólico. El franciscano lombardo, padre Lu-

dovico Antonnelli, fue nombrado primer obispo de Trípoli. La misión volvería a ser dividida en dos: El Vicariato Apostólico de Benghasi, confiado a los franciscanos ligures, y el de Trípoli, del que se responsabilizó la provincia franciscana lombarda.

TERCERA PARTE

SOCIEDADES COLONIALES Y PRESENCIA CRISTIANA

Capítulo VI

LA IGLESIA DE ARGELIA: ARRAIGO, PRUEBAS Y CONVERSIONES DESDE 1830 HASTA NUESTROS DÍAS

Denis González

En mayo de 1830, una flota compuesta por 350 barcos mercantes, protegidos por 100 navíos de guerra, partió de Toulon rumbo a Argel. Transportaba a 37.000 soldados de tierra y a 27.000 marinos. Nunca Francia había movilizado un ejército semejante en el Mediterráneo.

Acompañando a las tropas iban 16 capellanes y un sacerdote sirio, el padre Zaccar. Este último, junto con otros cristianos de Oriente Medio, estaba agregado al cuartel general con intérprete del árabe. El desembarco tuvo lugar el 14 de junio en una playa próxima a la capital, Sidi Ferruch. El 5 de julio, el general de Bourmont, en nombre del rey de Francia, estipulaba en el artículo 5 de la orden de capitulación: «El ejercicio de la religión musulmana permanecerá libre» [1].

El dey Husein se sometió [2]; dos de sus beys, el de Titteri y el de Orán, le siguieron, mientras un destacamento francés fue a ocupar Bona.

Se cantó un *Te Deum* en la Qasbah. En la declaración al cuerpo expedicionario y a los capellanes militares, el general en jefe sentenciaba: «Con vosotros se vienen a abrir de nuevo las puertas del cristianismo en África. Esperemos que éste venga pronto a hacer florecer la civilización que se había apagado» [3].

Si se quiere comprender la complejidad de la historia en la que la Iglesia estuvo entonces comprometida, es necesario proceder a una corta visión retrospectiva.

[1] Mons. Pons, *La nouvelle Eglise d'Algérie*, p. 105.
[2] El 10 de julio, el dey se embarca para Nápoles y muere en 1838.
[3] Abbé Dopigez, *Souvenir de l'Algérie et de la France méridionale*, p. 413.

Dentro de su preocupación por la salvaguardia de la legitimidad del derecho divino de su poder, el régimen monárquico francés se veía forzado a mantener una estrecha alianza con la Iglesia. Ahora bien, tras la revolución de 1789, la realeza se derrumbó, y el prestigio de la Iglesia vaciló. Napoleón hizo, ciertamente, esfuerzos para restaurar la Iglesia, pero obligándola a serle fiel, a servirle bajo el orden y la autoridad imperial. En el texto del concordato que firmó con el papa Pío VII, en 1801, se estipulaba: «Los nombramientos para obispados los hará el primer cónsul, mientras la institución canónica será concedida por la Santa Sede» (art. 4). «Los obispos serán los que nombren a los párrocos, pero la elección ha de hacerse entre personas del agrado del Gobierno» (art. 10). «El Gobierno asegurará una paga conveniente a los obispos y a los párrocos en las diócesis» (art. 14) [4].

Estas disposiciones, que permanecerían en vigor a lo largo de todos los regímenes durante el siglo XIX, fueron causa de constantes tensiones, incluso en Argelia, entre una Iglesia que quería ser libre en su administración y en su acción, y los responsables civiles y militares que buscaban sin cesar controlarla y aun, con frecuencia, eliminarla.

¿Cuál era, en los comienzos del siglo XIX, el estado de ánimo de los franceses respecto a la religión? La burguesía, heredera de la filosofía de las luces, cada vez más poderosa, se mostraba escéptica y anticlerical. Una gran parte de la nobleza también lo era. Si, con Luis XVIII y Carlos X, esta misma nobleza apoyaba a la Iglesia, esto lo hacía sólo por interés político y social. En lo que respecta a los generales, provenientes del ejército imperial y ahora en Argelia, éstos, con frecuencia, no toleraban a los sacerdotes más que cuando se comportaban como buenos funcionarios, auxiliares de los gendarmes. Todas estas anotaciones necesitarían, ciertamente, ser matizadas, pero aun así nos dan una visión del ambiente general.

Un suceso muy significativo: después de la Revolución Francesa de julio de 1830, que provocó la caída de Carlos X y la aparición de Luis-Felipe, la Carta de gobierno fue revisada y el catolicismo cesó, en adelante, de ser la «Religión del Estado» [5].

Nos podríamos también preguntar acerca del conocimiento entonces entre los franceses sobre los países árabes y los musulmanes. Era

[4] Dom Poulet, *Histoire de l'Eglise*, II, p. 413.
[5] J. Monnier y A. Jardin, *Histoire*, Nathan, p. 39.

un conocimiento de lo más superficial. Remontaba al año 1798, cuando la expedición de Bonaparte a Egipto, y se reducía al gusto exótico por las cosas de Oriente, propio del romanticismo, en boga en esta época. De la Argelia propiamente dicha, lo ignoraban casi todo: territorio, recursos, diversidad de poblaciones, instituciones, costumbres...

Si se tiene en cuenta este desconocimiento, el mando militar, tras la conquista, debería haber tenido la sensatez de asociar a la élite local en la administración de las poblaciones autóctonas. Pero no fue así. Uno de sus primeros actos fue el de invitar a los empleados en función a abandonar su trabajo. Les permitió incluso llevarse y destruir los registros, los libros y otros documentos. En cuanto a los jenízaros, que formaban los cuadros del Estado, éstos fueron expulsados a Turquía.

A la anarquía en la administración vinieron a añadirse inmediatamente los trastornos étnicos. Los judíos, que se les mantenía en la más baja categoría social tradicional, fueron utilizados primero como intérpretes y luego fueron objeto de una súbita promoción [6]. La multitud, ya difícilmente controlada, de los *barrani*, los extraños a la ciudad, se dispersó; y, poco a poco, se constituyó en un proletariado separado de las tribus y sin arraigos sociales.

En contraste con esta negación de las realidades locales, como se seguirá constatando más adelante, el cuerpo expedicionario francés arrastró consigo e injertó en tierra argelina todos los problemas internos de Francia, en los que la Iglesia estaba fatalmente implicada.

Pioneros de la Iglesia

Lo que va del año 1830 al 1838, fecha ésta de la instalación del primer obispo en Argelia, fue un período de plena incertidumbre, a todos los niveles.

Políticamente, el gobierno de Luis-Felipe, tras la caída de Carlos X, aceptó sin entusiasmo la herencia colonial. Sin programa, hasta 1835 se limitó a ocupar algunas de las zonas próximas al litoral. Los gobernadores generales se sucedían con rapidez. Incesantes y violentos desórdenes persistían en los mismos linderos de las regiones ocupadas,

[6] A. de Tocqueville, ap. P. Laffont, *Histoirevde la France en Algérie*, Plon, p. 114.

por eso el ejército se decidió a conquistar Constantina. Y un joven argelino, Abd-el-Kader, reaccionó proclamando la guerra santa.

Si se pasa al plano religioso, las medidas que en principio deberían tomarse para asegurar la asistencia espiritual a los soldados y a los primeros civiles (colonos, se les llamaba entonces) no fueron objeto de preocupación especial por parte de las autoridades militares.

Después de la toma de Argel, se juzgó exorbitante el número de capellanes militares. Por disposición real del 10 de noviembre de 1830, sólo se mantuvieron dos en Argel, uno en Orán y otro en Bona. En otra disposición del 19 de diciembre de 1831, se nombraría prefecto apostólico al abate Collin. Éste inauguró, el 24 de diciembre la nueva catedral dedicada a San Felipe. El edificio, antiguamente mezquita, fue, en la práctica, arrebatado por la autoridad militar a los responsables musulmanes [7].

El abate Collin cayó pronto en desgracia, y fue depuesto por el gobierno. Entonces la Santa Sede, con el designio de sustraer Argelia al Concordato, sólo aplicable a la Francia metropolitana, nombró al abate Müller, con el grado jerárquico de vicario apostólico. El gobierno francés reaccionó de inmediato: «Nadie, sin la autorización expresa del Gobierno, puede ejercer funciones eclesiásticas en Francia o en los países sometidos a su autoridad» [8].

En Argel, el abate Müller era ignorado. No recibía ni sueldo, ni víveres, ni alojamiento... Sin un verdadero responsable, la comunidad cristiana se encontró en una situación de anarquía. No sabía siquiera si los matrimonios celebrados deberían o no ser anulados; muchos estaban preocupados.

Así las cosas, llamó a una congregación religiosa, recién fundada en Francia por Émilie de Vialar, las hermanas de San José de la Aparición. Ellas formaron, bajo su responsabilidad, un hospital y un sanatorio situado en lo alto de Argel. En el centro de la ciudad, acogieron a los primeros huérfanos de la colonia europea, así como chicas abandonadas y viudas, o esposas sin amparo. En Bona, dos monjas daban clase, otras dos cuidaban a los enfermos. Pronto les fue confiado el hospital.

[7] La catedral fue devuelta al culto musulmán en julio de 1962, tras acuerdo entre el arzobispo de Argel y las nuevas autoridades argelinas.

[8] M. Emerit, en *Revue Africaine*, 1.º y 2.º trimestre, 1953, p. 70.

Entre 1835 y 1838, sólo se podían contar cuatro sacerdotes para la colonia, cuando sólo los soldados eran 60.000. El número de civiles iba siempre en aumento; 7.812 en 1833, 14.561 en 1836, 20.000 en 1838.

Toda esta población no tenía fama de ser exigente en el aspecto espiritual y religioso, aun cuando todos consideraban de primera necesidad el bautismo de los niños, la asistencia a los moribundos y los funerales religiosos.

Las autoridades no querían que se estableciese públicamente el culto católico. Temían que emergiese una autoridad paralela, la de los curas, y se escudaban en una pretendida susceptibilidad fanática entre los musulmanes frente a los cristianos. Ahora bien, con el paso del tiempo se haría cada vez más manifiesto que los musulmanes sienten desprecio hacia los hombres sin religión [9].

Los funcionarios y los oficiales en Argel, el personal en los ministerios de París, terminaron por comprenderlo. En adelante, la organización del culto fue tenida como acto político oportuno, lo mismo que como urgente y saludable medida a favor de la colonia europea.

Tras largas y complejas negociaciones entre París y la Santa Sede, en las que cada uno buscaba salvaguardar sus derechos, fue creado en Argel un obispado, el 4 de agosto de 1838, como sufragáneo del arzobispado de Aix-en-Provence. El 25 del mismo mes, una disposición real designaba a Antoine-Adolphe Dupuch nuevo obispo.

«Dios sea loado, la Iglesia de África resucita. Tengo en mis brazos, sobre mi corazón, al sucesor de San Agustín [10].» Con estas palabras emocionadas, el papa Gregorio XVI recibía en Roma el nuevo obispo de Argel.

Estas frases eran la manifestación del estado de ánimo de la jerarquía católica. La conquista de Argelia había despertado en ella grandes esperanzas. Recordando, en efecto, el fulgor con que había brillado la Iglesia cristiana de África en tiempos de San Agustín, reclamaba ahora

[9] Con ocasión del tratado de Tafna, Abd-el-Kader declaró: «Vuestra religión..., pero si no la tenéis, porque si vosotros fuerais cristianos como lo decís, tendríais sacerdotes, iglesias, y nosotros seríamos los mejores amigos, puesto que el Corán, nuestro libro sagrado, nos manda vivir en paz con los cristianos», Tournier, citado por Emerit, *o. c.*, p. 66.

[10] Abbé Pionneau, *La vie de Mgr Dupuch*, p. 126.

antiguos derechos históricos, y, tras 14 siglos de eclipse, deseaba retomar esta tradición.

Fueron significativas, a este respecto, las celebraciones que tuvieron lugar del 12 de octubre al 3 de noviembre de 1842, primero en Italia, luego en Francia, y finalmente en la colonia de Hipona, en Argelia, en el acompañamiento de las reliquias de San Agustín, ofrecidas por la diócesis de Pavía. Este veneración a San Agustín permanecerá siempre muy viva en el seno de la comunidad cristiana de Argelia, especialmente aquella cuyo origen venía de la población autóctona.

Poco después de su instalación en Argel, monseñor Dupuch escribió:

> ¿Cómo podré quedarme tranquilo a la vista de esta multitud a la que me debo por entero? Aquí todas las religiones se chocan entre sí. Son franceses creyentes o incrédulos, hombres de todas las partes del universo: belgas, ingleses, alemanes, polacos, rusos, americanos, españoles, mahoneses, malteses, sicilianos, lombardos, italianos, moros, árabes, beduinos, kabiles, biskris, culuglis, negros y esclavos [11].

Monseñor Dupuch lanzó una llamada al clero de Francia. Obtuvo un centenar de respuestas, pero ningún crédito. Impulsó su clero por el camino misionero e hizo que se enseñara el árabe en el embrión del seminario por él creado. Los religiosos y religiosas fueron abriendo, poco a poco, escuelas y dispensarios para todos.

Todos los documentos de la época concuerdan en describir la poca práctica religiosa entre la población europea. Louis Veuillot, secretario del general en jefe Bugeaud, escribió: «Los árabes están en la convicción de que somos un pueblo ateo» [12].

Las tensiones entre el poder civil y la Iglesia se mantuvieron vivas. La verdad obliga a señalar que el celo de muchos miembros de la Iglesia tomaba a veces las formas poco maduras del proselitismo. Y estos excesos encontraban ecos desmesurados en una administración fuertemente anticlerical. Se le fijaron límites al obispo. El día 3 de junio de 1840, el ministro de la guerra recordaba solemnemente: «El clero debe

[11] Ch. Repeticci, *L'Algérie chrétienne*, p. 49.
[12] L. Veuillot, *La France en Algérie*, p. 49.

únicamente ocuparse en Argelia de la población católica; no tiene jurisdicción sobre los no católicos» [13].

La obra de monseñor Dupuch revestía una real y grande importancia, pero, como hombre, presentaba más el temperamento de un entusiasta misionero que el de un prudente administrador. Improvisaba con facilidad y programaba sólo por casualidad. En 1845 presentó su dimisión, «sencillamente y sin ruido», dejando la diócesis en una difícil situación financiera.

En 1846 fue nombrado un nuevo obispo de Argel. Se trataba de Luis-Antonio Pavy (1846-1866), decano de la Facultad de Teología de Lyon. Hombre enérgico, asociaba a su ciencia religiosa grandes cualidades de administrador.

En el momento en que monseñor Pavy desembarcaba en Argelia, la guerra de conquista, dirigida por el general Bugeaud, se intensificaba. El hambre, la guerra, las epidemias diezmaban la población indígena. Se estima que ésta se redujo en un tercio. Tras la tentativa infructuosa de atraer a Marruecos a su lado en la guerra, Abd-el-Kader, acorralado, se entregó en diciembre de 1847.

Francia, por su parte, conocía un nuevo período de efervescencia. Estalló la revolución en 1848, y se instauró una república democrática. Ésta fue, a su vez, derribada por el golpe de Estado de Luis Napoleón, que se proclamó emperador.

Todos estos desórdenes políticos en Francia provocaron éxodos sucesivos de la población. Miles de personas, políticamente indeseables ahora, fueron exiliados a Argelia. Eran artistas, músicos, pintores, médicos, abogados, peluqueros, toda clase de gente de los barrios periféricos de la capital [14]. Y fue entonces cuando en Argelia se asistió a la eclosión de nuevos poblados.

El obispo de Argel no se quedó inactivo. Durante sus 20 años de episcopado, erigió 158 parroquias, creó un seminario menor y otro mayor, escuelas... Redactó un catecismo y convocó un sínodo diocesano.

A pesar de sus relaciones obligadas con la autoridad, como obispo concordatario, éste se negaba a convertirse en el funcionario dócil que

[13] M. Emerit, *o. c.*, p. 70.

[14] «La vida política llena de polémicas, incidentes, alfilerazos, complots y procesos... hacía, bajo muchos aspectos, que la Argelia de entonces se pareciera a tal o cual departamento rojo de la metrópoli», Maurice Agulhon, citado por Pierre Laffont, *o. c.*, p. 204.

deseaban. Si es verdad que recomendaba a sus diocesanos que fueran fieles en sus deberes cívicos y votasen en las elecciones —cosa extraña hoy—, reaccionó, sin embargo, contra el proyecto imperial que preveía «consolidar» la propiedad rústica de los indígenas y de los colonos. Recordemos que este mismo proyecto pretendía fundar un «Reino árabe» en Argelia con un virrey al frente, bajo la autoridad del emperador francés. No vería el día.

En toda ocasión, el obispo recordaba sus deberes a los cristianos. Fueron memorables sus predicaciones, en las que abordaba el tema del matrimonio, de la propiedad, del celibato de la divinidad de Jesucristo. Frente a la actitud de las autoridades oficiales —muy generosas, con frecuencia, con el Islam— y a las apostasías de muchos europeos, el obispo pronunció un discurso extremadamente duro contra el Islam.

Las relaciones del obispo con los musulmanes eran frías. Participó en un diálogo, que los anales dejaron anotado como importante, con unos 20 jefes religiosos de Medea. Pero estos intercambios presentaban todo el estilo de la controversia. En el lenguaje coloquial cristiano, el musulmán era siempre calificado de «infiel». Al mismo tiempo que la civilización, se buscaba aportarle «las luces de nuestra religión». Si el proyecto político tendía a la «asimilación» también en la Iglesia muchos pensaban que los indígenas «no serán franceses mientras no se hagan cristianos».

Los responsables civiles se mantenían siempre muy desconfiados ante las actividades de la Iglesia. A pesar de ello, el padre Ducat, jesuita, fundó en 1857 una «Asociación de oración de Nuestra Señora de África por la conversión de los musulmanes». El padre Creusat, también jesuita, comenzó un trabajo en la Kabilia, que fue rápidamente cortado por vía administrativa. En 1853, Charles de Guest, antiguo guardia general de los bosques de Biskra y Batna, en contacto con las tribus, decidió ser apóstol. Esta voluntad apostólica cuajó en un noviciado misionero de sacerdotes seculares, el *Cenáculo*, tres miembros del cual fueron ordenados después de haber hecho juramento de consagrarse a la conversión de los indígenas. El cierre del *Cenáculo* fue exigido por el gobierno, en 1857. El catecumenado continuó, y se dieron algunos bautismos y muchas decepciones...

No se olvidaban las obras de caridad. La entrega de sacerdotes y religiosas, especialmente en el momento de las epidemias del cólera, impresionó con fuerza a las autoridades, entre ellas al rey. Muchos

huérfanos fueron entonces acogidos en el centro de Birkhadem, y ante este hecho el procurador de la república clamó contra «la corrupción de menores».

Los últimos años de monseñor Pavy estuvieron ocupados en la edificación de la basílica de Nuestra Señora de África. El papa, con el deseo de ver multiplicadas las diócesis, erigió Argel en arzobispado, el 18 de julio de 1866. El 25 del mismo mes, monseñor Pavy era ya arzobispo, y Orán y Cirta (Constantina) se convirtieron en las sedes de dos nuevas diócesis. Monseñor Pavy murió unos meses más tarde.

Monseñor Lavigèrie (1867-1892) entró en la escena argelina el 16 de mayo de 1867. Desde el primer momento se definió con proyectos ambiciosos. Tras evocar los grandes nombres de la Iglesia primitiva del África del Norte: Cipriano, Agustín, Fulgencio..., expresó sus deseos de hacer de la tierra argelina la cuna de una nación cristiana, de

> otra Francia; de expandir las luces de una civilización de la que el Evangelio es la fuente y la ley, y llevarla más allá del desierto, hasta el centro de este continente sumergido en la barbarie; enlazar así el África del Norte y el África central con la vida de los pueblos cristianos [15].

Sucesos decisivos, a finales de 1867, orientarían inmediatamente su acción; se declaró una epidemia de cólera en Argelia, seguida de sequía e invasión de langosta. El hambre fue horrorosa, las víctimas no se contaban. El arzobispado abrió asilos para los viejos y orfelinatos para los niños sin padres. Estos niños alcanzaron pronto el número de 1.500. Unos murieron, otros fueron de nuevo recogidos por sus familias, pero la mayoría quedó a cargo del arzobispo. Fue entonces cuando éste fundó la congregación de los padres blancos, y luego la de las hermanas blancas. Les impuso como obligación «hacerse árabe con los africanos», hablar el árabe, vestir como los autóctonos y ponerse a su servicio. Fue el comienzo de una nueva experiencia espiritual, vivida en contacto con las poblaciones musulmanas, sin limitación de tiempo.

No tenemos la intención de detallar aquí los aspectos de la actividad desbordante de monseñor Lavigèrie. Sólo presentaremos breve-

[15] Mgr. Pons, *o. c.*, pp. 123-124.

mente el estado de la Iglesia en Argelia dentro del contexto social de la época.

Varios sucesos importantes acaecieron en los primeros años del episcopado de Lavigèrie. En 1870 tuvo lugar la caída del imperio, la anexión de Alsacia-Lorena por el imperio alemán, y la emigración de 10.000 personas, aproximadamente, a estas regiones de Argelia. En París se proclamó la comuna obrera, que tras un año de existencia fue aplastada. Se ordenaron nuevas deportaciones; se proclamó la III República, y el nuevo ministro de Justicia, Adolfo Crémieux, concedió a los judíos de Argelia el estatuto definitivo de franceses. En la capital, la agitación social en los ambientes europeos rayaba en límites extremos. Los insurrectos amenazaban incluso los establecimientos del arzobispado. Siempre en Argelia, las montañas kabiles ardían bajo el mando de El Mokrani. Hicieron falta diez meses de combates armados, y numerosos muertos, para que la revuelta fuera dominada.

En estos mismos años, se multiplicaron las parroquias. Una de las primeras preocupaciones del arzobispo fue la de elevar el nivel de formación del clero; con el fin de hacerlo más apto en el diálogo con los indígenas, declaraba: «He decidido no ordenar un sacerdote más que no comprenda perfectamente el árabe y que no esté capacitado para explicarse convenientemente en esta lengua» [16].

El 2 de julio de 1872 tuvo lugar la solemne consagración de Nuestra Señora de África, en medio de un inmenso concurso del pueblo. En el mismo año se instaló en Argel un monasterio del Carmelo.

En el Concilio Vaticano I, monseñor Lavigèrie se adhirió de golpe al principio de una única e individual autoridad en el seno de la Iglesia, la del papa. El concilio le concedió poder elegir entre dos de las cuatro congregaciones de la asamblea, la de misiones y la de asuntos sociales. Con el fin de asociar a su clero en su propia adhesión, Lavigèrie convocó sucesivamente un sínodo diocesano (1871) y un concilio provincial (1873). «Nosotros estamos aquí entregados al apostolado», declaraba a sus sacerdotes. «Ahora bien, la primera condición para conseguirlo es la de estar firmemente unidos a la Iglesia. Por lo tanto, yo estaré siempre con Pedro y la mayoría de mis hermanos [17].»

[16] Mgr. Cristiani, *Le cardinal Lavigèrie*, p. 53.
[17] Chan. Repeticci, *o. c.*, p. 152.

En lo que respecta al bautismo de indígenas, emitió también sus principios: nada de prisas. Los niños en peligro de muerte podrían ser bautizados, pero en cuanto a los demás habría que esperar a su libre decisión, a que llegasen a la edad de poderla expresar. Exigiría que los «futuros cristianos pasen al menos dos años en el estadio de postulantes, dos más en el de catecúmenos, y solamente al cabo de cuatro años, al menos, podrá conferírseles el bautismo» [18].

Las tensiones entre la Iglesia y la administración seguían en pie. Con el fin de atacar al arzobispo, las autoridades restringían e incluso suprimían los créditos estipulados para el culto católico. No estará de más saber que al mismo tiempo los musulmanes gozaban de los favores de la administración, la cual nombraba y pagaba a los muftíes y a los imames, con el proyecto de poder apoyarse en el Islam para la conquista del país.

El arzobispo tenía, de vez en cuando, que entrevistarse con los gobernantes de París, lanzar llamadas a la opinión pública francesa e incluso convertirse personalmente en limosnero por diversas ciudades de Francia.

Uno de los motivos que avivaban al anticlericalismo de los republicanos era la acusación que se hacía a la Iglesia de seguir siendo fiel a la monarquía y hostil a la Constitución. Ahora bien, para Lavigèrie, como para el papa León XIII, la República debía ser cosa de todos. Era necesario, por tanto, que los católicos se uniesen a la República, con el fin de hacer reinar en ella la justicia y la tolerancia. Dentro de estos sentimientos, el 12 de noviembre de 1890, en el momento de hacer un brindis por la marina francesa en presencia de oficiales de este cuerpo, monseñor Lavigèrie anunció la adhesión oficial de los católicos a la República. Esta toma de postura le acarreó críticas tan violentas, incluso en el seno de la Iglesia, que llegaron a ensombrecer el final de su vida.

Monseñor Lavigèrie fue elevado a cardenal en 1882. Murió diez años más tarde, el 25 de noviembre de 1892.

[18] Mgr. Cristiani, *o. c.*, p. 152.

La tentación de repliegue

Después de la muerte del cardenal Lavigèrie, y durante un período de casi 30 años, la Iglesia en Argelia se debatió entre la tentación de repliegue en momentos en que soportaba duras pruebas.

Monseñor Dusserre (1892-1897), que era coadjutor del cardenal, fue su sucesor. Al igual que el clero en su conjunto, el nuevo obispo aspiraba al silencio y a la paz. Este estado de ánimo era manifiesto desde su misma entrada, pues el programa por él expuesto estaba exclusivamente orientado hacia la comunidad cristiana. Ocupó la sede de Argel sólo cinco años. Murió en 1897.

Monseñor Oury presidió el mismo apostolado conservador y pacífico que su predecesor.

La sociedad civil se veía entonces agitada por los furores del antisemitismo. En Argelia las pasiones estaban más exasperadas, ya que, siendo unos 30.000 los judíos que recibieron la nacionalidad francesa, éstos representaban entonces un quinto del cuerpo electoral. Un hijo de italiano, emigrante, Maximiliano Regis Milano, se puso a la cabeza de la revuelta antijudía, que sólo en 1902 pudo ser apaciguada.

Por el mismo tiempo, en el plano político, en París se constituyó el *Bloque de las Izquierdas*, cuya base o lema era la «lucha contra las congregaciones» (religiosas). Éstas eran juzgadas como innecesarias en la Iglesia y perjudiciales al Estado. En 1902 el líder del partido radical-socialista, Emile Combes, fue elegido presidente del Consejo de Ministros. Con él empezó la política basada en un combate sin piedad contra la Iglesia, combate que se saldó con el decreto de la separación entre Iglesia y Estado, así como con una ley importante, votada el 6 de diciembre de 1905: según esta ley, la República aseguraba la libertad de conciencia, pero no reconocería ni subvencionaría culto alguno; permitía a la Iglesia gozar de sus bienes, y, para no reconocer a la jerarquía, encargaba a *asociaciones culturales* que los recibiesen y administrasen.

El papa Pío X condenó, en 1910, esta ley y prohibió la formación de asociaciones, siendo ello causa de agitación y confusión en todo el país. El gobierno procedió a levantar inventarios de los bienes muebles e inmuebles eclesiásticos, y los confiscó, dando ocasión a sucesos penosos. En muchos lugares tuvo que intervenir el ejército.

En Argelia los seminarios cerraron sus puertas, como también las escuelas. La Trapa de Staouéli fue vendida. Monseñor Oury estaba acabado, sin esperanza alguna sobre el futuro de la Iglesia en Argelia. Cansado, terminó por declararse «incapaz para adaptarse a las nuevas condiciones del ministerio episcopal». Dimitió en 1908.

El nuevo arzobispo, monseñor Combes, ya titular de la Iglesia de Cartago, se encontró, a pesar de su avanzada edad, a la cabeza de dos arzobispados. El papa le dio un auxiliar en la persona de monseñor Piquinal.

Todo siguió siendo fértil en dificultades para la Iglesia. Con los bienes del arzobispado confiscados era la ruina. Ni seminario, ni residencia siquiera para el arzobispo, que se vio obligado a alojarse en un hotel, hasta que se compró una casa. Vino por añadidura la guerra de 1914, y con ella la movilización del clero útil, y los sacrificios, de todo tipo, impuestos a las poblaciones de Argelia. Monseñor Combes presentó su dimisión a finales de 1916.

Los motivos de optimismo eran entonces bien menguados, pero existían. La publicación en 1891 de la encíclica *Rerum Novarum* había provocado en Argelia el despertar de un laicado más consciente de sus responsabilidades religiosas y sociales. Se fundó una sección de *Sillon*, de Marc Sangnier. Era ésta un centro de acción y de obras de jóvenes que compartían el ideal de la democracia y del socialismo cristiano. El movimiento fue condenado por Pío X, en 1910. Pero no por eso dejó de constituir un vivero de donde había de salir el primer laicado comprometido. Nacieron los patronatos, los círculos de estudiantes, los hornos económicos para alimentar a los más pobres. En las catedrales de diferentes diócesis, las celebraciones llamadas «misas de hombres», dieron ocasión a afluencias masivas.

Sea lo que fuere de estas tímidas iniciativas, hay que admitir que a la Iglesia le seguía preocupando más que nada su propia supervivencia. Por eso se organizó «como en Francia»: pues los problemas eran los mismos, así debían ser también los métodos. Poco a poco, el foso entre el mundo cristiano y el mundo musulmán se amplió. Se seguían trayendo a la memoria los grandes recuerdos de la Iglesia de África, pero era manifiesto que la comunidad cristiana no abrigaba en sí misma ideal alguno misionero. Incluso entre el mismo clero diocesano se trataba de acallar la propia conciencia, cuando se decía que esta tarea

estaba ya asegurada por especialistas en la materia: las hermanas blancas y los padres blancos.

Es en estos años, sin embargo, cuando hay que situar la aventura espiritual de Charles de Foucauld (1858-1916). De todos es conocido cómo, tras una vida agitada de soldado y explorador, Charles de Foucauld escogió la vida de contemplación. En la búsqueda apasionada de imitar a Jesús de Nazaret, por amor, se retiró al desierto argelino, y se acercó a los pueblos que le rodeaban de una nueva forma. Compartía la vida de ellos, aprendió su lengua y compuso incluso un diccionario tamachek. Su fidelidad a la persona de Jesús le llevó a querer «compartir hasta el último bocado de pan con todo huésped, todo desconocido, y a acoger todo ser humano como hermano bienamado». Esta discreta presencia del «hermano universal», sellada con la sangre en 1916, suscitaría, años más tarde, el nacimiento de varias familias espirituales y enriquecería a la Iglesia universal.

Una restauración efímera

Al tomar posesión de su sede, monseñor Leynaud (1916-1953) se manifestó pronto como el restaurador de la Iglesia de Argelia.

Se vivían entonces las horas sangrientas de la guerra de Verdun. La política interna francesa se hallaba bajo el signo de la unión sagrada. El nuevo arzobispo aprovechó la ocasión para reabrir el seminario, para que se prorrogaran las indemnizaciones del gobierno a los sacerdotes y conseguir también la restitución de los inmuebles diocesanos enajenados por la ley de separación.

Toda la época estuvo marcada por las grandes mutaciones sociales y los cambios de mentalidad. Las violencias de la guerra pusieron al descubierto el mito del progreso y de la civilización, de que tanto se enorgullecía Europa. Contingentes de musulmanes participaron en los combates de todos los frentes, haciéndose admirar por sus jefes. Por otra parte, Francia se vio necesitada de obreros para sus fábricas, Argelia se los procuró y la emigración se convirtió en fuente de salarios que las familias argelinas apreciaban. Esta corriente de mano de obra continuaría, y así, ya en 1924, más de 100.000 musulmanes trabajaban en Francia.

Antiguo secretario del cardenal Lavigèrie, monseñor Leynaud profesaba un culto particular a su hermano mayor. Siguiendo sus huellas, organizó grandes manifestaciones religiosas. Fueron construidas nuevas iglesias, otras se restauraron. Las obras de piedad, lo mismo que los patronatos, se multiplicaron. Nacieron los scouts de Francia y, pronto, también, los movimientos de acción católica. La enseñanza libre llegó a afirmarse en el país. Apareció un semanario con el título de *L'Effort Algérien*. Su objetivo era ayudar a los lectores a juzgar en cristiano los problemas de orden temporal. Sacerdotes seculares crearon la revista *En Terre d'Islam*. El Secretariado Social llevó a cabo serios estudios, entre ellos los dedicados a las condiciones de vida de la población en Argelia [19].

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que fue por estos años cuando la comunidad musulmana comenzó a expresar, cada vez con más fuerza, sus aspiraciones a la independencia, en momentos en que las causas de tensión se multiplicaban en Europa. La guerra mundial estalló en 1939, y Argelia asistió con estupor al rápido aplastamiento de Francia. Vio luego desembarcar a los americanos en su territorio, en 1942, y participó en los combates de todos los frentes de Europa. El mismo día del armisticio, el 8 de mayo de 1945, mientras el mundo libre se entregaba a manifestaciones de júbilo, estallaron revueltas sangrientas en el este del país, que fueron reprimidas ferozmente; se contaron los muertos por miles.

Ya en el ocaso de su vida, en su última carta pastoral, monseñor Leynaud escribía: «Los sucesos que, desde hace años, se han sucedido en Argelia, nos invitan a hacer examen de conciencia». Dirigiéndose luego a los sacerdotes, pronunció estas patéticas palabras:

> ¿No os sentís, a veces, solos en la parroquia, porque los cristianos no son, casi siempre, más que un pequeño grupo en medio de miles y miles de nuestros hermanos musulmanes e israelitas, con los que, hasta ahora, no habéis tenido ningún contacto? Debemos amarlos a todos... Vuestra enseñanza ante los fieles no cesará de recordar las exi-

[19] El Secretariado Social, animado por M. Eloi Laget y el padre Sanson, publicó muy buenos estudios: *La lutte des Algériens contre la faim*, 1954; *La cohabitation en Algérie*, 1955; *L'Algérie et sa jeunesse*, 1957; *Le sous-développement en Algérie*, 1959.

gencias de una verdadera justicia social, fundada en los derechos y deberes del trabajo, en el respeto a la dignidad humana [20].

Estas consideraciones de monseñor Leynaud aparentaban ser muy meditadas y generosas, pero él seguía ignorando el estado de violencia que representaba el estatuto colonial. Legitimaba incluso, indirectamente, el estatuto. No es extraño que también en su testamento espiritual hablase de «la Francia, llamada a África para extender allí la civilización cristiana, en beneficio de todos los habitantes» [21].

Lo cierto es que «la liquidación del sistema colonial» se convirtió en el primer objetivo de la élite de los argelinos que, en secreto, preparaban la revolución. Mientras la gran mayoría de los europeos vivía en la inconsciencia del drama que se preparaba, una minoría de cristianos militaba a favor de la cohabitación fraterna entre musulmanes, cristianos y judíos. Sólo un pequeño número de ellos, que se juntaron a reflexionar con los musulmanes, preconizaba un cambio radical en las estructuras de Argelia. Para éstos, entre otras cosas, era imperioso llegar a desolidarizar de forma absoluta lo que es de la Iglesia y lo que es de Francia» [22].

Monseñor Leynaud murió en 1953. Monseñor León-Etienne Duval (1954-1988), transferido de Constantina, donde era obispo desde hacía siete años, se instaló en Argel, el 25 de marzo de 1954.

La tormenta

La revolución estalló el 1 de noviembre de 1954. Argelia entró poco a poco en un ciclo infernal de violencia y de miedo. El ejército aumentó sus efectivos para las llamadas operaciones de «pacificación». Atentados terroristas y antiterroristas se sucedían. En el campo se procedió a reagrupaciones obligadas de la población. En la guerra clandestina que se instauró, la búsqueda de información, juzgada esencial por los *agentes del orden*, llevó pronto a los arrestos y detenciones arbitrarias, como también a la utilización de la tortura.

[20] *Semaine Religieuse d'Alger*, 12 de febrero de 1953, pp. 75 y 77.
[21] *Ibidem*, 6 de agosto de 1953, n.° 31 bis.
[22] En *Le Chef*, revista scout, nov.-dic., 1955, p. 45.

La comunidad cristiana, fuertemente ligada a la presencia francesa, se sintió amenazada en su propia existencia. En medio del desconcierto, muchos volvían los ojos hacia la Iglesia. Un pequeño número de cristianos, sobre todo los provenientes de movimientos de acción católica, requerían de ella respuestas evangélicas a sus problemas del momento, pero otros, mucho más numerosos, no deseaban sino que se justificaran sus propias opciones políticas.

Durante este tiempo, monseñor Duval, por el hecho de su función y de su personalidad, muy pronto se convirtió en «el símbolo de la Iglesia de Argelia en su conjunto» [23].

Afectado por los sufrimientos que venían soportando todos los estamentos de la población en el país, no cesaba de recordar a sus diocesanos que debían observar un comportamiento en el que estuviera a resguardo «el honor de Dios». A lo largo de estos años sombríos, con constancia, «a tiempo y a destiempo», proclamaba el mismo mensaje:

> Comenzad por amar... Dios no establece diferencia entre los hombres. El Espíritu Santo se promete a todos sin excepción. Hay que creer en la reconciliación. El amor fraterno exige el respeto por todos. La fe musulmana no debe ser despreciada. La conciencia individual no debe ser forzada. La igualdad de los hombres ante Dios y las exigencias del amor fraterno no son compatibles con las injusticias económicas y sociales. Hay que dar prioridad a los más pobres entre los habitantes del país, sea cual fuere su situación religiosa...

Estos principios de amor, según monseñor Duval, exigían el rechazo a la violencia, de la que eran víctimas los inocentes sin defensa. Por eso condenaba el terrorismo y el contraterrorismo [24]. Tomó posesión contra la tortura, públicamente, sólo dos meses y medio después de la insurrección [25].

Según el cardenal Duval, si «la Iglesia no debe estar atenazada por causa alguna temporal», no por eso ha de quedarse silenciosa, «siempre que la moral está comprometida». Ahora bien, la Iglesia era solicitada a favor de la instauración de una cohabitación justa y fraterna entre

[23] A. Nozière, *L'Algérie, les chrétiens pendant la guerre*, Cana, p. 47.
[24] D. González, y A. Nozière, *Au nom de la vérité*, Cana, pp. 43, 52, 60, 129.
[25] *Ibidem*, 17 de enero de 1955, pp. 25-26, 70, 90, 108.

los individuos y las comunidades. Para llegar a esta cohabitación, habría que eliminar la violencia y sustituirla por el diálogo, y «asegurar la libre expresión de las aspiraciones legítimas..., dar progresivamente satisfacción a la voluntad de autodeterminación de las poblaciones, dentro del respeto a los derechos de las personas y de las comunidades» [26].

Durante todos estos años de guerra, monseñor Duval estuvo siempre presente en la escena argelina, no sólo por sus comunicados en las iglesias, sino también a través de la prensa y de la radio. Sus tomas de postura eran de todos conocidas, especialmente en los momentos más graves: revueltas, *putchs*, falsas reconciliaciones orquestadas por los servicios psicológicos del ejército, graves atentados... Para la mayoría de los musulmanes, monseñor Duval era entonces considerado como una de las raras personalidades de primer plano que defendían su sed de dignidad.

El arzobispo de Argel no fue, por fortuna, el único en testimoniar el Evangelio en aquellos años de guerra [27]. En el Sahara, por ejemplo, monseñor Georges Mercier, obispo padre blanco de Laghuat, multiplicó críticas y llamadas de guardia a propósito de las consecuencias nefastas que estaba provocando entre los autóctonos la instalación de enormes complejos petrolíferos. Esta desenfrenada explotación observada se hacía esencialmente en provecho de los europeos, mientras la población local se hundía en el pauperismo, la dislocación familiar y el éxodo. En diciembre de 1954 declaraba en una homilía:

> No serán los sucesos recientes en Argelia una secreta llamada de atención, de que la trágica y persistente desigualdad en las condiciones de vida en tierras de África, han terminado por encender en el corazón del pobre la sed de una compensación violenta.

Respondiendo él mismo a este inmenso desafío, monseñor Mercier proponía como prioridad urgente la formación de la juventud y su

[26] *Ibidem*, 7 de octubre de 1956, p. 56.

[27] La obra que trata este tema con mayor extensión es la de André Noziere, *L'Algérie, les chrétiens pendant la guerre*. Entre las personas de esta época que más se citan, a causa de sus compromisos, están: los padres Coignet y Delanglade, el profesor Mandouze, el abbé Cortés, el padre Scotto y sus colegas de la Misión de Francia: Kerlan, Barthez, Mamet, Augros; todavía otros: Pierre Chaulet, André Gallice, Evelyne Lavalette, los esposos Gautron...

integración social. Con esta intención, impulsó a los sacerdotes y las religiosas de su diócesis a extender y ampliar las escuelas domésticas, los talleres y centros de formación profesional. Multiplicó también los contactos con industriales, altos funcionarios, ministros y el mismo general De Gaulle, para que esta acción educativa se extendiera más y más. Estaba interesado en que la juventud sahariana ocupara su puesto en el Sahara moderno.

Evocar otros compromisos, muchas veces oscuros, y las tomas de postura de muchos obispos, sacerdotes y religiosos, en Europa y en Argelia, es algo imposible en el estrecho marco de este estudio [28]. Recordemos, sin embargo, que algunos cristianos fueron a la cárcel a causa de su solidaridad. Otros fueron entregados a la muerte. Un número reducido juzgó, por fidelidad a su conciencia, que su deber era unirse a las filas de los nacionalistas [29].

La verdad obliga a decir, no obstante, que la mayoría de los europeos, inseguros acerca de su futuro, fueron arrastrados por las corrientes activistas de la «Argelia francesa». De ahí los libelos, escritos anónimos, amenazas, bombas —algunas en las iglesias y delante de la residencia del arzobispo—, huelga de las misas del domingo; y muchos desconciertos en las conciencias.

En marzo de 1962, los activistas europeos, en un sobresalto desesperado, acumularon asesinatos y ruinas. La tensión llegó al paroxismo. Comenzó el éxodo, que arrastró fuera de Argelia a la mayoría de los cristianos y judíos.

El 1 de julio de 1962 tuvo lugar un referéndum de autodeterminación. Éste consagró la elección de la independencia de Argelia, que fue proclamada el 3 de julio.

Más adelante presentamos el balance de esta historia, para situarla en un contexto más amplio de la nueva etapa histórica de la Iglesia en Argelia, con la independencia.

[28] *Abbé Berenguer, Un curé d'Algérie en Amerique Latine, 1959-1969,* S.N.E.D., Argel.
[29] *D. González y A. Nozière, o. c.,* p. 183.

Capítulo VII

LA NUEVA IMAGEN DE LA IGLESIA EN EL MARRUECOS PRECOLONIAL

Ramón Lourido Díaz

Restauración de la misión católica franciscana

Las autoridades españolas, que con la puesta en práctica del decreto de exclaustración contra las órdenes religiosas, habían eliminado a éstas de la vida de España, juzgaron más tarde que la presencia de los franciscanos en los países musulmanes, donde éstos gozaban de una estima tradicional, podía facilitarles mucho sus relaciones con ellos. Con esta exclusiva finalidad, pues, de poder contar con personal franciscano en Marruecos y en los Lugares Santos de Palestina, el gobierno de Madrid autorizó, en 1852, la apertura de una humilde casa de formación franciscana en Priego (Cuenca). Esta casa fue, efectivamente, abierta en 1856, y años más tarde fue trasladada a otro centro más amplio, al antiguo convento franciscano de Santiago de Compostela.

Marruecos, a mediados del siglo XIX, estaba de nuevo sumido en la decadencia. Un corto grupo de franciscanos españoles regresó a Tánger con intención de restaurar la antigua misión católica en el país. Era a finales de 1859, unos meses antes de que estallara la guerra hispanomarroquí, la conocida como Guerra de África en 1860, la cual, entre otros aspectos negativos, tendría como triste resultado el abrir el apetito de los estados europeos sobre el ambicionado bocado del viejo imperio de los alawíes.

Con la guerra, también los recién llegados franciscanos, encabezados por el padre José Sabaté, tuvieron que abandonar Tánger. Tras la humillante paz impuesta a Marruecos, el gobierno del sultán no parace que recibiera mal que en uno de los artículos del tratado de 1860 con España se estipulara que los franciscanos españoles podrían regre-

sar a sus antiguas casas-misión para reemprender su actividad religiosa y cultural entre los cristianos establecidos en el país. Y así, poco a poco, los religiosos salidos del Colegio de Misiones para Tierra Santa y Marruecos en Priego y luego en Santiago de Compostela fueron reabriendo las iglesias, casas y escuelitas de antaño, pero no se les permitió retornar a las ciudades del interior.

El padre José Lerchundi, creador de una nueva imagen de la Iglesia

Entre los primeros en participar en la restauración de la misión destaca la egregia figura del que iba a ofrecer una imagen nueva de la Iglesia entre los marroquíes musulmanes, el padre José Lerchundi. Él solo llena y da sentido a la presencia de la Iglesia en el Marruecos precolonial del siglo XIX. Si se hubieran tenido en cuenta sus formas de pensar y de obrar, Marruecos hubiera entrado en una era de progreso reformista muy diferente al que fue forzado, hipócrita, estéril e injusto debido a las ambiciosas potencias europeas. La condición *sine qua non* de todo progreso es el respeto a la libertad y a la independencia, lo que precisamente no fue tenido en cuenta por aquéllas en Marruecos.

Vida corta y actividad densa

El padre Lerchundi, nacido en el País Vasco, ingresó en la orden franciscana en 1856, en el Colegio de Priego. Fue luego destinado a Marruecos y llegó a Tánger en 1862, donde también acabaría sus días, en 1896, a los 60 años. Durante los años 1877-1879 estuvo ausente del país, de donde le expulsaron las autoridades consulares españolas, al no ser aceptada por el gobierno de Madrid la elección que la Santa Sede, sin consultarlo previamente, hizo de él para presidir la Iglesia en Marruecos en calidad de pro-prefecto apostólico. Con el fin de cuidar en España su siempre delicada salud, pasó también algunas temporadas fuera de Marruecos.

La obra realizada por Lerchundi abarcó amplios y variados aspectos de actuación. Mostró gran capacidad en cada una de sus actividades. Hombre de pastoral, gran lingüista, buen sociólogo y mejor programador en el campo de la enseñanza y de la sanidad, buen

diplomático..., de todo esto han tratado sus biógrafos [1], pero todavía no se ha estudiado a fondo el móvil que dio vida en él a tanta actividad.

Se puede afirmar que fue un hombre de mentalidad social y eclesiástica muy por delante de su propia época, por lo que su figura se ha prestado a la admiración de muchos y a las críticas negativas e interesadas de otros. Penetró profundamente en la lengua y vida del pueblo marroquí, en su alma, al convivir con todas sus clases sociales, y así pudo respetar y amar a este pueblo en cualquiera de sus manifestaciones sociales, culturales, religiosas, sin que su propia fe menguara o se relativizara, sino que, más bien, se personalizó más y se enriqueció.

Dentro de esta visión personal de amor y respeto hay que encajar también el exacto conocimiento que Lerchundi tenía acerca de la postración socio-cultural en que yacía el Marruecos de la época y de los interesados proyectos políticos de los gobiernos de Europa sobre él. Esto fue precisamente lo que le impulsó a tratar de integrarse en el proyecto reformista que estaba siendo impuesto al país desde el exterior. Su ideal, no obstante, era muy distinto al de los políticos europeos. Éstos camuflaban sus intenciones de penetración en el país bajo el ropaje del progresismo altruista, mientras Lerchundi seguía las huellas de Francisco de Asís, que lo hacía todo por el hermano sin atentar contra su libertad.

Imbuido de este espírutu, el pro-prefecto de la misión se esforzó por infundir esta misma actitud entre sus colaboradores, franciscanos como él, que habían aumentado en número en corto espacio de tiempo. Hizo también posible la presencia, por primera vez en Marruecos, de religiosas con carisma igualmente franciscano. Y, apoyándose en unos y otros, con la ayuda material recabada entre las asociaciones eclesiales y laicas en España, la misión lanzó una importante actividad en los campos de la enseñanza y de la sanidad.

Estas actividades fueron las que, en realidad, hicieron al padre Lerchundi sospechoso ante ciertos círculos políticos y diplomáticos europeos, que creían ver en él una especie de quinta columna de la política española en Marruecos. El pueblo marroquí y el sultán Hasan I no acusaron tales recelos, como lo demuestra el hecho de que, por

[1] López, J., ofm. *El Padre Lerchundi. Biografía documentada*, Madrid, 1927.

consejo del padre Lerchundi, el mismo soberano destacara una embajada —cosa insólita para un país musulmán de la época— ante el papa León XIII, en su Jubileo Sacerdotal (1888); aprovechando la ocasión, el embajador del sultán propuso al papa que interviniera ante las potencias cristianas y dejaran de atosigar al país con sus exigencias [2].

Se distinguen bien dos etapas en la vida del padre Lerchundi en Marruecos. La primera (1862-1877) estuvo marcada por sus esfuerzos de compenetración con el pueblo marroquí. En contacto directo con él, no sólo aprendió su lengua coloquial y confeccionó textos gramaticales de la misma —inexistentes hasta entonces—, para que el extranjero pudiera conocer el árabe dialectal marroquí, sino que penetró en los entresijos de la vida social y cultural en Marruecos. Dio también comienzo a unas relaciones epistolares que no abandonaría en toda su vida para poner en contacto a los intelectuales marroquíes con los arabistas, especialmente de la Universidad de Granada, y, a través de éstos, con algunos europeos, como lo fue el célebre holandés R. Dozy.

La segunda etapa (1880-1896) abarca toda su gestión al frente de la Iglesia en Marruecos, en calidad de pro-prefecto apostólico. Sin abandonar nunca su especialidad lingüística, desde entonces se vería plenamente ocupado por la dirección de la vida eclesial en sus diversas facetas, la pastoral, la docente, la administrativa, etc. Todo, excepto lo estrictamente religioso católico, estaría enfocado hacia el progreso del país, aunque, dada la situación específica del mismo, la más beneficiada fuera la comunidad cristiana extranjera.

Durante esta época se abrieron casas e iglesias en casi todas la ciudades del litoral, desde Tánger hasta Mogador (Sawira). Llegó incluso a proyectarse un gran complejo religioso docente (iglesia, colegio y convento) en Tánger, siendo autor del proyecto el célebre arquitecto catalán Antonio Gaudí, proyecto que, dado el excesivo coste de su realización, no se llevaría a efecto, si bien serviría de base para otros conocidos monumentos arquitectónicos, como la iglesia del Parque Güell y el templo de la Sagrada Familia, en Barcelona, como lo han puesto

[2] Hakim, Muh. Ibn Azzuz, «Una embajada marroquí en el Vaticano», en *Cuadernos de Estudios Africanos*, Madrid, 1949; Aguilera, J., «Varios documentos referentes a la embajada marroquí al papa León XIII», en *Tamuda*, Tetuán, 1, 1953, 265-271; al-Mansur, A. W., *Con S. M. el rey Hasan II en la ciudad del Vaticano*, en árabe, Rabat, 1980, pp. 101-125.

de relieve las investigaciones de varios profesores nacionales y extranjeros [3].

Las bases de reformismo en Lerchundi se localizaron en la enseñanza y en la sanidad. En cuanto a lo primero, aumentó y modernizó las escuelas ubicadas en las misiones de las ciudades costeras. La ciudad de Tánger fue la más favorecida: además de las escuelas de primera enseñanza, abrió dos colegios de segunda enseñanza, para chicos y chicas, dirigidos por los hermanos y las hermanas franciscanos, ayudados de personal laico. Erigió centros de enseñanza profesional (carpintería, encuadernación...). Instaló una imprenta hispano-árabe, de las primerísimas que llegaron al país. Creó una escuela de estudio de árabe en Tetuán, etc. Los proyectos eran muy amplios en todos los aspectos, pero no siempre pudieron contar con una financiación adecuada.

En el aspecto de la sanidad se apoyó en el Estado español, del cual, tras ímprobas dificultades, obtuvo créditos con que levantar en Tánger, en 1886, el primer hospital con técnica moderna europea. Adherido a éste, el doctor Ovilo y Canales dirigía una escuela de medicina, también ideada por Lerchundi, y a la que acudían a estudiar algunos jóvenes marroquíes enviados por el sultán, además de algunos religiosos franciscanos y otros europeos. Las religiosas franciscanas estaban al servicio del hospital.

Lerchundi intervino de forma principal en otras realizaciones de carácter menos eclesial, pero que estaban orientadas hacia el progreso civilizador del país, con el fin de abrirlo a la cultura y a las relaciones económicas con el exterior: apertura de cámaras de comercio, atracción hacia los puertos marroquíes de compañías extranjeras de navegación, instalación de la electricidad en Tánger, así como relojes públicos, el heliógrafo, etc.

Por si esta diversidad no fuera suficiente, el padre Lerchundi intervino en diferentes embajadas entre Marruecos y algún país extranjero, como intérprete cualificado. Pero sobre todo fue el alma de la embajada marroquí ante la Santa Sede, ya mencionada.

[3] Torii, T., *El mundo enigmático de Gaudí*, Madrid, 1983; Bassegoda, Nonell, J., *El gran Gaudí*, Editorial Ausa, Sabadell, 1989, pp. 333-337.

Motivaciones de acción

No es fácil entrar en la comprensión exacta de los móviles que impulsaron a Lerchundi en una acción de tal envergadura. La primera y fundamental causa de su actuación residía, indudablemente, en sus propias convicciones religiosas. Su propio carácter y personalidad, en lo humano, junto a la formación cultural adquirida, también, tuvieron su parte.

El itinerario espiritual íntimo del padre Lerchundi durante sus años en Marruecos nos es desconocido. Muy poco se ha hallado respecto a su experiencia personal religiosa y a la forma como veía y enjuiciaba a los que con él convivían, cristianos y musulmanes. En la España del siglo XIX son raros los escritos autobiográficos, así como la literatura confidencial y de espiritualidad íntima. Con todo, muchos aspectos de su personalidad y espiritualidad deberían estar reflejados en la amplia correspondencia sostenida con gente de todo el espectro social. Se conserva la correspondencia recibida, no la enviada por él, salvo las copias de cartas de carácter oficial. En otros escritos públicos, enviados a los religiosos y a las comunidades católicas, nada hay que salga del carisma tradicional cristiano-franciscano, tal como éste era percibido y se vivía entre los seguidores de Francisco de Asís en la época, estuvieran o no entre musulmanes.

De ello no se puede concluir, sin embargo, que el padre Lerchundi se haya mostrado indiferente ante la sociedad musulmana-marroquí. Su constante e intensa formación lingüística y la mayor parte de sus realizaciones demuestran que el pueblo musulmán era su principal objetivo, siempre en unión con la atención pastoral a la comunidad cristiano-europea. Pero su vivencia en este aspecto no era, tal vez, fruto de algo elaborado de forma completamente personal, de algo madurado a lo largo de una continua reflexión, enfocada en este sentido. Posiblemente era el resultado de una tradición vigente entre sus hermanos franciscanos, basada radicalmente en el espíritu del Fundador, quien ordenaba a los frailes deseosos de ir entre musulmanes: primero, no promover disputas y controversias, sino someterse a toda humana criatura por Dios; confesando ser cristiano; segundo, si les pareciera ser del agrado de Dios, anunciar la palabra de Dios, para que crean que Dios es omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo (I Regla, cap. XVI).

Dificultad para tomar opciones precisas

La situación conyuntural en que se encontraba Marruecos en la segunda mitad del siglo XIX, apremiado en su misma existencia como Estado independiente de los gobiernos de Europa, que se escudaban en declaraciones altruistas a favor del progreso y bienestar del país, para mejor disimular las presiones políticas sobre el mismo, no podían por menos de interpelar también la conciencia del padre Lerchundi, como persona y como primer responsable de la Iglesia en Marruecos.

Ante tal situación, no le quedaban más que tres caminos: a) alinearse con las pretensiones impositivas europeas, de carácter aparentemente civilizador; b) adoptar la postura de la Iglesia en semejantes circunstancias, si es que él podía descubrir alguna de tipo general o particular; c) tomar iniciativas propias, fundamentadas en su personal manera de ser, en su forma de concebir y vivir sus propias convicciones religiosas, enriquecidas con el peculiar carisma franciscano.

Cada una de estas opciones revestía una indudable complejidad a la hora de tomar decisiones. Las pretensiones de las naciones europeas sobre el país no se manifestaban de forma conjunta y armónica; cada una de ellas —Francia, Gran Bretaña, España, Alemania, Italia...— buscaba actuar en solitario o con predominio sobre las demás. En caso de que Lerchundi se decidiera por la tesis europea respecto a Marruecos, parece lógico que se pusiera del lado de su patria, España, de donde procedía el personal eclesiástico franciscano; el gobierno de Madrid, ejercía incluso una especie de patronazgo sobre la misión, pues ésta recibía de aquél subvenciones económicas —bien módicas, por cierto— a cambio del servicio religioso y docente prestado a la colonia de españoles en el país.

Si se decidía por orientar su actuación en base a la doctrina de la Iglesia en su misión universal de extender entre los pueblos el mensaje cristiano, el camino tampoco se le presentaba totalmente claro y sencillo. Indudablemente, la Iglesia trató siempre de divulgar el mensaje de Cristo, basado en el amor y la libertad entre hombres y pueblos, opuesto a cualquier tipo de violencia y opresión. Pero, como humanos, los hombres de Iglesia no siempre ajustaron del todo bien esta admirable doctrina en su forma de evangelizar, dejándose a veces llevar por actitudes en las que se daba entrada a los intereses materiales de la propia patria.

¿Se decidió Lerchundi por alguna de estas tres vías en concreto? ¿O más bien estuvo haciendo equilibrios, según las conveniencias del momento, sea por parte de la Iglesia, sea de su patria, sea de la misma misión...? A falta de un escrito del mismo padre Lerchundi sobre sus ideas acerca del panorama socio-político-religioso de Marruecos y de la forma en que él se creía llamado a actuar, no dejan de detectarse documentos en que se revelan sus pensamientos al respecto, aunque no en la forma precisa deseable.

Acción civilizadora y libertad en el beneficiario

No cabe la menor duda acerca de la opción por parte de Lerchundi para que algunos elementos de la civilización europea fueran introducidos en el imperio marroquí, siempre que su soberanía no sufriera por ello menoscabo.

Lerchundi no podía por menos de constatar las riquezas naturales del país y el poco aprovechamiento que el pueblo retiraba de ellas a causa del atraso en que se encontraba: «Por sus medios y riquezas debería ser un pueblo floreciente y próspero», pues dispone de

> valiosísimos elementos de riqueza agrícola, pecuaria e industrial, que sólo aguardan el toque de la varilla mágica de la civilización para revelarse en producción fecunda..., en un comercio activo y provechoso..., en nuevas fuerzas que aumenten su riqueza por manera progresiva [4].

Esto era precisamente lo que pregonaban también las voces de los africanistas europeos. En ese empeño civilizador —bien que «con designios utilitarios»— estaban interesadas varias naciones, para que «África, transformada por la civilización, engrane su vida con la de los pueblos cultos, por la dinámica de las ideas». Y ante una realidad tal, Lerchundi sostenía que España, a causa de su vecindad, era la llamada a ayudar

[4] Menéndez Pidal, J., *Misiones Católicas de Marruecos. Album hispano-marroquí,* Barcelona, 1897, p. 12. Este interesante libro es obra del padre Lerchundi, presentado y tal vez retocado en su estilo por J. Menéndez Pidal.

en el despegue civilizador de Marruecos, advirtiendo, eso sí, con toda claridad y rotundamente, que,

> al unir ambos pueblos en comunidad de intereses, por su vecindad, por su historia, y quién sabe por sus destinos en el porvenir, España no debiera nunca olvidar que el bienestar y la riqueza de una nación se afirman y prosperan cuando se aumenta la riqueza y el bienestar de los pueblos vecinos [5].

Personalmente, se consideraba un simple misionero al que movían determinados y precisos objetivos humano-religiosos, en cuya consecución «el mejor modo era el de ponerse al alcance de la población marroquí por medio del estudio de su civilización y de su lengua» [6].

Conforme avanzaba en experiencia y conocimientos del país y de sus gentes, aun cuando seguía manifestando la conveniencia del influjo cultural y económico de España, sostendría con mayor claridad y firmeza su postura personal de que, fuere cual fuere esta influencia, española o europea, la independencia y la identidad de Marruecos eran algo inviolable.

Son varios los hechos que lo prueban. En 1877, cuando es nombrado por el papa pro-prefecto de la misión católica en Marruecos y el gobierno de Madrid se opone a que tome posesión de su cargo por no haber sido consultado antes de la elección, Lerchundi prefiere ser expulsado por el cónsul de España antes que someterse a tal intromisión en los asuntos de la Iglesia. Años más tarde, las autoridades consulares reclamarían la colocación del escudo de España en el frontispicio de los colegios levantados en Tánger por la Iglesia, a lo que también Lerchundi se opuso resueltamente. En una entrevista que le hizo un periódico, en 1893, el franciscano denunció a los que atentaban contra la soberanía del país, al declarar que: «Ninguno de nosotros (extranjeros) haga reclamaciones injustas al gobierno del Sultán ni a sus autoridades» [7]. En este mismo año estalló un conflicto bélico hispano-marroquí en las fronteras de Melilla, y Lerchundi fue solicitado por los

[5] *Ibidem*, p. 15.

[6] Carta del padre Lerchundi, 1875, en el Archivo de la Misión Católica de Tánger, AMT, Leg. XVI.

[7] *El Eco Mauritano*, de Tánger, 10 de mayo de 1893.

gobiernos de ambos lados para intervenir, cuando la opinión pública española, a través de la prensa, reclamaba la «diplomacia de los cañones»; el franciscano estaba muy lejos de tal actitud, y cuando así se lo expuso a su superior jerárquico, éste le aconsejó «la conveniencia de reservar su opinión..., pues sería lo bastante para desprestigiarle» [8]. Al final de su vida, un último incidente se manifestaría sumamente revelador: Lerchundi fue acusado ante el ministro de Estado español de omitir la oración por el rey de España el día de Viernes Santo, como la Santa Sede lo había autorizado para España y sus colonias; cuando le fueron pedidas oficialmente explicaciones, aquél contestó sencillamente que la autorización papal era «una concesión territorial... y Marruecos no pertenece al territorio español» [9].

La obra de Lerchundi vista por los políticos

La acción del padre Lerchundi nunca fue bien comprendida por los diplomáticos, ni españoles ni extranjeros.

El cónsul francés en Tánger, Mr. d'Aubigni tenía a Lerchundi por «un patriota inquieto, de los que creen que la frontera de España se termina en el Atlas» [10]. Otro cónsul galo escribía a París a la muerte del franciscano que «no había tendido a otra cosa que a ser útil a su país..., sirviéndose de su carácter religioso para defender los intereses españoles, sin hacer de ello misterio» [11].

Los diplomáticos españoles, por su parte, eran de la opinión de que la misión católica debía colaborar con España, para sus fines políticos en Marruecos, llegando alguno a escribir, a este respecto, que la misión «tenía un fin político de primer orden» [12]. Por lo general, Ler-

[8] Carta del padre Serafín Linares al padre Lerchundi, Madrid, 5 de noviembre de 1893, AMT, Leg. XXII. En Lourido Díaz, R., «El padre Lerchundi y el reformismo en el Marruecos del siglo XIX», *Liceo Franciscano*, Santiago de Compostela, 1985, p. 85.

[9] López, J., *El padre Lerchundi*, p. 468; Lourido Díaz, R., *Lerchundi y el reformismo*, p. 78 y ss.

[10] Miege, J. L., *Le Maroc et l'Europe (1830-1894)*, IV, París, PUF, 1963, p. 315, notas 4-6.

[11] *Ibidem*.

[12] Informe del Sr. Prendergast, Asuntos Exteriores de Madrid, 1882, Arch. de A. E. de Madrid, OP, leg. 335.

chundi no era considerado un mal patriota, bien que, en 1889, tras la embajada de Hasan I al papa León XIII, el jefe de la Legación de España en Marruecos escribió a Madrid acusando a Lerchundi de que «se sentía más romano (hijo de la Iglesia) que español», y que esto la reina María Cristina, «con su penetración de mujer, lo había adivinado» [13].

Conflictos de orden eclesial

Como se ha repetido más de una vez, a finales del XIX, el África del Norte estaba despertando toda clase de apetitos en las cancillerías europeas, apetitos difíciles de encasillar y enjuiciar. Argelia estaba en manos de Francia desde 1830, y, años más tarde, en 1881, le tocaría el turno a Túnez. En otros capítulos de este mismo libro se expone la actitud de la Iglesia, como tal, o de sus representantes oficiales, ante los hechos y situaciones creadas.

Los franciscanos, ya desde los tiempos de su fundador, estuvieron presentes en Marruecos. En 1630, la recién creada Congregación de Propaganda Fide confió la misión católica en el país a los franciscanos españoles. Por lo general, los frailes de San Francisco fueron siempre bien acogidos por las autoridades y pueblo marroquíes. El fraile de la cuerda, el *frailía* —como era conocido por el pueblo musulmán y así aparece en la documentación árabe de la época—, que había vivido entre los cautivos cristianos, para, una vez suprimida la esclavitud, continuar al lado de las pequeñas comunidades católicas como guía espiritual y maestro de cultura, este *frailía*, repito, se había hecho popular en la mayor parte de las ciudades de Marruecos.

En la segunda mitad del siglo XIX, sin que podamos ofrecer una visión exacta de sus intenciones, varias congregaciones religiosas, sobre todo francesas, hicieron repetidas tentativas para instalarse en Marruecos, con intención, según decían, de prestar servicios en centros sanitarios. La solicitud de instalación la hicieron al pro-prefecto apostólico por los representantes diplomáticos franceses. También el cardenal Lavigèrie solicitó de Propaganda Fide que su jurisdicción eclesiástica,

[13] Fernández Rogriguez, M., *España y Marruecos en los primeros años de la Restauración (1875-1894)*, Madrid, 1985, p. 231.

como arzobispo de Argel y Primado de África, ya efectiva en toda Argelia y Túnez, se extendiera igualmente a la comunidad católica residente en territorio marroquí [14]. Los anteriores superiores franciscanos, pero sobre todo el padre Lerchundi, manifestarían también reiteradamente ante las jerarquías vaticanas y ante los representantes franceses en el país que ellos contaban con efectivos suficientes para seguir desempeñando la labor que desde antiguo la Iglesia les había encomendado [15].

Acción socio-cultural basada en principios religiosos

Por lo expuesto, se ve claro que la Iglesia en Marruecos, sobre todo durante la etapa del padre Lerchundi, estaba dedicada, junto al servicio propiamente pastoral, entre los católicos —cuyo número aumentaba día a día—, a una labor de tipo marcadamente social y cultural. Apenas sí se detecta algún que otro atisbo de intentos de proselitismo entre los musulmanes. Esto no quiere decir que tal acción no estuviera enraizada en un espíritu genuinamente religioso y apostólico. El padre Lerchundi, religioso pobre y humilde, siempre obediente a los dictámenes de la Iglesia, creía que la acción humanitaria realizada en Marruecos por los frailes franciscanos era obra verdaderamente evangélica [16].

Por considerarlas reflejo claro de este talante cristiano, enmarcado en el carisma de Francisco de Asís, reproducimos estas declaraciones hechas a la prensa por el padre Lerchundi, en 1893, acerca de cómo él deseaba que se desarrollara la convivencia entre musulmanes y cristianos, y también judíos, los tres elementos principales de la población en ese momento:

> Que todos los europeos, así autoridades como súbditos, vivamos perfectamente unidos con vínculos de una amistad verdadera.

[14] Carta del padre Lerchundi, Tánger, 20 de junio, 1892, AMT, leg. XVI; Caille, J., «Sur les rapports du Maroc avec la Saint Siège», en *Hespéris-Tamuda*, Rabat, X, 1969, p. 91.

[15] Cf. Lourido Díaz, R., *Lerchundi y el reformismo*, pp. 37-54.

[16] *El Eco Mauritano*, 10 de mayo de 1893.

> Que hagamos las obras de caridad que podamos todos, sin atender si es moro o judío, amigo o enemigo.
>
> Que enseñemos siempre de palabra y por escrito doctrinas sanas y morales, pero absteniéndonos, por las circunstancias especiales de este país, de herir a alguno en sus creencias religiosas, pues la experiencia enseña que esto produce resultados fatales [17].

Esta rectitud y liberalidad que Lerchundi reclamaba a la comunidad cristiana extranjera en su convivencia con la población musulmana y judía, la pedía también para los ciudadanos musulmanes marroquíes, a los que la ley cívico-religiosa impedía optar libremente por otra religión que no fuera la islámica. En 1880, cuando en Madrid se había convocado un Congreso de Naciones para tratar la cuestión de Marruecos, contando con la presencia de un delegado personal del sultán marroquí, el padre Lerchundi acudió a la Santa Sede para que se recabara de aquel congreso la declaración del principio de libertad de conciencia en Marruecos, extensivo a cristianos, musulmanes y judíos. El tema fue, realmente, abordado en el Congreso, pero no de la forma deseada por el padre Lerchundi y presentada por el secretario de Estado de la Santa Sede [18].

[17] López, J., *El padre Lerchundi,* pp. 439 y ss.

[18] Filesi, T., «L'attenzione della S. Congregazione per l'Africa settentrionale», en *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum,* Roma, 1972, vol. III/1, p. 199; Miege, J. L., *Le Maroc et l'Europe,* III, p. 277 y ss.

Capítulo VIII

LA IGLESIA EN TÚNEZ DURANTE EL PROTECTORADO

Fulvio Grazzini

La Iglesia en Túnez antes del Protectorado

En el siglo XIX, la Iglesia en Túnez era una Iglesia modesta, que se reconocía extranjera y estaba siempre muy atenta para no herir los sentimientos de los tunecinos. Aun cuando, tras la abolición de la esclavitud, el 27 de diciembre de 1823, el número de europeos, y por consiguiente de los cristianos, aumentó en el país, éstos seguían siendo poco numerosos: eran, en su gran mayoría, sicilianos y malteses, pescadores, artesanos y pequeños comerciantes de las ciudades del litoral. Se construyeron algunas iglesias, servidas por capuchinos italianos.

Surgieron instituciones educativas y caritativas, creadas por los hermanos de las escuelas cristianas (Túnez, 1855; La Goulette, 1872), los padres blancos (Cartago, 1875) y, ya antes que ellos, por las hermanas de San José de la Aparición (Túnez, 1840; Susa, 1842; Sfax, 1852; La Goulette, 1855, y Yerba, 1879). En toda esta obra realizada debe hacerse resaltar el papel asumido por una mujer, que era al mismo tiempo santa, Émilie de Vialar, fundadora de las hermanas de San José.

La Iglesia durante el Protectorado francés

Hubo un gran cambio: el 12 de mayo de 1881, el tratado del Bardo dio el espaldarazo al Protectorado francés en Túnez. El 28 de junio del mismo año, monseñor Lavigèrie fue nombrado administrador apostólico de Túnez. Éste reunía en su persona el celo del misionero católico y la entrega del patriota francés. Fue entonces cuando se institu-

cionalizó la Iglesia basándose en un estatuto oficial: el Concordato firmado por Francia con el Vaticano en 1893, garantizando el nombramiento de un arzobispo de nacionalidad francesa a cambio de una subvención del gobierno.

La Iglesia en Túnez se convirtió en aliada, si no en la prolongación del poder francés. Se asistió, pues, a un bloqueo entre el sentimiento religioso, de una parte, y el ideal patriótico —incluso nacionalista, a veces—, por otra parte.

Los católicos italianos eran los que soportaban las molestas consecuencias, hasta tal punto que dieciséis sacerdotes italianos se marcharon del país, como protesta contra el acaparamiento de la diócesis por parte de los franceses.

Inmediatamente después de su nombramiento, en 1878, el cardenal Lavigèrie se puso a recorrer el país, desde Bicerta hasta Yerba. Construyó la catedral de Túnez, con capacidad para 4.000 personas. La primera piedra se colocó el 18 de mayo de 1890. Se acordó de los enfermos, y creó para ellos hospitales y dispensarios; de los niños, y creó escuelas (Mahdia, Monastir, La Marsa, Santa Mónica). Un colegio francés fue erigido en la colina de Cartago (1880), abierto a todos «sin distinción alguna de raza, nacionalidad o religión» (*Figaro*, 18 de agosto de 1881).

El pensionado Nuestra Señora de Sión y el Colegio San Carlos abrieron también sus puertas. Para los huérfanos, el cardenal creó en La Marsa el Instituto Perret, con orientación agrícola; y para las *chicas perdidas* un centro bajo la dirección de las hermanas blancas, en La Marsa, carretera del Ŷebel (monte), en 1882. Asoció en esta obra a las carmelitas, venidas de Argel.

> Al establecerse el Protectorado francés, se desarrolló una nueva Iglesia de África, la cual, aunque seguía siendo europea en su composición y no tenía en cuenta la realidad, se creía que, por el hecho de haberse restablecido la diócesis de Cartago (10 de diciembre de 1884), estaba ya vinculada con la Iglesia antigua (P. Soumille, «Le passé de l'Eglise catholique en Tunisie», en Echo de la Prélature, 24 de octubre de 1971).

La implantación de la colonización llevaba consigo también el construir numerosas iglesias, pues los europeos querían disponer de «su campanario como en Francia».

Los sucesores del cardenal Lavigèrie (muerto en 1892) continuaron su obra. Los padres blancos crearon enteramente una explotación agrícola en Thibar (1895), en torno a la cual se construyó una escuela, un poblado y un centro profesional.

En 1926, los padres blancos inauguraron también IBLA (Institut del Belles Lettres Arabes), que se transformaría en un centro cultural famoso, dotado de una biblioteca especializada y la publicación, desde 1937, de una revista con el mismo título. IBLA es el símbolo de la voluntad de encuentro cultural con el pueblo tunecino musulmán.

Dos fueron las manifestaciones características de la Iglesia de esta época:

— El centenario del cardenal Lavigèrie (1925). Para perpetuar su memoria, se levantó su estatua en la *Puerta de Francia*, ¡el acceso directo a la Medina de Túnez!

— El Congreso Eucarístico de Cartago (1930). Para la Iglesia, éste fue «la ocasión concedida a la Santísima Eucaristía de poder recibir el respetuoso homenaje de numerosas naciones» (cardenal Lépicier, legado del papa). Para Francia, a pesar de ser laica y anticlerical, que se hizo, con todo, representar oficialmente, fue un acto de puro alcance político.

Para los nacionalistas tunecinos, en particular para el joven Burguiba, «es la alianza del colonialismo con la Iglesia, dirigida contra el Islam y destinada a destruir la personalidad tunecina». Menos mal que algunos, raros, miembros de la Iglesia de Túnez exteriorizaron su desacuerdo ante esta manifestación, juzgándola totalmente inoportuna (Carta de los padres blancos a monseñor Lemaître).

La Iglesia colonial «oficial» no pudo, sin embargo, hacer olvidar a la otra Iglesia, la del encuentro cotidiano y del «vivir en compañía»: Aziza, que trabajaba con Antoinette, Mohammed y Jean sentados hacía varios años en los bancos de la misma clase...; los grupos de jóvenes, nacionalidades y religión confundidas, que jugaban en las estrechas calles de Sainte Croix y Bab al-Jadra...; las familias Azria y Castiglione, que vivían en el mismo rellano del piso...; Mongi, el tunecino musulmán, que trabajaba en el mismo taller que Jean, el francés; Paolo, el italiano; Georges, el maltés..., los cuales se entendían perfectamente entre sí cuando se ponían de acuerdo para reclamar derechos...; el trabajo humilde de muchas religiosas en contacto con los «desfavorecidos» de toda clase.

Es, por tanto, difícil hacer un balance «blanco o negro» de la Iglesia de la época colonial. Queda claro, no obstante, que esta Iglesia, pese a sus apariencias de prosperidad (en 1953 había 80 parroquias, 156 anejos, 215 sacerdotes, 25.000 católicos), no poseía arraigos autóctonos, y funcionaba apoyada en estructuras importadas de Europa. Por eso la descolonización acabaría por desarticularla.

Capítulo IX

LA IGLESIA DE LIBIA EN EL SIGLO XX

Filiberto Sabbadin

La gran decisión

Algunos años antes de la llegada de monseñor Antonnelli, en 1911, las tropas italianas habían ya ocupado Trípoli y otras ciudades costeras de Libia, hasta entonces bajo dominio turco. En el interior, sin embargo, persistía la indomable resistencia del pueblo beduino.

Las relaciones entre los misioneros y las autoridades italianas no siempre fueron fáciles, debido al anticlericalismo de varios gobernadores. La Iglesia y el Estado colonizador eran dos entidades que se ignoraban, a pesar de las relaciones diplomáticas obligadas.

Con todo, nuevos inmigrantes seguían afluyendo de Italia, pues en Libia encontraban tierras que cultivar, medios para hacer economías y la posibilidad de seguir viviendo sus tradiciones religiosas, bajo la tutela pastoral de los franciscanos.

En 1912, los católicos residentes en Libia ascendían a 16.000 personas, cuando la población autóctona, mayoritariamente musulmana, además de la presencia de una minoría importante judía, contaba aproximadamente 1.245.000 individuos.

La misión católica disponía de seis residencias: Trípoli, Santa María de los Ángeles, la Menscia, Benghasi, Berka y Derna. En cada una de estas localidades, además de la capilla y de la casa de los misioneros, había también un pequeño orfelinato y clases de escuela primaria, abiertas a todos.

La actividad pastoral, difícil y no siempre gratificante a causa de la situación política, estaba asegurada por unos 30 misioneros, los cua-

les debían también atender a los soldados italianos, tanto en los cuarteles como en los campos de batalla.

La acción eclesial de los franciscanos se vio respaldada sobre todo por los hermanos de las escuelas cristianas. Éstos trabajaban con un nivel escolar superior, abierto igualmente a la juventud libia. Otras congregaciones religiosas atendían los orfelinatos y hospitales.

Por los años veinte, tras el paréntesis de la Primera Guerra Mundial, el gobierno italiano renovó la reconquista de los territorios libios que la resistencia había arrebatado a su control.

Entre tanto, el padre Giacinto Tonizza sucedió como vicario apostólico a monseñor Antonnelli, que fue trasladado a Italia, como obispo de Londi, en Lombardía. El padre Tonizza era un misionero culto y delicado, con una amplia experiencia en el mundo musulmán. Desplegó una tupida red de obras: la catedral, escuelas, guarderías de niños, centros parroquiales, etc. Esta actividad pujante animó al gobierno fascista italiano a favorecer ciertas iniciativas de la Iglesia en Tripolitania, mientras miraba con suspicacia, en general, las obras de los franciscanos a favor de la juventud.

En 1927 el Vicariato de Libia fue escindido en dos jurisdicciones eclesiásticas, la tripolitana y la de Benghasi, en la Cirenaica, ésta confiada a los hermanos menores ligures.

La presencia de las tropas italianas, atareadas en la supresión de la resistencia en el interior del país, ponía a los misioneros ante un ministerio apostólico muy delicado en su ejercicio. Debían esforzarse en dar ánimos y esperanzas a los soldados. Éstos eran enviados por la fuerza, en su mayor parte, a Libia. Otros se enrolaban para tener de qué vivir y enviar algo a sus familias. En efecto, la miseria obligaba a muchos a ser soldados.

La canción, entonces muy de moda, *Trípoli, bello siglo de amor*, escondía, en realidad, terribles dramas familiares de miseria y de hambre. A los misioneros incumbía el doloroso deber de informar a los familiares de la muerte de los suyos en el campo de batalla, y hacerles llegar los irrisorios recuerdos personales, hallados en los miserables y ensangrentados uniformes militares.

Con monseñor Tonizza se construyeron muchas pequeñas iglesias en los diversos poblados, allí donde la instalación de los paisanos italianos era más importante: Zliten, Misurata, Suani, Ben Aden, Tigrinna, Garian, Zuara.

En 1938, el gobierno italiano tomó la decisión político-estratégica de transferir a Libia 20.000 campesinos, gente pobre pero llena de ilusiones. Éstos serían los que, a fuerza de tenacidad, sacrificios, fatigas y entusiasmo, laborarían tierras áridas del país, iniciarían el arranque de la agricultura libia. Soportaban una vida dura, un poco más humana gracias únicamente a la presencia de los misioneros, los cuales participaban en su difícil experiencia pionera, exaltada por el fascismo.

La pregunta que surge en la mente —escribía recientemente un historiador— es la de saber cómo los religiosos podían satisfacer sus necesidades más perentorias. Nuestros archivos anotan las limosnas recibidas, en menor o mayor abundancia, según los lugares donde trabajaban. En Trípoli no faltaban católicos bien acomodados, mientras que en los poblados de colonos, como el de Misuratino, las familias se morían de hambre, como sucedía en los campos de concentración. Esto era así en los años cuarenta, y todavía en los cincuenta aunque menos, hasta el descubrimiento del petróleo. Esta pobreza se hacía bien patente para todo el que contemplaba a los colonos en la plaza de la iglesia, a la salida de la misa; iban vestidos como los pobres del lugar; sus sacerdotes, desde luego, pertenecían a la misma categoría. Algunos religiosos se entregaban a la enseñanza, otros ejercían diversas profesiones, no siempre en relación con la dignidad sacerdotal, tal como es entendida tras el Concilio Vaticano II.

La destrucción

Monseñor Tonizza murió en 1935. Su sucesor, como vicario apostólico y obispo de Trípoli, fue el padre Vittorino Facchinetti, clarividente y hábil organizador. Su actividad estuvo frenada por la Segunda Guerra Mundial, que transformó a Libia en un terrible campo de batalla, con millares de muertos, destrucciones y encarcelamientos. Pero la misión seguía entregándose, en cuerpo y alma, a una actividad humanitaria y caritativa excepcional: traslado de los niños italianos a Italia, ayuda a las familias que quedaron en Libia, organización de la correspondencia entre estas familias y sus esposos, detenidos en los campos de concentración de diversas partes del mundo, etc.

El prestigio de monseñor Facchinetti y de la misión franciscana fue tal que forzó, en 1946, al general de división Blakley, gobernador

militar inglés, a tomar precauciones excepcionales en defensa de los italianos, que estaban amenazados por una *massacre* semejante a la que había diezmado brutalmente a la comunidad judía de Trípoli, en noviembre de 1945. Monseñor Facchinetti trabajó igualmente por liberar de la prisión a las familias italianas que volvían a Libia en barcos de fortuna, y por la vuelta desde Italia a millares de niños que habían sido antes evacuados de Libia.

La Iglesia libia mantuvo siempre excelentes relaciones con la población musulmana. Hay muy poco escrito sobre esto. Todo está guardado en el corazón de los misioneros y en los documentos de archivo.

La situación política, aunque cargada de fuertes tensiones nacionalistas o islamistas, se fueron normalizando, gracias, sobre todo, a la acción moderadora del rey Idris.

Capítulo X

LA IGLESIA EN MARRUECOS EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

Ramón Lourido Díaz
Bertrand Couturier

Los cambios socio-económicos de principios del siglo XX

La colonización triunfante

El historiador marroquí Abdallah Laroui afirma que, desde 1880 hasta la gran crisis de 1929, la colonización campó a sus anchas en el África del Norte, imponiendo aquí lo que ambicionaba, a saber, su ideología acerca de su misión civilizadora.

En Argelia y Túnez, a partir de 1881, la administración pasó a depender de los ministerios de París; Marruecos fue puesto bajo control internacional en la Conferencia de Madrid. Y con ello se daba comienzo a la destrucción de una sociedad norteafricana que se había institucionalizado como autónoma frente a sus propios gobernantes. Desde entonces, según Laroui, se haría todo, consciente o inconscientemente, para que la comunidad tradicional, el hombre magrebí, adquiriese la dimensión individual, creando para ello un nuevo sistema territorial, económico y administrativo. Dos movimientos que se oponían, aunque no se trataba ya, como en el siglo XIX, de que la sociedad magrebí se reformase, con el fin de que los extranjeros pudiesen ejercer allí sus actividades, sino para que estos extranjeros, privilegiados desde hacía tiempo, aceptasen que los autóctonos pudieran ejercer parte de las responsabilidades en el país: reforma a la inversa [1].

[1] Laroui, A., *Histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Paris, 1982, p. 304.

El Protectorado franco-español en Marruecos comenzaría oficialmente en 1912, pero, desde mucho antes, se había ido concentrando en las zonas costeras marroquíes una fuerte comunidad europea.

Tánger en 1900

Esta puerta de Marruecos, Tánger, fue la que recibió el primer y más fuerte choque de Occidente. El mundo occidental imprimió fuertemente su huella en el puerto, la ciudad, la población urbana y rural. Los navíos venidos de las vecinas costas españolas y de Gibraltar arribaban allí varias veces a la semana. Los productos industriales, fabricados a máquina, invadían los mercados y partían en caravanas hacia las ciudades del interior. Los emigrantes europeos desembarcaban y se instalaban en Tánger: unos 5.000 europeos (artesanos, comerciantes, obreros de profesiones diversas) cohabitaban con unos 30.000 marroquíes musulmanes y judíos, constituyendo la proporción más fuerte de Marruecos.

La instalación del correo y del telégrafo, unida a la aparición de los periódicos, daba a Tánger cierto aspecto de ciudad europea. Residencia del cuerpo diplomático desde el siglo XVIII, esta ciudad llamaba la atención del visitante a causa de la higiene pública, de su hospital moderno y de los dispensarios, de sus escuelas a la europea.

En Tánger, por tanto, era donde más fuertemente se operaba la reforma social introducida por Europa. La población autóctona, siempre fiel a sus tradiciones ancestrales, soportaba las consecuencias de la revolución industrial y de la cohabitación con el mundo occidental: las costumbres, las formas de vida se transformaban. Los europeos seguían distinguiéndose en esa forma de vida, en su indumentaria, por su religión.

Y, a través de Tánger, el impacto producido por el mundo occidental, imbuido de su técnica y su dinamismo expansivo, se extendía hacia el resto del Marruecos tradicional. En general, la sociedad musulmana, así sacudida, se opondría tenazmente a esta irrupción, que le venía impuesta desde el exterior.

Llegada masiva de europeos

Las presiones de todo tipo puestas en práctica por los estados de Europa (Francia, Inglaterra, España, especialmente) forzaban, en realidad, al gobierno del sultán a abrir las fronteras y a autorizar la instalación masiva de europeos en el país. La reacción popular no se hizo esperar. Los franciscanos españoles, ya viejos en el país, consiguieron tranquilizar muchas veces la agitación de los espíritus: su actividad caritativa y la simplicidad de su vida no podía por menos de llegar hasta lo más íntimo de un pueblo que coloca a mucha altura estas virtudes: los franciscanos ofrecían una imagen muy distinta a la de ciertos negociantes europeos, numerosos ya en ciudades de la costa, los cuales, especuladores, se entregaban únicamente a sus intereses [2].

La comunidad de cristianos en Marruecos, a comienzos de siglo, había ya aumentado mucho, todos ellos, naturalmente, extranjeros. El ejemplo de Tánger era el más evidente. De 645 católicos en el año 1876, que ascendían a 1.400 en 1888, llegaban ya en 1895 a 5.000, para elevarse a 14.000 en 1915. En el resto de las ciudades costeras la inmigración era mucho más modesta. Tanto en Tetuán como en Casablanca los cristianos no sobrepasaban el número de 500 en 1900 [3].

Adaptaciones de la Iglesia

Como se ha expuesto en un capítulo precedente, la Iglesia había cambiado de cara a finales del siglo xix. Pasada la época de los cautivos, el padre Lerchundi, prefecto apostólico de Marruecos, había imprimido una nueva orientación a la presencia de la Iglesia en el país: se había abierto con mayor amplitud al servicio de la población musulmana, en los campos de la enseñanza y de la sanidad.

A la muerte del padre Lerchundi, la Iglesia pasó a estar presidida por el padre Francisco M.ª Cervera (1896-1926). Éste, siendo todavía muy joven, se había incorporado a la misión franciscana, y, bajo la tutela del padre Lerchundi, se entregó de inmediato al estudio de la len-

[2] Miege, J. L., *Le Maroc et l'Europe*, IV, PUF, p. 315, París, 1963.
[3] *Padrones parroquiales*, Archivo de la Misión Católica de Tánger.

gua y cultura del país, haciendo tantos progresos que merecería ser puesto al frente de la escuela de estudios árabes de Tetuán.

Con el padre Cervera, la Iglesia ya no podría —o no sabría— estar en total consonancia con las orientaciones dadas por su predecesor. Seguiría, ciertamente, interesándose por lo marroquí, pero la masa cada vez más creciente de cristianos europeos que se instalaban en Marruecos, le obligaba más y más a encaminar las actividades de la misión hacia tareas esencialmente pastorales entre los católicos. La intuición personal del padre Cervera sobre el futuro le hacía prever, sin embargo, que la situación política en Marruecos, controlada cada vez más por Europa, no tendría larga vida: conocía muy bien el arraigo del pueblo en sus tradiciones y su rechazo visceral a toda intromisión venida del extranjero *infiel*. Por ello, aunque como principal responsable de la Iglesia se veía forzado a levantar iglesias al servicio de las comunidades católicas, nunca dejaba de aconsejar que tales edificaciones fueran modestas y sin ostentación, ya que, repetía, su destino al culto católico sería de no muy larga duración.

La verdad es que, por estos años, los efectivos de personal religioso con que contaba la Iglesia —unos 60 franciscanos y menor número de religiosas franciscanas— eran ya insuficientes para atender a la población extranjera católica. Se crearon, sí, modernos y amplios colegios de segunda enseñanza en Tánger, las Escuelas Casa-Riera, en 1913, para chicos y chicas, pero apenas sí daban cabida a tanto joven como había ya en la ciudad. Ello no obstante, se hizo todo lo posible para no dejar de lado a la juventud musulmana, la cual, en número más reducido que la católica, prefería recibir la enseñanza en clases nocturnas.

Una cosa hay que dejar en claro. La Iglesia como tal, y el personal eclesiástico en general, si es verdad que no adoptó una postura definida ante el cerco político que Europa iba creando en torno al imperio marroquí, no por eso cortó sus relaciones humano-sociales con la población musulmana. En estos años, como también en los posteriores del Protectorado, el pueblo marroquí sabía, con rara sensibilidad, inspirado en su libro sagrado, continuar considerando al *frailía* como el «representante de Dios», al amigo de todos, sin acepción de personas por motivos religiosos o políticos. Veía normal que el fraile se ocupase primordialmente del culto religioso entre los cristianos, ahora tan numerosos que acaparaban por completo su vida; a él solía acudir con familiaridad y confianza en el momento de cualquier conflicto perso-

nal con los nuevos señores extranjeros, sobre todo en asuntos de orden administrativo, judicial, etc. Era relativamente frecuente encontrarse, por la «mañanita», a la puerta de la casa-misión, con un cordero recién degollado, signo evidente de que algún musulmán se creía injustamente tratado; efectivamente, a los pocos momentos, alguien se presentaba al frailía solicitando su intervención ante las autoridades o los tribunales.

Algún otro hecho semejante se podría mencionar como demostración de que el marroquí, en su fuero interno, descartaba a los franciscanos de la cuestión política en la que estaba implicada su patria frente a la Europa cristiana, y que limitaba su presencia a la esfera puramente religiosa. Se trataba, naturalmente, del pueblo sencillo, pues no faltarían individuos más politizados que pensaban de otra manera. Y es de notar, además, que, así como el marroquí del pueblo acudía al frailía en busca de recomendación cuando la necesitaba, de la misma manera se daba el caso de que, cuando este mismo frailía intervenía para proteger al cristiano extranjero frente a las iras del pueblo, la gente respetaba también su intervención. Citamos un solo caso, que tuvo amplia resonancia. El acondicionamiento del puerto de Casablanca y la construcción en él de una corta vía férrea, en 1907, por una sociedad francesa, fue causa de una inesperada y violenta agitación entre la población urbana y la de las tribus vecinas, que se lanzaron al degüello de los dirigentes y obreros europeos [4]. El padre Julián Alcorta, rector de la misión en la localidad, se dio prisas en abrir las puertas de la iglesia para que se refugiaran en ella los fugitivos cristianos y se lanzó a la calle para prestar los auxilios espirituales a los que yacían en ella malheridos: este arriesgado gesto contuvo a los amotinados, que respetaron su intervención.

La Iglesia, en realidad, no estaba totalmente desinteresada respecto a la cuestión política marroquí. Dos franciscanos de la misión de Marruecos estuvieron presentes, en calidad de observadores e intérpretes, en la Conferencia de Algeciras, en 1906, durante la cual el territorio marroquí fue declarado como una especie de protectorado internacional con preponderancia francesa. Su presencia pasó, sin embargo, desapercibida y su influencia en ella fue totalmente inexistente.

[4] Brignon, Amine, Boutaleb, etc., *Histoire du Maroc*, p. 330, Casablanca, 1967.

En 1908, el papa Pío X elevó la Prefectura Apostólica al rango de Vicariato Apostólico, siendo su primer titular el mismo padre Cervera, consagrado entonces obispo.

La Iglesia durante la época colonial

Los Protectorados francés y español

Las cancillerías europeas se pusieron finalmente de acuerdo para el reparto efectivo del territorio marroquí, bajo el régimen administrativo de un doble protectorado: Francia retuvo la parte del león y España hubo de someterse a la aceptación de una franja en el norte del país, desde Alcazarquibir, en los límites atlánticos, hasta la altura de Melilla, en el Mediterráneo, excluyendo la pequeña zona de Tánger. Esto sucedía en 1912, pero ambos países se vieron forzados al empleo de las armas para imponer su poder en Marruecos, cada uno en la respectiva zona, pues el pueblo se opuso vigorosamente a la pérdida de su libertad. La guerra en ambas zonas se hizo larga y sangrienta.

Ya se apuntó antes que la jerarquía eclesiástica no había tomado postura alguna respecto a las medidas políticas que desde Europa se venían imponiendo a Marruecos. Tampoco lo haría en el momento de la creación de los dos protectorados, ni durante las dolorosas guerras de la ocupación territorial. Es de advertir, sin embargo, que la misión católica no destinó capellanes militares para el servicio religioso de la tropa de ocupación, sino que ésta los trajo consigo.

A pesar de esta actitud neutral de la Iglesia, el pueblo autóctono siguió observando la misma actitud de respeto hacia ésta, desligándola en su mente de los hechos políticos, y sin reclamar tampoco su intervención, salvo en casos muy concretos y personales de vejaciones o injusticias. ¿Cómo enjuiciar hoy esta actitud de la Iglesia y de sus responsables ante lo que entonces sucedía? ¿Era ésta la expresión silenciosa de que aceptaba los hechos consumados?

A pesar de la instauración de doble protectorado, separando el territorio marroquí en dos zonas de influencia (además de la pequña zona de Tánger, bajo control internacional), el conjunto de la comunidad católica siguió bajo la jurisdicción eclesiástica del vicario apos-

tólico de Marruecos, con sede en Tánger. Esta situación se mantendría algunos años.

Ya queda anotado cómo los ejércitos francés y español traían sus capellanes, aunque tras los sucesos en 1907 en Casablanca y la intervención armada de los franceses allí, los franciscanos españoles tuvieron que prestarles sus servicios religiosos. A partir de la puesta en marcha del protectorado, dos aspectos concomitantes van a poner término a la misión que los franciscanos españoles habían mantenido durante siglos, en exclusiva, en todo el territorio marroquí. Por una parte, el ejército francés que fue ocupando rápidamente las regiones asignadas a Francia, necesitaba capellanes en la asistencia religiosa; por otra parte, conforme se extendía esa ocupación en la región oriental, viniendo de la vecina Argelia francesa, se creaban nuevas comunidades católicas de civiles franceses. Y el clero franciscano español no estaba suficientemente preparado para afrontar el problema planteado por esta nueva comunidad bilingüe. La realidad era que, si ya antes de 1914, se detectaba la existencia de comunidades católicas francesas en ciudades del interior, donde antes no había cristiano alguno (Uxda, Berkan, Tawrirt, Guersif), en ese mismo año estaban también implantadas en las tradicionales capitales de Fez, Mequínez, etc. En 1921 las había ya en todo el territorio: 8.000 católicos en Rabat, 6.000 en Uxda, 2.000 en Kenitra, 1.500 en Marrakech, 40.000 en Casablanca... [5].

Las autoridades francesas no cesaban de reclamar un clero propio, con el que poder entenderse debidamente en su propia lengua. El padre Cervera, ya en 1908, accedió a que los católicos franceses tuvieran sus propios sacerdotes, a condición de que fueran religiosos franciscanos. Desde 1910 comenzaron a edificarse iglesias en la zona de Uxda y adyacentes; en la región costera se haría lo mismo un poco más tarde, ya que allí se disponía de las antiguas iglesias españolas, al frente de las cuales estaría siempre el clero franciscano español, que aún subsiste. Junto con los hermanos francisanos franceses llegaron también pronto las franciscanas misioneras de María, ya en 1912, y éstas conocerían desde entonces una expansión cada vez mayor, pues fueron

[5] Gros, S., «La population européenne catholique de Rabat, 1876-1923», en *Bulletin économique et social du Maroc*, vol. XXVI, 1962.

siempre las más numerosas de todas las congregaciones femeninas que se instalaron en el país a lo largo de los años [6].

Ante las proporciones siempre crecientes de los católicos franceses, la Santa Sede comenzó por crear, en 1920, un vicario delegado en Rabat para la Iglesia en la zona bajo protectorado francés, el padre Lucien Dané, el cual dependía de la jurisdicción del vicario apostólico con sede siempre en Tánger. Finalmente, el papa Pío XI en 1923, desmembró esta Iglesia, al decretar la erección del Vicariato Apostólico de Rabat para la zona francesa y reducir la jurisdicción eclesiástica del siempre Vicariato Apostólico de Marruecos a la zona española y a la internacional de Tánger. Por aquellos años, la ciudad de Tánger contaba con más de 10.000 católicos, Tetuán pasaba de los 7.000, Larache tenía unos 3.000, Alcazarquibir 5.500, Nador 1.000, etc.

El Vicariato Apostólico de Marruecos (1923-1956)

Fueron tres los franciscanos que, con la dignidad personal de obispos, presidieron el Vicariato Apostólico de Marruecos, cuya sede estuvo siempre en Tánger; monseñor Francisco M.ª Cervera (1908-1926), monseñor José M.ª Betanzos (1926-1948) y monseñor Francisco Aldegunde (1948-1956) [7].

Una Iglesia al estilo de la de España

Durante el pontificado de cada uno de estos tres vicarios apostólicos, con personalidades bastante diferenciadas entre sí, la Iglesia en esta parte norte de Marruecos presentaría, en sus instituciones internas, unas características bastante uniformes.

En términos generales, se puede afirmar que la comunidad cristiana extranjera, estando geográfica y físicamente incrustada en el interior de una población autóctona totalmente musulmana, se organizó y vi-

[6] Franciscaines Missionnaires du Marie, *Pour la Mission et ses risques, 1877-1984*, Grottaferrata, Roma, 1985.

[7] Pazos, M. R., *Misión Franciscano-Española de Marruecos. La historia de un siglo (1859-1959)*, p. 48 y ss., Tánger, 1959.

vía sus creencias y costumbres religiosas como si, en la práctica, estuviera ubicada en una región cualquiera de España. Éste era el aspecto generalizado que presentaban también las comunidades cristianas de otras nacionalidades europeas instaladas en la misma época en los países musulmanes norteafricanos.

Sin tener en cuenta el ejército ocupante, la población cristiana en el norte de Marruecos, española en su mayoría absoluta, se acrecentó a ritmo acelerado: de 7.000 cristianos en 1900, y 42.000 en 1920, se llegó a unos 150.000 en el año 1956. Se excluyen de estas cifras los españoles emigrantes en la zona francesa, que aumentaron visiblemente con la llegada de exiliados de la guerra civil española de 1936-1939. Los dos primeros vicarios apostólicos tuvieron que ocuparse a fondo para poder atender al servicio religioso y cultural de estos fieles, creando nuevas iglesias y lugares de culto (16 parroquias, 5 anejos y 19 capillas, sin contar los oratorios privados de los establecimientos de religiosos y religiosas) y diversos centros docentes. Los franciscanos que ejercían en exclusiva la pastoral se acercaban al centenar. En Tánger, franciscanos también de nacionalidad francesa e italiana abrieron sendas iglesias.

Los institutos religiosos femeninos que vinieron al vicariato para laborar en las instituciones socioculturales de la Iglesia fueron numerosos. A las antiguas franciscanas misioneras de la Inmaculada Concepción, que trabajaron siempre en centros de enseñanza y en algún hospital, se añadieron, por los años treinta, las hijas de la Caridad, dedicadas exclusivamente al servicio sanitario en los hospitales civiles y militares levantados por la nación colonizadora en distintas ciudades. Poco más tarde abrieron sus colegios de Alhucemas y Nador las esclavas de la Inmaculada Niña, mientras las religiosas adoratrices construían su amplia casa de acogida en Tánger, para jóvenes y mujeres con problemas especialmente de orden moral. Por el mismo tiempo se estableció un Carmelo en la misma ciudad tangerina, de vida femenina contemplativa. Todas estas religiosas eran originarias de España, salvo las franciscanas misioneras del Cuore di María (1927), italianas, que aún siguen al frente del hospital italiano de Tánger. Las últimas de esta época fueron las misioneras eclesianas, un Instituto Secular, cuyo origen fundacional radica precisamente en la Iglesia de Tánger.

El colegio de segunda enseñanza masculina de Tánger, «Casa-Riera», fue fundado y dirigido por los franciscanos (de 1913 a 1938) para

luego pasarlo a los hermanos marianistas, los cuales, al igual que los hermanos maristas, tenían colegios en otras ciudades del protectorado español (Tetuán, Larache y Alcazarquibir), que abandonaron pocos años después de la independencia el país.

En la época del Protectorado, la vida de esta Iglesia no presentaba diferencias sustanciales en relación con otras diócesis de Europa y las peculiaridades propias de España. De esta nación procedía el personal franciscano y el de otras congregaciones religiosas, masculinas y femeninas. Que sea en la forma de sentir y de organizar la vida propiamente espiritual y litúrgica como en la manera de orientar la pastoral y los movimientos apostólicos, en todo se seguía el modelo vigente en la Iglesia de España. El repaso de las corrientes profundas del catolicismo en España y de las vicisitudes por las que éste pasó durante la primera mitad del presente siglo nos llevaría al conocimiento de lo acaecido en el mismo período entre los católicos instalados en el norte marroquí. La Iglesia de aquí vivió las mismas circunstancias de la Iglesia de España, de una forma tal vez más atenuada, a lo largo de la monarquía, de la república anticlerical y del nacional-catolicismo posterior.

Sin otra pretensión que la de enumerar superficialmente lo que estaba más a la vista, habría que señalar la pujanza del movimiento de Acción Católica, del que derivan otros grupos: la HOAC, la JOC, el JOFAC, etc. Las asociaciones de seglares de carácter cultural y apostólico abundaban en todas las parroquias. Monseñor Aldegunde pondría gran celo en la formación religiosa de los dirigentes y organizaría varios congresos diocesanos: Congreso Mariano (1950), Congreso Eucarístico (1952) y Congreso Catequístico (1954), en los que participaron personalidades eminentes de la Iglesia española [8].

La Iglesia, que hasta entonces había soportado en solitario la carga de la enseñanza de la juventud europea, en establecimientos cada vez más amplios, fue relevada en su tarea, a partir de 1925, por el Estado español, que hizo construir escuelas e institutos de segunda enseñanza en muchas localidades. La Iglesia no dejó por eso de continuar con sus centros, al menos en Tánger, donde, si en 1910, con la exclusiva de la enseñanza, tenía 1.500 alumnos, éstos ascendían a 3.500 en el año 1950, cuando ya la compartía con otros centros estatales. Ya se dijo

[8] Pazos, M., *Historia de un siglo*, pp. 210-221.

anteriormente que los musulmanes marroquíes acudían también a estos centros, aunque en mucho menor número [9].

Los españoles emigrados a Marruecos pertenecían, por lo general, a las clases más desfavorecidas de la sociedad, de ahí que las conferencias de San Vicente de Paúl, y luego Caritas, se vieran obligadas a desplegar gran actividad. Esta acción caritativa se prestaba a través de numerosos centros sanitarios de la Iglesia y otros muchos dependientes de la administración civil, pero casi todos bajo la responsabilidad directa de las religiosas. A estos centros acudían masivamente los musulmanes [10].

Finalmente, en el aspecto religioso-cultural, además del órgano oficial del vicariato, el tradicional *Boletín* del Vicariato, cabe destacar la publicación, entre los años 1928-1963, de la revista *Mauritania*, muy apreciada hoy por los entendidos, ya que sus artículos sobre historia interna y externa del país, la exhumación de documentos sobre la vida pasada de la Iglesia norteafricana, el conocimiento de Marruecos en lo relativo a la geografía, etnografía, literatura, costumbres, folklore tradicional, etc., son de gran valor documental.

La Iglesia en el entorno musulmán

Desde nuestra mentalidad actual, y en la Iglesia post-conciliar, comprometida en el diálogo interreligioso, la pregunta acerca de la actitud de la Iglesia respecto de los musulmanes durante el Protectorado, surge de forma espontánea.

Para hacerse una idea al respecto, deben tenerse presentes algunas de las circunstancias, unas internas y otras externas, de la Iglesia de entonces en Marruecos. En lo que se refiere a los condicionamientos internos —se ha recalcado en páginas anteriores—, la comunidad cristiana, siempre creciente en número, acaparaba por completo la atención del clero y de las religiosas; debemos confesar, además, que la Iglesia, en general, no se planteaba entonces el problema de su misión entre los musulmanes de la misma forma que hoy.

[9] Aldegunde, F., *Misión Franciscana Española en Marruecos. Cien años de acción (1860-1959)*, p. 107 y ss., Tánger, 1961.

[10] Aldegunde, F., *Cien años de acción*, pp. 82-100.

Los condicionamientos externos tampoco faltaban. Las autoridades coloniales en todo el Norte de África, sea cual fuera la nación de procedencia, tomaron como norma de conducta evitar todo lo que pudiera rozar lo religioso. «El respeto por ese sentimiento (religioso) fue noble, generoso y hasta rayano en el exceso... Existía un entredicho, más práctico que teórico, para tratar temas religiosos alusivos al Islam [11].» Efectivamente, los políticos europeos creían ver su talón de Aquiles en el tema religioso, no, ciertamente, en otros aspectos de la vida del país, que ellos componían a su antojo.

En el norte de Marruecos, durante el Protectorado, prevaleció siempre entre la comunidad católica —jerarquía, clero, fieles— y la comunidad musulmana una actitud espontánea y connatural de respeto, colaboración y amistad. Existía lo que hoy llamamos el «diálogo de la vida». Las características socio-culturales de la misma comunidad cristiana —de origen español en su gran mayoría— favorecían ese encuentro humano-religioso de respeto mutuo. La convivencia social entre marroquíes y españoles era relativamente fácil, como lo demuestra incluso el mismo sistema urbanístico llevado a cabo durante el Protectorado: mientras en la zona francesa la separación entre barrios habitados por cristianos y musulmanes era físicamente evidente, en la zona española la edificación de estilo europeo en las ciudades era también visible, pero a modo de prolongación de la medina marroquí. Esto constituía todo un signo de una humana realidad subyacente.

Digamos, finalmente, que si no se dio una reflexión precisa acerca del tema islamo-cristiano, nunca faltaron clérigos dedicados al estudio del Islam (religión, civilización, vida), como puede apreciarse a través de los estudios aparecidos en la revista *Mauritania* y otras publicaciones. Los centros de enseñanza y de sanidad de la Iglesia fueron siempre lugares propicios para esa convivencia respetuosa.

Monseñor Francisco Aldegunde llegó a Marruecos en 1947 con ansias de renovación y apertura hacia el mundo islámico, que él no conocía de cerca. Era hombre de estudio y estaba al tanto de los pro-

[11] Pazos, M. R., «Más reflexiones cristiano-musulmanas», en *Mauritania*, XXX, 1957, p. 445.

blemas teológicos que preocupaban entonces a la Iglesias universal. Él fue el primero en intentar que el clero estuviera formado en la lengua del país y su cultura, para que las relativas facilidades de convivencia entre las comunidades musulmanas y cristianas no se quedasen en lo superficial.

El Vicariato Apostólico de Rabat (1923-1955)

Las largas negociaciones entre España y Francia, de una parte y el considerable crecimiento de la población europea en la zona del Marruecos bajo protectorado francés, de otra parte, movieron al papa Pío XI a crear, como queda dicho, un nuevo vicariato apostólico, con sede en Rabat. Tres obispos se sucederían al frente del mismo.

Monseñor Dreyer, de 1923 a 1927. Durante tres años visitó sin descanso su vasta diócesis, pero en 1927 abandonó Marruecos para responsabilizarse del nuevo Vicariato de Suez, en Egipto.

Monseñor Vielle permaneció de 1927 a 1946. Sencillo y entregado, puso todo su esfuerzo en organizar el vicariato, que no cesaba de crecer, y que, ya en 1935, contaba con 92 sacerdotes y hermanos, de los cuales 75 eran franciscanos, 5 salesianos y 12 capellanes militares. Desde Uxda a Agadir, monseñor Vielle bendijo primeras piedras, inauguró iglesias, confirmó, presidió reuniones... En 1936 le asignaron como auxiliar a monseñor Peurois, para que compartiera con él las múltiples tareas de pastor. Tuvo que hacer frente a la hostilidad de algunos masones, entonces muy activos, como también a la inercia de ciertos funcionarios del Protectorado propensos a limitar la acción de la Iglesia; a pesar de su oposición, y en plena crisis de la posguerra, no dudó en socorrer a la población local, haciendo distribuir alimentos a las puertas de los locales del vicariato, en plena ciudad, en momentos en que el hambre se cebaba entre los más pobres a causa de las restricciones alimentarias.

Finalmente, fue monseñor Lefèbre quien recibió, en 1947, la responsabilidad de aquella comunidad cristiana, joven y dinámica, siempre en pleno crecimiento, y que ya ascendía a 500.000 europeos, de los cuales 350.000 eran franceses.

El servicio de la comunidad cristiana

Los primeros franciscanos franceses que llegaron a Marruecos en los comienzos del siglo XX, en calidad de capellanes militares, entraban a formar parte de la larga historia vivida, desde el siglo XIII, por sus hermanos españoles e italianos; las *misiones* españolas existían desde el siglo XVII en Marrakech, Fez, Mequínez y Tetuán, para extenderse luego por el litoral, en Casablanca, Mazagán, Safi, Mogador, Tánger y Rabat.

Con el Protectorado francés, la comunidad cristiana, sobre todo la francesa, conoció, a lo largo de 40 años, una rápida expansión, tan rápida como luego sería su regresión.

Nos parece más conforme con la historia dar comienzo a nuestra exposición hablando de esta comunidad extranjera. Para los sacerdotes, en efecto, la principal preocupación —la única preocupación para casi todos ellos— era la de dar acogida a los europeos que llegaban, y crear las estructuras indispensables para la vida de una comunidad cristiana. Todo estaba por hacer. Así surgieron lugares de culto por todas partes: capillas modestas en el campo e iglesias parroquiales importantes en las ciudades. Muy pronto, estas iglesias se convertirían en excesivamente amplias y numerosas. Se habla de 200 lugares de culto en el año 1950, sólo en el Vicariato Apostólico de Rabat, cuando el número de sacerdotes ascendía a 122 y el de hermanos a 22. Después de la Segunda Guerra Mundial, los europeos arribaron todavía en mayor número; y ello porque la rápida modernización de la llamada zona francesa ofrecía a los recién llegados ocupaciones lucrativas, a veces exaltantes.

En estas condiciones, el servicio pastoral de la comunidad cristiana lo acaparaba todo: los sacerdotes se desvivían para poder atender al culto, la catequesis, la animación de los movimientos de jóvenes y adultos. A la entrada de una sacristía de Casablanca, en un gran tablero, podía constatarse la vertiginosa ascensión de la curva de bautismos, confirmaciones, matrimonios... Laicos cristianos, en gran número, se comprometían en la catequesis, la animación de los movimientos de jóvenes, la Acción Católica; otros participaban en la información y en la reflexión de una Iglesia que se ponía a la escucha del mundo marroquí; así, el abogado Paul Buttin lanzaba la revista mensual *Terres d'Afrique*, en 1944, y en 1946 el semanario *Maroc-Monde*; el profesor A. Adam dirigía charlas acerca de los problemas socio-económicos en

Marruecos. Por otra parte, *Le Maroc Catholique*, revista del Vicariato de Rabat, de 1921 a 1938, intentaba interesar a los cristianos sobre la vida social y religiosa del pueblo en el seno del cual vivían, presentando sus aspectos positivos; hay que confesar, no obstante, que la administración de la revista dejó escapar alguna que otra vez expresiones desafortunadas, o incluso la publicación de algún artículo o carta cuyo tono o contenido aún hoy nos chocan vivamente.

Ante la amplitud de la acción pastoral, monseñor Lefèbre recabo la ayuda, desde 1947, de sacerdotes seculares, de sacerdotes de la Misión de Francia y de sacerdotes de Prado. También otros religiosos, como los jesuitas, los dominicos, los padres de Bétharram, los padres de Chavagnes, etc., aportaron su contribución de calidad en la doble tarea de esta Iglesia. En 1952, en pleno Medio Atlas, en Tiumlilin, los benedictinos fundaron un monasterio y organizaron sesiones de verano, en las que actuaban conferenciantes de alto nivel; el monasterio comenzaba a ser conocido en el mundo cuando, en 1968, aquéllos tuvieron que abandonar el país.

En 1932, las hermanas clarisas francesas fundaron en Casablanca su primer monasterio en África del Norte, poco antes de hacerlo en Argel y Rabat. En cuanto a los hermanitos *(petits frères)* de Jesús, éstos se instalaron en Casablanca próximos a una barriada de chabolas, y en Marrakech en plena ciudad antigua (la *medina*), donde aún continúan su humilde vida de «permanentes en la oración» y de «hermanos universales». Son más numerosas las hermanitas *(petites soeurs)* de Jesús, las cuales fundaron fraternidades, a partir de 1950, en Rabat, Casablanca, Fez, Azrú...

Si comprende sin dificultad que la animación de semejante comunidad cristiana haya constituido la gran preocupación del clero, movilizando todas sus energías. Ello no obstante, las franciscanas misioneras de María en especial, ya desde 1912, pero también algunos sacerdotes y religiosas, no muy numerosos, supieron mirar más allá de la comunidad europea para ponerse al servicio de la población local.

¿Iglesia del Protectorado o Iglesia de Cristo presente en Marruecos?

¿De qué forma la Iglesia presente en la zona del Marruecos bajo protectorado francés iba a tomar conciencia de la amplitud de su misión?

Emplazada en una situación completamente nueva, la Iglesia del Vicariato de Rabat comenzaría buscando a tientas su camino: tenía que afrontar múltiples y agobiantes tareas al servicio de los cristianos; sus relaciones con el poder político del Protectorado eran diferentes a las existentes en Francia; se encontraba inopinadamente metida en el corazón de un mundo nuevo, que le costaría tiempo descubrir y comprender; en fin, las ideas venidas de otras regiones del imperio colonial francés acabarían por hacer siempre titubeante la progresiva toma de conciencia a que ella se veía obligada respecto a su misión en el país.

Poco a poco, la comunidad cristiana tomó su tiempo para reflexionar en lo que vivía Marruecos y en lo que la fidelidad a la misión de Iglesia exigía de ella. Se pueden distinguir tres etapas en dicha toma de conciencia: a) del año 1912 al Dahir beréber; b) el Dahir beréber y sus consecuencias, y c) la carta de monseñor Lefèbre a su clero, en 1952.

Del año 1912 al Dahir beréber

El Protectorado francés y la Iglesia católica, en los primeros años, caminaban aparentemente en pleno acuerdo, ayudándose uno al otro y sacando mutuo provecho. Para el general Lyautey, la Iglesia tenía que existir para que Francia pudiera lograr pleno éxito. A los ojos de los *protegidos* —los marroquíes—, la Iglesia aparecía como una estructura más del Protectorado; y mientras éste estuvo conducido por la suave mano de Lyautey, tal situación podía tolerarse; pero cuando la «administración directa» del tipo colonial, la temida por el mariscal, extendió su campo, la cólera de los *protegidos* contra toda tentativa de integración condujo a violentas reacciones de rechazo, dirigidas contra Francia y también, por tanto, contra la Iglesia.

El descubrimiento del mundo beréber y de su tradicional organización democrática fue causa de admiración entre los franceses en Marruecos. Con una candidez increíble, los escritores y periodistas propusieron el *afrancesamiento* de los beréberes: ¿Por qué había de ser arabizado e islamizado el mundo beréber? —escribían aquéllos—. ¿No era posible atraerlo a la civilización francesa antes de que recibiera el sello o la marca árabe?

Algunas voces, venidas de Argel y de otras partes, pretendían incluso que la evangelización de los beréberes era algo «posible, necesario y urgente», y clamaban contra un apostolado de presencia silenciosa, fraterna y respetuosa, contra «una política de espera totalmente incomprendida para los marroquíes, los cuales seguramente la consideraban como una debilidad inconcebible. El beréber no será asimilado en tanto no sea cristiano» (Argel, 1927).

Estas ideas eran viejas. Ya en 1884, el cardenal Lavigèrie, en carta a un amigo sobre Marruecos, y Charles de Foucauld, en dos cartas (11 de diciembre de 1912 y 16 de julio de 1917), la primera dirigida a su amigo el duque de Fitz-James y la segunda a René Bazin, expresaban la misma convicción: Marruecos, lo mismo que «el imperio colonial del noroeste africano», no será francés mientras no se haga cristiano.

Cierto, la Iglesia buscaba su camino... Debía apartarse de la política del Protectorado y de la mentalidad político-religiosa que imperaba en la época.

En Dahir beréber del 16 de mayo de 1930

En Dahir o decreto arrancado al sultán para crear los tribunales regidos por las costumbres, pretendía sustraer a los beréberes a la jurisdicción musulmana de los cadíes o jueces religiosos. Su promulgación desencadenó la «tempestad sobre Marruecos»: los beréberes quedaban sustraídos a la autoridad jurídico-religiosa del sultán; los tribunales regidos por las costumbres pasaban a estar bajo la vigilancia de los *controladores* (gobernadores) civiles franceses; y bajo el pretexto de

> devolver y conservar para los beréberes sus costumbres ancestrales, se introdujo entre ellos, en el ejercicio de la justicia, a funcionarios extranjeros. ¿Cómo no adivinar en esta maniobra el primer paso hacia una administración directa, hacia la asimilación? *(Tempête sur le Maroc*, de Muslim Barbire, ed. Rieder 1934).

Los jóvenes nacionalistas marroquíes descubrían detrás de todo esto «la clara intención de separar al beréber del Islam», atentando contra el «estatuto personal» musulmán. Por ello, pese a la declaración del sultán Sidi Mohammed ben Yusef en la mezquita de la Kutubía de

Marrakech, el 8 de agosto de 1930, en la que afirmaba que las medidas decretadas no habían tenido nunca como objeto la cristianización de los beréberes, la Iglesia se encontró bajo las sospechas de proselitismo.

La emoción provocada por el Dahir, sentida como el comienzo de una nueva cruzada, fue intensa; ella espoleó al movimiento nacionalista marroquí en su lanzamiento; en 1934, el primer partido político marroquí elaboró un «plan de reformas» que preconizaba, entre otras, la prohibición a los «misioneros de ambos sexos» de entregarse a cualquier tipo de propaganda religiosa en medio de la población musulmana, y de crear o dirigir escuelas, talleres u orfanatos para niños marroquíes.

La carta de monseñor Lefèvre a su clero (1952)

Al estallar la guerra mundial, Marruecos optó por la solidaridad franco-marroquí frente al enemigo común. El movimiento nacionalista marroquí frente al enemigo común. El movimiento nacionalista marroquí suspendió temporalmente su acción. Al final de la guerra, sin embargo, el sultán y los partidos políticos reclamarían conjuntamente la independencia.

Monseñor Lefèbre llegó a Rabat en 1947, en el momento en que la tensión entre las comunidades francesa y marroquí subía de tono. Preocupado al principio por la organización y el desarrollo de la diócesis, el nuevo vicario apostólico, sintiendo subir la fiebre y rugir la tormenta en el África del Norte, preparó, hacia 1951, un documento dirigido a sus sacerdotes, pero con la intención de ayudar a los cristianos a «alinear su conducta con el Evangelio», y muy particularmente a respetar las exigencias de la justicia. En aquella hora de crisis, en la que las reivindicaciones nacionalistas se exacerbaban y en la que el Protectorado, bajo el mando del mariscal Juin, avanzaba cada vez más por la vía de la política de asimilación y de la co-soberanía, el responsable de la Iglesia afirmaba con fuerza y nitidez los tres puntos que podrían justificar la instalación de los europeos en Marruecos:

1.º) — La *hospitalidad* que les concedía el pueblo marroquí.
— La *explotación* de los bienes materiales del país, con tal de que los primeros en aprovecharse fueran los propietarios del suelo.
— Una *presencia cristiana* animada por el deseo de hacer partícipe

al pueblo marroquí «de la vida espiritual que Dios ha querido darnos, pero sin proselitismo agresivo, sino mediante una conducta auténticamente cristiana».

2.º) El obispo concretaba también para los franceses en Marruecos los deberes de *justicia*:

— La explotación de los bienes de producción no debía frustrar al primer posesor de esos mismos bienes.

— Los intereses del capital de las empresas deberían servir, ante todo, para revalorizar los insuficientes salarios pagados a los obreros marroquíes, sobre todo agrícolas.

— La promoción de la población obrera y agrícola en Marruecos exigía que una parte de las responsabilidades pasase progresivamente a las empresas.

> Nuestra presencia francesa aporta a la sociedad marroquí nuevas formas de pensar y actuar. Debemos, por tanto, compensar, con todo interés, el riesgo de desviación o de olvido de las respetables tradiciones de la cultura marroquí, mediante un esfuerzo de adaptación a esta cultura por parte de la comunidad francesa. Personalmente, cada uno de nosotros debe esforzarse por impregnarse de todo aquello que ella posee de humano y compatible con el cristianismo. Por ello estaremos vigilantes para no desarraigar, por culpa de un egoísmo inconsciente, una población que debemos ayudar a crecer y encontrar su originalidad. Creemos que aportamos mucho... ¿no tendremos nada que recibir de este pueblo tan rico en tantos aspectos?...

3.º) A lo largo de su carta pastoral, monseñor Lefèbre recordaba lúcidamente algunas otras verdades:

— La responsabilidad asumida por Francia en Marruecos no estaba destinada a perdurar eternamente.

— Dos poderes coexistían en Marruecos: un poder propio de Marruecos y un poder de ayuda o sostén venido del exterior. «Mientras una falta o injusticia no nos sea encomendada, tendremos que obedecer a cada uno de estos poderes.»

— La actitud primera de los cristianos en Marruecos debe ser actitud de reconocimiento hacia todos aquellos con los cuales vivimos y entre los cuales desplegamos esta bella actividad creadora, de la que estamos orgullosos.

—Y terminaba: «Es necesario, por tanto, que los cristianos sientan hacia estas poblaciones respeto, estima y amor, con el coraje y la tranquila energía que exigen las actuales dificultades».
La carta pastoral en cuestión fue dada a conocer el 15 de febrero de 1952.

Una Iglesia que busca estar al servicio del país

La actividad pastoral al servicio de la comunidad cristiana europea era tan absorbente que la Iglesia estaba en peligro de echar en el olvido a la otra comunidad. Algunos sacerdotes y hermanos, sin embargo, así como numerosas religiosas y laicos cristianos se esforzaban por aprender a «vivir con», abriéndose a la población marroquí.

El vicariato apostólico animaba a las religiosas y permitía a algunos sacerdotes y hermanos que pudieran dedicar parte de su tiempo al servicio de los enfermos y de los jóvenes del país. Fue motivo de gran satisfacción para el mismo vicariato ver que dos terceras partes de las franciscanas misioneras de María, por ejemplo, se ocupaban por entero en paliar las necesidades de la población marroquí: trabajo con y a favor de las mujeres, en los talleres de bordado y de alfombras (Mequínez, Fez, Midelt...); responsabilidad del servicio en hospitales y dispensarios, a causa de la inexistencia de enfermeras en el país, en la formación de las cuales aquéllas participarían activamente; orfanatos, a los que las hermanas eran llamadas por los organismos marroquíes tras las epidemias del tifus, entonces tan frecuentes y que dejaban a muchos niños huérfanos; así sucedió en el orfanato de Tarudant, al sur del Atlas, adonde las religiosas y los hermanos franciscanos fueron llamados en 1927; los niños aprendían allí jardinería y carpintería, y las niñas recibían de las religiosas una formación humana y moral, dentro del respeto hacia la identidad marroquí. Poco después de la independencia, estos orfanatos ya no respondían a las mismas necesidades y fueron reemplazados por escuelas primarias.

Religiosas de otras congregaciones fundaron dispensarios en la ciudad: lo hicieron las hermanas de Notre Dame des Apôtres, enfermeras, en Casablanca, Al-Yadida y Marrakech.

En diciembre de 1931, el padre Charles-André Poissonnier, franciscano de 34 años, marcado ya en su juventud por la vida en pobreza,

por el servicio y la oración al estilo de Charles de Foucauld, fundó en una aldea de las faldas del Atlas el dispensario de Tazert. Estaba allí «para asegurar la presencia de N. S. Jesús en el tabernáculo y para rezar en nombre de todos los que lo rodean», y «para abrir los corazones por medio de su testimonio personal de servicio y de caridad y transformarlos en acogedores del designio de Dios sobre ellos». Al final de jornadas agobiantes en el servicio de los enfermos y de las víctimas hambrientas por las sequías de 1937, por ejemplo, dedicaba una parte de la noche a la adoración del Muy Alto, que se nos hizo cercano en Jesucristo. Durante la terrible epidemia del tifus en 1938 continuó cuidando a unos y enterrando a otros. Contagiado él mismo, murió el 18 de febrero de 1938. A su muerte, el padre Abel Fauc se ofreció a monseñor Vielle para continuar la obra del padre Charles-André.

Otro dispensario vio la luz en 1940 en los bajos de una vieja casa marroquí de la medina de Mequínez. El padre Othon de Launay, oficial de Asuntos Indígenas, entró en el convento franciscano de Rabat-Agdal; ordenado sacerdote, se entregó sin descanso a su tarea en la medina meknasí, ayudado por uno o dos hermanos, cuidando a los enfermos en el dispensario por la mañana, dando lecciones de matemáticas a los estudiantes de segunda enseñanza por la tarde, para salir, por la noche, a las callejuelas de la medina y cuidar a domicilio a los enfermos que no podían desplazarse.

En 1948, un tercer dispensario fue instalado no lejos de una pequeña aldea, la de Sibara, a 100 kilómetros al sur de Rabat, en la llanura del Merchuch. Durante 21 años, los franciscanos, gozando de la confianza de la población de la región, se dedicaron allí a cuidar enfermos.

Por otra parte, el padre Peyriguère, instalado en El Kebab desde 1929, cuidaba a los enfermos de esta región del Medio Atlas durante las epidemias. Con los dones recibidos del exterior, pudo cooperar para la subsistencia de la población durante el hambre de 1945.

Todos estos dispensarios eran entonces de gran utilidad para los enfermos, ya que el Marruecos anterior a la independencia no contaba con la estructura sanitaria que hoy conocemos.

También los hogares de jóvenes, destinados a facilitarles algunas posibilidades suplementarias en su formación personal e intelectual, eran entonces muy apreciados. En Mequínez, por ejemplo, la vieja casa franciscana de la medina abría sus puertas a jóvenes marroquíes, como

sigue haciéndolo aún hoy, para ofrecer a los estudiantes acogida, un local para trabajar, algunos manuales escolares, salones equipados rudimentariamente con mesas, bancos, tableros...

Los padres del Oratorio y los jesuitas crearon escuelas secundarias abiertas a alumnos marroquíes y europeos, en Rabat, Mequínez y Temara. En esta última localidad fue fundado un instituto agrícola por los jesuitas, en 1950, el CIDERA (Centro de Información y Educación Rural Africano), que se propuso contribuir de acuerdo con sus medios, a la formación de técnicos en la agricultura, de los que se veía necesitado Marruecos.

CUARTA PARTE

LOS CRISTIANOS EN EL MAGREB INDEPENDIENTE

Capítulo XI

LA IGLESIA DE ARGELIA EN LA ACTUALIDAD

Denis González

Desde 1962 a nuestros días, la vida de la Iglesia en Argelia estuvo marcada por dos etapas, teniendo como bisagra el año 1976, fecha en que fueron nacionalizadas todas las escuelas, los centros de formación profesional, los hospitales y los dispensarios que dependían de la Iglesia.

En el otoño de 1962, la Iglesia, por causa del éxodo, quedó reducida a la décima parte de lo que había sido hasta entonces. En el nuevo contexto, monseñor Duval definió una vez más la ruta que debía seguirse: «Todo lo que se hace en nombre del amor, dijo, no sólo tiene valor ante Dios sino también la posiblidad de ser creído por los hombres» [1].

> Debe darse por supuesto que, más aún que en el pasado, las escuelas católicas han de estar abiertas a las aspiraciones y a las necesidades, no sólo de los cristianos sino también de los musulmanes y de los israelitas. Nuestras escuelas deben ser las primeras en promover el bilingüismo y en descubrir los valores propios de Argelia... Hay que favorecer —añadía— la venida a Argelia de educadores (a todos los niveles de la cultura), que, en las escuelas públicas, tengan conciencia de la respuesta profundamente humana que debe aportar a un pueblo ávido de cultura, de expansión y de progreso [2].

Los cooperadores, solicitados por el mismo Estado, fueron numerosos. Venían de los cinco continentes: polacos, sirios, egipcios, búl-

[1] González, D., Nozière, A., *Au nom de la vérité*, p. 183.
[2] *Ibidem*, p. 182.

garos, yugoslavos, franceses, chinos, cubanos... Muy pronto se agregaron las oleadas de estudiantes del África subsahariana, venidos para proseguir su formación en Argelia. Muchos de los llegados eran cristianos practicantes. A pesar de que su presencia era pasajera, daban a la Iglesia de Argelia una fisonomía nueva, cosmopolita, juvenil y dinámica.

Fue en esta época cuando también en la Iglesia universal se inauguró, en el Vaticano, el Concilio, portador del *aggiornamiento*. Todos sus trabajos eran aquí seguidos con sumo interés, sobre todo los referentes a «las relaciones con las religiones no cristianas», incluyendo el Islam; la «declaración sobre la libertad religiosa». La encíclica de Juan XXIII, *Pacem in terris,* en abril de 1963, era portadora de un potente soplo de universalismo y de libertad:

> Todo ser humano tiene derecho a la vida, a la integridad física y a los medios necesarios para una existencia decente, especialmente en lo que atañe a la alimentación, al vestido, a la habitación, al descanso, a los cuidados médicos, a los servicios sociales... Todo individuo tiene derecho a honrar a Dios según la justa regla de la conciencia, y a profesar su religión en la vida privada y pública... Todo hombre tiene derecho al trabajo y a la iniciativa en el terreno económico... Nosotros consideramos la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de la ONU (10 de diciembre de 1948) como un paso obligado para la instalación de una organización jurídico-política de la comunidad mundial [3].

Para concretar la voluntad de inserción y de apertura de la Iglesia, monseñor Duval declaraba públicamente en una interviú concedida al periódico *Le Monde*, el 11 de enero de 1964: «En Argelia, la Iglesia, como es su deber, no escogió ser extranjera, sino argelina» [4]. Creado cardenal al año siguiente, recibió la nacionalidad argelina este mismo año. La obtuvieron también numerosos sacerdotes, religiosos y laicos. Por concesión graciosa del poder, los sacerdotes argelinos perciben una indemnización mensual del gobierno, en su calidad de ministros del culto. En 1966 fue creado un centro de estudios para la formación de

[3] *Pour lire l'histoire de l'Eglise,* J. Comby, t. 2, p. 213.
[4] *Le Monde,* 11 de enero de 1964.

los cristianos en la cultura árabo-islámica, y para el encuentro con musulmanes.

Ésta fue también la época en la que la Comisión «Justicia y Paz» de Argelia difundió por primera vez un folleto sobre los «derechos de los pueblos al desarrollo», cuyas conclusiones proclamó el cardenal en su mensaje de primero de año de 1969. En junio del mismo año, fue a Alemania, y luego a Suiza, para hablar del «Tercer Mundo y la Solidaridad internacional».

Uno de los privilegios de nuestra Iglesia en Argelia, tras la independencia, es el de poder vivir intensamente el ecumenismo. Al experimentar, juntamente con otras Iglesias de denominación cristiana, la misma condición humana de pequeñez y fragilidad, afrontamos las mismas pruebas y compartimos las mismas alegrías. Siempre que ello es posible, nos unimos fraternalmente en la reflexión bíblica, la animación cristiana de los jóvenes, el servicio a los más desposeídos y, naturalmente, la oración.

Durante este tiempo, el combate en Argelia había proseguido a la búsqueda de confirmar su joven independencia en todos los terrenos. Tras escoger la vía del socialismo, y con un partido único centralizador, los responsables del país procedieron a la nacionalización de las fuentes productoras del petróleo y organizaron campañas sucesivas para la revolución en el campo agrario, en el industrial y en el cultural. El Islam se convirtió progresivamente en el principio fundador dominante de la nación [5]. Así, aunque la libertad de conciencia esté inscrita en la Constitución argelina, un cristiano, aun siendo auténtico nacional, lo más frecuente es que se le considere como un extranjero. Este sentimiento de no pertenencia se incrementó aún más cuando llegaron hasta el pueblo las oleadas de la fiebre fundamentalista [6].

[5] Malud Kasim escribe: «El Islam es la base de nuestra unidad, el alma de nuestra nación, el escudo de nuestra resistencia, el resorte de nuestros sobresaltos sucesivos e incesantes. El Islam no es sólo religión en el sentido estricto de la palabra, sino también ética, cultura, civilización, más aún, modo de vida, y todavía más: concepción del mundo o, más exactamente, visión del mundo», *Muŷahid*, 1 de noviembre de 1984.

[6] A este respecto hay que mencionar las vigorosas puestas a punto de monseñor Claverie, actual obispo de Orán, sea en la publicación mensual de su diócesis, *Le lien*, sea incluso en la prensa nacional, para reclamar una reciprocidad entre cristianos y musulmanes, dentro del respeto de la fe de los unos con los otros, como preludio de un auténtico diálogo.

A partir de junio de 1976, las nacionalizaciones decretadas privaron a la Iglesia de la casi totalidad de sus medios de intervención social. Los centros de formación profesional, las escuelas primarias y secundarias, las guarderías infantiles, lo mismo que los hospitales y los dispensarios, todo pasó bajo la autoridad exclusiva de los poderes públicos.

Para la Iglesia de Argelia, 1976 fue un año cargado de pruebas. Las nacionalizaciones se hicieron efectivas en junio. A comienzos de julio, monseñor Jacquier, obispo auxiliar del cardenal, pereció de muerte sangrienta. En octubre fueron precintadas las basílicas de Santa Cruz de Orán, Nuestra Señora de África de Argel y San Agustín en Hipona. Los trapistas de Tibhirine fueron obligados a abandonar su monasterio. Afortunadamente, estas medidas ofensivas fueron anuladas gracias a los esfuerzos denodados del cardenal ante las autoridades civiles y militares.

La comunidad cristiana continuó reduciéndose con el tiempo. De los 50 o 60.000 extranjeros que viven en Argelia, ¿cuántos son los cristianos practicantes? Puede que 2.500 o 3.000, mientras la población argelina está en camino de los 25 millones. Aparte del núcleo de los argelinos cristianos y las esposas de hogares mixtos y algunos laicos, los más estables de la comunidad son los sacerdotes y las religiosas. Los demás no permanecen más que algunos meses, o tal vez dos, tres años... Son raros los que residen por mucho tiempo en Argelia.

Esta nueva etapa ha sido para la Iglesia una etapa de interiorización no de repliegue. «La Iglesia —no cesaba de decir el cardenal Duval— no vivirá si no es saliendo de sí misma. Si ella se repliega en sí misma, cesará de existir [7]».

Al día siguiente de las nacionalizaciones, la mayoría de los profesores de las escuelas libres se enrolaron en los establecimientos públicos. Por lo común, fueron admitidos en ciudades alejadas que otros enseñantes no hacían objeto de competencia. Así sucedió también con los médicos, enfermeros y enfermeras, que fueron dispersados, por lo general, en lugares aislados. Los servicios de caridad continúan su misión dentro de la discreción, pero no sin eficacia, especialmente entre los minusválidos, los refugiados, en la promoción femenina y en casos

[7] *Semaine Religieuse d'Alger*, n.º 17, 3 febrero, 1975.

de catástrofes naturales, como los seísmos. La actividad se lleva casi siempre en concertación amistosa con los responsables oficiales y la colaboración de las mismas personas beneficiadas.

Se debe hacer mención especial de las esposas cristianas de argelinos musulmanes. Son relativamente numerosas. Para algunas, el matrimonio se remonta a los días de la revolución, al tiempo de la diáspora de militantes argelinos en muy diversos países. Otras, más jóvenes, se casaron con estudiantes que frecuentaban institutos y universidades en países de la Europa del Este y del Oeste. Hoy, muchas de estas mujeres, que escogieron comprometer su futuro en el seno de la sociedad argelina, buscan también salvaguardar su identidad de origen y, algunas, su fe. Su existencia en medio de nuestra sociedad, prolongada en sus hijos, que participan físicamente también ellos de esta mixtura, da lugar a mezclas de razas y a encuentro de culturas, difíciles a veces de armonizar, pero, con frecuencia, fecundas. Aquí, igualmente, la Iglesia se esfuerza, dentro del respeto y la discreción, por favorecer lugares de encuentro y reflexión, al servicio de una auténtica eclosión de las mujeres y de sus familias, en el seno de la comunidad argelina.

Aun sintiéndose cada vez más reducida, la Iglesia de Argelia toma siempre mayor conciencia de su dependencia frente a la sociedad civil.

> De ella —escribe monseñor Teissier, sucesor en 1988, del cardenal Duval como arzobispo de Argel— nosotros recibimos los contratos de trabajo, las tarjetas de residencia y la nacionalidad argelina. Ella define el marco en el que se desenvuelve la vida de nuestras comunidades cristianas, la clase de servicio que podemos hacer o recibir, la acogida que nos es posible ofrecer o de la que podemos beneficiarnos [8].

Sigue todavía escribiendo monseñor Teissier: «La independencia del país introdujo una modificación fundamental en nuestra situación. En adelante, ningún cristiano puede ignorar que ha de existir en relación a la otra comunidad» [9]. Y más: «No se puede eludir el tener que determinarse en relación a la sociedad argelina, a sus tradiciones, a sus

[8] Monseñor Teissier, *Eglise en Islam*, Le Centurion, p. 179.
[9] *Ibidem*, p. 14.

convicciones y a sus obligaciones. Ella nos rodea por todas partes, es el medio en donde se desenvuelve nuestra vida» [10].

Tomar en cuenta, por tanto, las realidades locales, y, para ello, ver, escuchar, informarse, convivir, es la preocupación constante de la mayoría de los miembros de la Iglesia. Compartiendo las esperanzas de Argelia, los cristianos, incluso los extranjeros, sufren con sus contradicciones y se alegran ante sus éxitos. Haciendo esto, se abren por añadidura a una mejor comprensión de todos los demás pueblos del Tercer Mundo.

Una de las palabras más utilizadas ahora en la Iglesia no es ya la de «cohabitación», como sucedía en los años cincuenta, sino la de «diálogo». Un diálogo de amistad, que implica tanto lo que se recibe como lo que se da. Ahora bien, lo que aquí puede ser objeto de intercambio entre cristianos y musulmanes no reviste sólo un carácter material, social, técnico; quiere ser y espera ser también de orden espiritual.

Esta vocación de la Iglesia por el diálogo fue bien puesta de manifiesto por el cardenal Duval cuando declaraba:

> El diálogo se expresa a distintos niveles y de diversas formas. Está el diálogo de los corazones, es decir, la irradiación de la amistad entre cristianos y musulmanes... Está el diálogo de la vida, es decir, la acción llevada a cabo en común, a favor de la promoción de los valores humanos, en las relaciones de la profesión, de la vecindad, de la actividad social. Está también el intercambio fraterno, que nada tiene que ver con la controversia, sino aquel que expresa el punto de vista sin herir las convicciones del interlocutor; tiene como resultado hacer desaparecer en una y otra parte las incomprensiones y los prejuicios; lleva, finalmente, a un mutuo enriquecimiento [11].

Conclusión

Echar una mirada de conjunto a la historia de la Iglesia de Argelia, desde 1830 hasta nuestros días, puede resultar algo saludable para

[10] *Ibidem*, p. 56.
[11] Interviú en *Le Croix*, 4 julio, 1979.

un cristiano. Le permitirá asumir mejor el pasado, con todas sus grandezas y sus debilidades, y, por el hecho de que su interés no es unilateral, podrá darse cuenta mejor de lo que el pueblo argelino piensa de la Iglesia, y de los interrogantes que ésta le plantea a su vez.

En esta historia hay que destacar forzosamente el peso que supusieron para la Iglesia, en la época colonial, las luchas políticas, transidas de pasiones de poder. Las crisis más graves que la Iglesia tuvo entonces que afrontar tenían sus orígenes en los antagonismos internos, propios de la comunidad francesa. Las autoridades civiles buscaban sin cesar someter la Iglesia, controlarla, utilizarla o aniquilarla. Y la Iglesia, sin descanso también, buscaba liberarse de esta sujeción. Alguna vez, por desgracia, algunos de sus responsables se comprometieron excesivamente en la oferta de prendas de sumisión a los jefes políticos, pensando así salvaguardar la libertad de la Iglesia y conservar ciertas ventajas de orden material, que creían favorecer su misión.

Teniendo a la vista las numerosas épocas y lugares, en el curso de la historia, en las que los ajustamientos entre lo religioso y lo político se hicieron difíciles, no hay que extrañarse exageradamente de tales tensiones. Con todo, «el agarrotamiento de lo espiritual y de lo religioso —como observaba el cardenal Duval— puede convertirse en la mezcla más nefasta y más explosiva para los espíritus y para las conciencias» [12]. Por eso es un honor para la Iglesia de Argelia haber llegado, al cabo de largas pruebas, a reencontrar su verdadera misión:

> Que sea manifiesto a través del conjunto de la vida —decía también el cardenal, el 3 de noviembre de 1955— que la Iglesia es para todos, que ora por todos, que respeta todos los valores humanos auténticos, que no está atada a ninguna causa temporal, que pide justicia para todos, que ama y es caritativa con todos [13].

Por lo que respecta a los pioneros de la evangelización en Argelia, hay que admitir que hubo quienes, poco preparados para su misión, desplegaron un celo desmedido, semejante al de las sectas de hoy. De ahí que, en el espíritu de los autóctonos, entre la «civilización de las luces», difundida por los agentes del poder civil, y las «luces de nuestra

[12] González Nozière, *o. c.*, p. 167.
[13] *Ibidem*, p. 33.

religión», predicadas por ciertos cristianos, la diferencia fuera menguada. Tanto más tenue que, en lo concreto, esos mismos autóctonos se encontraban despojados de la mayor parte de sus tierras y agredidos en su cultura ancestral, en su fe y en su libertad. Esta constatación permite comprender mejor el traumatismo sufrido por la conciencia colectiva del pueblo argelino, con consecuencias que aún hoy perduran.

Pero la verdad obliga a decir que, al reencontrar su enseñanza original, la Iglesia entiende hoy su deber evangelizador como un testimonio que sus miembros han de dar del amor universal de Dios. Tal testimonio ha de ser entendido como algo que ha de ser ante todo servicio fraterno hacia todos los humanos, sin exclusivismos. El cardenal Duval declaraba en el Sínodo de Roma de 1971: «La acción por la justicia y la participación en la transformación del mundo es una dimensión constitutiva de la predicación evangélica, cual es la misión de la Iglesia».

El amor fraterno, insistía el cardenal, necesita de un respeto escrupuloso hacia las personas y hacia su absoluta libertad. Citando a San Agustín, añadía: «No está jamás permitido el empleo de la fuerza para llevar los hombres a la adhesión a la fe católica» (C. 748). «Los que creen en Dios lo descubren en su propio corazón» *(De la fe a las realidades invisibles).*

Ningún observador imparcial puede por menos de atestiguar la amplitud y los efectos positivos de los compromisos humanitarios contraídos por la Iglesia en Argelia. Estos compromisos se extendían a los sectores más diversos: la enseñanza escolar, la promoción femenina, la formación profesional, la sanidad, la asistencia a las víctimas por el hambre y las epidemias. Inspirados frecuentemente por una fe sencilla y un amor auténticamente gratuito, la entrega de incontables religiosas, laicos y sacerdotes tuvo resultados de gran importancia para el desarrollo del país. Muchos argelinos lo reconocen, y expresan hoy todavía su gratitud, pero es visto por otros como un vacío, una frustración. Esta última está frecuentemente formulada en nombre de una consideración relacionada con los cristianos: «¿Por qué no se atrevió la Iglesia a condenar el estatuto injusto de la colonización?».

Este interrogante es insoslayable, pues no cesa de estar en el centro de nuestro diálogo con muchas personas. En este caso hay que confesar que, teniendo en cuenta la mentalidad de otros tiempos, en los que se confundía la fidelidad a la patria y a la «civilización» con la

fidelidad a la religión, las voces de la Iglesia no se levantaron sino muy tardíamente a este respecto. A nuestro entender, hubo que esperar hasta el levantamiento y a la represión de 1945 para que los padres blancos, jefes de misión —seguramente a causa de su vida tan cerca de las poblaciones rurales—, reconocieran «la legitimidad del patriotismo naciente» y preconizasen «una acción sostenida al servicio de la justicia y de la caridad hacia las personas y las comunidades» [14].

En cuanto a monseñor Duval, éste estaba aún situado en la problemática de la «cohabitación», que había de ser promovida entre «las familias espirituales, especialmente la musulmana, la cristiana y la israelita..., llamadas a vivir estrechamente asociadas para conducir Argelia hacia un futuro de progreso» [15]. Por eso no cesó nunca de proclamar que «el respeto de todos los derechos, en todos los aspectos, incluso el político, es un ponerse en camino hacia la paz» [16].

> Poco importa —diría a finales de 1956, en presencia de los responsables laicos de la comunidad cristiana reunidos— que una gran parte de las preeminencias pasen un día a poder de quienes no son cristianos; esto es normal, puesto que ellos constituyen la gran mayoría.

Recordemos, para terminar, que el 7 de octubre de 1956, tres años antes que el general De Gaulle, lanzó la idea de la autodeterminación: «Hay que tener en cuenta —escribía a sus sacerdotes— la necesidad en que estamos de dar progresivamente satisfacción a la voluntad de autodeterminación de las poblaciones de Argelia» [17].

Para concluir estas reflexiones, que quieren ser sucintas, añadamos que la real simpatía, incluso la compasión, y con frecuencia el compromiso de numerosos cristianos al lado de los argelinos, en los momentos dolorosos de la guerra de la revolución y después en el esfuerzo colectivo por el desarrollo, fueron causa de que la Iglesia estuviera suficientemente bien considerada, y así obtuviera el derecho particular de ciudadanía en la Argelia de hoy.

[14] Octubre, 1946. Cf. Gaudeul, J. M., *Evolution de l'apostolat des Pères Blancs en milieu musulman*, p. 44.

[15] González-Nozière, *o. c.*, p. 40.

[16] *Ibidem*, p. 142.

[17] *Ibidem*, p. 56.

Capítulo XII

LA IGLESIA EN LIBIA DESPUÉS DE LA INDEPENDENCIA

Filiberto Sabbadin

El derrumbamiento de la Iglesia colonial

El coronel Mohammar Ghaddafi se hizo dueño del poder en el amanecer del día 1 de septiembre de 1969. Con mucha habilidad, dio seguridades a las embajadas occidentales de que los acuerdos internacionales del gobierno derrocado serían respetados y que él se comprometía a proteger las diferentes comunidades residentes en Libia. La ilusión duró muy poco. El deseo comprensible de devolver a Libia su dignidad política empujaba a los nuevos dirigentes a querer realizarla cuanto antes. Y así se tomaron una serie de medidas que condujeron rápidamente a la nacionalización de los bancos extranjeros y a la prohibición, para los no libios, de ocupar puestos de dirigentes. El 9 de julio de 1970, en un discurso pronunciado en Misurata, Ghaddafi afirmó que la presencia de los colonos en Libia no era más que la consecuencia del colonialismo fascista. Con esto se hacía evidente que el líder libio preparaba la expulsión de los italianos.

El 21 de julio, en el curso de un discurso radiado, Ghaddafi anunció la confiscación inmediata de los bienes de los italianos y su expulsión del país. Éste fue el comienzo del éxodo dramático de 19.000 italianos, que terminaría el 20 de septiembre. A comienzos de octubre de 1970 ya no quedaban en el país más que unas decenas de italianos.

En los barcos que transportaban a Italia a los paisanos italianos se encontraba siempre un misionero franciscano, que compartía hasta el final la tragedia de los cristianos. Los misioneros sintieron siempre repugnancia, antes y ahora, al contar esta página dolorosa. Uno de ellos escribía años después del suceso: «Nosotros, que fuimos testigos de tan

terrible desgracia, y cuyas consecuencias también sufrimos, no nos sentimos ahora con ánimos para evocar en detalle un período tan doloroso de nuestra experiencia libia; preferimos olvidarlo».

Hay que anotar, sin embargo, que la expulsión de los italianos dio lugar al desastre religioso: nuestra misión franciscana fue castigada, la catedral de Trípoli transformada en mezquita, y 23 residencias de misión expropiadas y cerradas. Las mismas medidas fueron aplicables a las demás instituciones cristianas, administradas por otros religiosos y religiosas (escuelas maternales, orfelinatos, dispensarios, escuelas y hospitales). El Vicariato Apostólico de la Cirenaica sufrió la misma suerte. Después de largas conversaciones con el representante de la Santa Sede, monseñor S. Portalupi, el gobierno libio, si bien reservándose la propiedad, accedió a conceder dos iglesias en las que poder celebrar el culto católico: una en Trípoli, la de San Francisco en Dahra, y otra en Benghasi. Autorizó también a seis misioneros a residir en Trípoli, con el obispo monseñor Attilio Previtali, y a cuatro en Benghasi. La Iglesia volvía a ser un grano enterrado en la oscuridad de la tierra.

Una nueva etapa para el país y para la Iglesia

El gobierno libio hizo un gran esfuerzo para la modernización del país, apoyándose en las inmensas reservas de capitales provenientes de la venta de petróleo. Llevó a cabo obras colosales, realizadas por empresas extranjeras y millares de obreros italianos, polacos, coreanos, malteses, filipinos... Y tuvo en cuenta las necesidades religiosas de estos cristianos, de ahí la aparición de diferentes comunidades católicas, cuyos puntos de referencia están en la iglesia de San Francisco de Trípoli y en la de María Inmaculada de Benghasi.

Libia se ha convertido en un pequeño mundo internacional, donde abunda el trabajo y las obras. Los franciscanos ejercen un apostolado discreto y eficaz entre los cristianos, bajo la dirección del actual obispo monseñor Giovanni Martinelli. A los hermanos menores lombardos vinieron a unirse otros compañeros de otras nacionalidades, con el fin de ayudar espiritualmente a los trabajadores cristianos esparcidos por todo el territorio. El grano de la Iglesia, en medio del mundo musulmán, no está muerto, sino que vive en la esperanza de poder un día

dialogar con el Islam, cuando éste se vea liberado del pesado legado histórico dejado por el colonialismo.

Las dos bases actuales de la presencia cristiana

La presencia cristiana reposa, por tanto, sobre dos realidades complementarias: de una parte, el trabajo social de las religiosas en las instituciones del Estado; de otra parte, la animación cristiana de los trabajadores extranjeros.

Actualmente, el número de religiosas asciende al centenar: 30 en Trípoli y 71 en Cirenaica (en Benghasi 4 comunidades; en Beida 5, y una comunidad en las localidades de Merŷ, Mesah, Derna y Tobruk). Trabajan como enfermeras en los hospitales, pero también prestan asistencia a las encarceladas, a los jóvenes y a los niños minusválidos y abandonados. Son, por lo general, italianas, polacas y maltesas.

La otra base de la presencia cristiana está constituida por extranjeros, obreros y cuadros técnicos, cuyo número, proporcionalmente, es más elevado que en los otros países del Magreb. Se habla de varias decenas de miles de extranjeros en Libia. Son indios, turcos, pakistaníes, egipcios, etc. Cada uno de estos grupos asciende a varios miles de personas: 8.000 polacos, 15.000 filipinos (entre los que hay muchas enfermeras), 20.000 coreanos... Desde 1990, los trabajadores asiáticos se ven cada vez más reemplazados por emigrantes de los países árabes, entre los que hay también muchos cristianos (egipcios coptos, griegos ortodoxos, sirios, palestinos...).

Algunos, amparados por un contrato individual, viven en las ciudades, en alojamientos prestados por el Estado y gozando de la presencia de la familia. Pero la mayor parte reside en los lugares mismos del trabajo, lejos de las ciudades y en el desierto.

Los católicos de estas comunidades extranjeras se reúnen para los oficios del culto en los lugares de trabajo, en donde se han preparado capillas. Los coreanos organizaron también un centro de formación, con biblioteca, cassettes, etc. Los que habitan en alojamientos independientes en la ciudad van a las parroquias de Trípoli y Benghasi. Cada una de estas parroquias organiza gran número de oficios en las lenguas más variadas. En las ciudades pequeñas es la comunidad religiosa la que sirve de soporte a la vida cristiana.

Una comunidad católica, la cara dinámica de la Iglesia universal

Las religiosas están insertadas en la vida del país por medio del trabajo profesional y su vida en el barrio. La presencia de algunas comunidades de religiosas en el país se remonta a los años 1920-1930. Son las de origen italiano, en Trípoli, Benghasi, Derna, Tobruk. La mayor parte de las religiosas, sin embargo, llegaron a Libia recientemente, dentro del marco de las nuevas necesidades sociales. La mayor parte de ellas conoce suficientemente el árabe libio, para poder entenderse con los enfermos, con el personal, e incluso con otros extranjeros. Muchos de los libios las conocen, sobre todo en las ciudades y allí donde están ubicados los hospitales, en los cuales trabajan las hermanas. De esta forma, los libios respetan y aman la imagen de la Iglesia que ellas ofrecen.

Los trabajadores extranjeros son representantes de otro tipo de servicio y de relación con el país. El marco de sus contactos con la gente del país es muy limitado, a causa de su vida en comunidad nacional, en los campos de trabajo o en los barrios para extranjeros. Los intercambios con los habitantes adolecen, con frecuencia, de la falta de una lengua común con la que poder comunicarse, salvo en el caso del personal hospitalario, que aprende bastante aprisa un poco de árabe. Muchos de ellos, en particular los coreanos, los polacos, los filipinos y los indios cristianos son un claro testimonio de la universalidad de la Iglesia y de su vitalidad expresado en su fervor religioso y en su propio origen, tan diverso. Entre los coreanos, gran número de ellos son catecúmenos, o han sido ya bautizados en Libia.

A excepción de la antigua comunidad maltesa, son pocos los laicos que permanecen muchos tiempo en el país.

Los sacerdotes, poco numerosos y de diversas nacionalidades (nueve franciscanos y dos salesianos) tienen que hacer frente a todo: las misas a las 6 de la mañana en las comunidades de religiosas; las permanencias en las iglesias, para recibir las personas tan diversas que van a preparar las actividades de cada grupo lingüístico; las celebraciones eucarísticas en los poblados de trabajadores, con frecuencia muy alejados; el catecismo (en la parroquia de Trípoli, 100 niños polacos, 50 anglófonos indios, filipinos, pakistaníes, 30 ganeanos, 30 de lengua árabe, y su número está en aumento), etc. Tienen que echar mano de todos los registros lingüísticos y conectar con cada una de las tradicio-

nes humanas y cristianas que aquí se encuentran. Su mismo ministerio en el seno de la comunidad cristiana hace que sean muy conocidos entre la población autóctona.

Además de los católicos, se encuentran también coptos ortodoxos, que obtuvieron de las autoridades libias dos iglesias, una en Trípoli y otra en Benghasi. Su comunidad es numerosa, varios miles de personas, muy fervorosa y activa. Cuenta con dos sacerdotes, asistidos por laicos comprometidos. Algunos cristianos de lengua árabe (católicos o no) prefieren reunirse para la catequesis, cada semana, en la iglesia católica de Trípoli y Benghasi.

Los griegos ortodoxos también disponen de dos lugares de culto, uno en Trípoli, otro en Benghasi, bajo la dirección de dos sacerdotes. Su comunidad no debe pasar de las 500 personas. Los protestantes de toda denominación se reúnen para el culto en la iglesia anglicana de Trípoli. Tienen un pastor. No faltan las ocasiones (oración por la unidad de los cristianos, Pascua, Navidad, etc.) en que, a través de signos de amistad concreta, se hace presente el Jefe de la Única Iglesia.

Capítulo XIII

LA IGLESIA EN TÚNEZ DESPUÉS DE LA INDEPENDENCIA

Fulvio Grazzini

La independencia de Túnez (20 de mayo de 1956), la «guerra de Bicerta» (1961) y la nacionalización de las tierras de los colonos (1964) trajeron consigo una disminución considerable de la comunidad cristiana. En 1965 no había ya más de 8.000 cristianos practicantes.

El aspecto exterior de la Iglesia también se veía completamente modificado y, podemos añadir, algo «en lo más profundo», comenzó a cambiar.

Un *modus vivendi* firmado por la República tunecina con el Vaticano, el 9 de julio de 1964, puso término a la situación colonial. El Vaticano entregó gratuitamente a Túnez los lugares de culto (109 iglesias y casas rectorales). Se conservaron sólo siete, que son propiedad de la Iglesia católica en Túnez. El Estado tunecino reconoció a los católicos el ejercicio del culto, que puede ejercerse libremente, aunque discretamente. Otorgó, y sigue otorgando, toda clase de facilidades para la entrada y permanencia en territorio tunecino de los sacerdotes destinados al servicio de la Iglesia. Pero el obispo está invitado a comunicar a las autoridades las declaraciones oficiales que desea hacer a los fieles.

¿Cómo reaccionaron las personas y las comunidades? Los sacerdotes y religiosas que no se sentían cómodos en una casa que ya no les parecía la suya, decidieron marcharse. Se escuchaba decir: «Ya nada hay que hacer aquí», o «no se nos ha preparado para la nueva situación», «se nos ha tenido siempre alejados de la verdadera comunidad tunecina». Otros deseaban continuar, sin saber mucho de qué estaría hecho el mañana. Otros, finalmente, pensaban que todos aquellos trastornos eran el preludio de un nuevo nacimiento.

Y de esta manera se vio surgir, al otro día de la independencia, una nueva población, los «cooperadores». Venían a participar en la construcción de un nuevo Túnez, dentro del marco de contratos que duraban 4, 6 y hasta 10 años. Profesores, ingenieros, médicos, venían con una tarea limitada, dentro de un tiempo prefijado. No estaban marcados por el pasado ni por las heridas recientes que había conocido la comunidad cristiana local. Tenían otra cultura, otra forma de ver el mundo y de pensar en el futuro. Aceptaban las nuevas estructuras del país y la nueva situación, sin reticencias fundamentales, al menos sin críticas. Era la suya otra forma de aproximación a la fe y a la Iglesia. Poco a poco, la comunidad cristiana se abrió a sus problemas y a sus perspectivas, no sin choques y tensiones.

Nuevas interrogantes comenzaron a tomar expresión: con el nuevo *modus vivendi* y el despojo que trajo consigo, ¿no iba a convertirse la comunidad cristiana en una «Iglesia de embajada» o en una «capellanía de cristianos en el extrajero»? La Iglesia no ofrecía interés más que para los cristianos practicantes, y, no obstante, la Buena Nueva está hecha para todos. La comunidad cristiana es una célula de la Iglesia universal: tiene su manera particular de expresar y vivir su fe. Es difícil encontrar el camino para vivir, aquí y hoy, el mensaje de Jesús, en un Túnez independiente, árabe y musulmán, consciente de su propia personalidad..., mientras los cristianos son extranjeros, europeos, de otra cultura y de otra religión, la del antiguo colonizador.

En 1968, la Iglesia, por medio de una especie de sínodo, se puso en oración y a reflexionar. Algo importante se hizo manifiesto en esta etapa: la Iglesia no podría encontrar su norte más que existiendo y viviendo *para* la comunidad humana en la que está inserta. El objetivo no estaba en ella misma. «Ella crece en este país por medio del intercambio cotidiano, en el absoluto respeto hacia la personalidad tunecina y las conciencias individuales». Alimentado en la oración y la Eucaristía, el cristiano está llamado a compartir las aspiraciones y los esfuerzos de los hombres de este país. La Iglesia ya no desea tener «su casa propia», sino «vivir en compañía», y aceptar los riesgos de una «presencia» a veces difícil.

¿Cómo se expresa todo esto en lo concreto? Es difícil responder, porque las modalidades son muy diversas y fluctuantes. Sin embargo, a través de lo vivido se va verificando la calidad y la consistencia de un «proyecto de Iglesia».

Sacerdotes y religiosas aceptan un trabajo profesional dentro de las estructuras tunecinas, sobre todo, no exclusivamente, en los campos de la enseñanza, de la sanidad y de la acción social. Por medio de contratos, comparten las mismas condiciones de trabajo que sus colegas y dependen directamente de un responsable tunecino: ya no son señores. Ejercen también actividades, integrándose en organismos tunecinos, públicos y privados; por ejemplo, los ONG, donde colaboran cristianos en obras de promoción humana o de desarrollo. Siempre que es factible, dan prioridad a los sectores y a las regiones más desfavorecidas del país.

Hay otro fenómeno muy marcado: el establecimiento de fraternidades de religiosas en Túnez, en el interior o en el sur del país. Se trata generalmente de barrios populares, de zonas pobres, desfavorecidas y a veces aisladas geográficamente. Estas creyentes intentan vivir como verdaderas «hermanas» de las poblaciones circundantes, compartiendo su vida en el barrio, su trabajo y sus condiciones de existencia, con frecuencia precaria. Estas comunidades se convierten tambien en lugar de «realimentación» para los pocos cristianos laicos que viven y trabajan en las cercanías.

«La Iglesia del sur» formada esencialmente de pequeñas comunidades dispersas, lejos de las tradicionales estructuras eclesiales, se reúne periódicamente, cada trimestre, para orar y reflexionar. Encuentros fraternos, encuentros preparados, que han dado nacimiento a una «Carta» o «proyecto de Iglesia». ¿Puede extrañar que la palabra clave de esta carta sea la de «acompañamiento»? He aquí algunos extractos:

> Este acompañamiento nos hace hermanos de los otros y nos permite hacer el Evangelio más familiar; en ciertos casos, él nos permite prever la nacionalización. Nos impulsa a tomar posición contra las injusticias en el conjunto de nuestra vida y principalmente en el trabajo. En este acompañamiento aceptamos el riesgo y la inseguridad. No puede darse más que en la duración. Y presupone que nuestras comunidades puedan ser lugares de contestación evangélica,

frente a una sociedad de consumo cada vez más avasalladora.

Es fácil citar textos, pero es mucho más difícil expresar lo que se vive día a día, en encuentros sencillos y variados. El encuentro con un pueblo que cree en Dios, teniendo, sin embargo, una fe diferente, no

cesa de interrogar al conjunto de los cristianos. ¿Cómo permanecer receptivos a los valores y a las llamadas del Islam, no sólo en lo teórico, sino sobre todo en lo vivido por nuestros hermanos y hermanas en humanidad? ¿Cómo no ser sacudidos por los valores de acogida, de hospitalidad, en su actitud de abandono a Dios, que la mentalidad occidental tacha demasiado aprisa de fatalismo? ¿Cómo no sentirse interpelado, tanto por el sentido de la fiesta como por la aceptación serena y tranquila de la muerte, testimoniadas por nuestros amigos? Y, en este mismo orden de cosas, cómo continuar en este contexto a «dar cuenta de la esperanza que nos habita».

Las formas de presencia de la comunidad cristiana son variadas. Junto a los cristianos que trabajan en instituciones tunecinas, la Iglesia ha conservado un determinado número de escuelas y de guarderías de niños. Siguen siendo en la actualidad un lugar de encuentro importante, con 10.000 niños y sus familias. La enseñanza se imparte de acuerdo con los programas tunecinos. Dentro del total respeto hacia la conciencia del joven, se le asegura una formación en los valores humanos fundamentales, como también «la aceptación de la diferencia». Testimonios de adultos tunecinos que han frecuentado las escuelas de la Iglesia revelan cuán importante es esto. Más allá del tiempo de la infancia, el de la enfermedad y el de la muerte constituye el otro polo de la vida humana. La clínica de San Agustín permite, de alguna manera, vivir y ayuda a vivir este paso. Ella es un lugar de encuentro privilegiado con los enfermos, las familias, el personal sanitario. 600 personas colaboran con los cristianos en estas diversas instituciones. Tal trabajo no puede por menos de marcar a unos y otros.

La IBLA, de que se ha hecho ya mención, posibilita el encuentro con estudiantes del tercer ciclo, con profesores e investigadores: esto hace ver la importancia capital que se da a la lengua árabe y a la cultura árabo-musulmana. Las hermanas blancas dirigen un centro de enseñanza del árabe, sobre todo dialectal. Generaciones de todas las latitudes han podido aprovecharse de esta enseñanza, que posibilita la adquisición de mecanismos de base en el aprendizaje de una lengua más bien difícil para los europeos. El objetivo último es siempre el mismo, entrar en comunicación con el pueblo. El primer medio es la lengua, vehículo de una cultura y de una visión del mundo.

Es este campo de la cultura, hay un servicio que responde a una enorme necesidad: poner a disposición de los jóvenes de segunda en-

señanza un lugar donde poder dedicarse al estudio con tranquilidad, encontrar los libros de texto adecuados y, eventualmente, ser dirigidos por algún profesor. Los cinco centros bajo responsabilidad de cristianos están lejos de satisfacer la demanda.

Si, el «vivir conjuntamente» es lo que mantiene viva la atención y permite responder a las llamadas más diversas, cuando ello es posible, desde el servicio inmediato (Caritas) hasta la formación de guarderías de niños, por medio de un despacho pedagógico, pasando por la «acción familiar». Esta última no sólo se ocupa de la regulación de nacimientos, sino que intenta la formación de la pareja en los ambientes populares. Es una auténtica *revolución,* sobre todo conociendo las estructuras mentales masculinas. 950 parejas han sido ayudadas en el espacio de siete años.

Toda la vida eclesial está marcada por esta presencia en el mundo tunecino. En las pequeñas comunidades, la misa semanal se celebra de manera muy sencilla. Los 15 o 20 participantes se sientan alrededor de la mesa, lo que permite un intercambio fraterno acerca de la semana, vivida en familia, en el barrio, en el trabajo. La lectura de la Biblia establece el lazo entre lo que se vivió y aquello a que nos llama el Señor. ¿Cómo puede vivirse la Buena Nueva de Jesús en un país de cultura árabo-musulmana? Esta pregunta tan amplia toma siempre coloraciones particulares y concretas, según los participantes y los acontecimientos vividos. Las intenciones más variadas de oración surgen de la vida, y son retomadas en la gran oración eucarística, que se abre a la comunión, comunión ritual durante la misa, comunión de todos los instantes con los hermanos y las hermanas que están en nuestro camino. La manera de celebrar la Eucaristía está lejos de ser neutra.

El diálogo entre cristianos y musulmanes toma formas extremadamente variadas: diálogo de la vida entre gente sencilla, que no se centraliza necesariamente en cuestiones de índole religiosa. Este diálogo puede estar ayudado por el libro *Pour répondre aux questions qu'on nous pose.* Pistas de respuestas de un grupo de cristianos residentes en Túnez, PISAI, Roma, 1987; diálogo más teológico, por ejemplo, el lugar de la Biblia y el Corán en cada comunidad, *Ces écritures qui nous questionnent,* Le Centurion, 1987, Colectivo GRIC; diálogo más diversificado en el encuentro islamo-cristiano de Asís, en octubre de 1988.

En todas estas gestiones, los católicos no están solos. Nuestros hermanos protestantes, anglicanos, ortodoxos, todos los que se recla-

man de Jesús, también están presentes en la misma búsqueda, y, entre ellos, el ecumenismo ha hecho grandes progresos. Día a día, las comunidades se enriquecen con la presencia de cristianos de culturas y nacionalidades muy diversas. Hoy se encuentran más de 38 nacionalidades diferentes, cada cual manifestando en público una de las facetas del insondable misterio de Cristo. Entre ellos, jóvenes del África subsahariana, que vienen a Túnez para sus estudios universitarios. Éstos tienen que responder a las preguntas que los jóvenes tunecinos les hacen acerca de su cultura y de su fe. En este contacto cotidiano, los unos y los otros hacen el difícil aprendizaje de la aceptación en la diferencia. Aprendizaje también exigente cuando estos jóvenes africanos quieren expresar su fe en el seno de nuestra Iglesia.

Mujeres cristianas de varias nacionalidades, casadas con musulmanes, son para la Iglesia de gran importancia. Estas mujeres se sitúan, por haberlo elegido, en la frontera de dos mundos diferentes. En el interior de sus casas se vive lo que la Iglesia intenta vivir en relación con el país: el encuentro con otro mundo. Un cierto número de cristianos se plantea esta cuestión: ¿cómo estas personas pueden vivir la fe en Jesucristo, en esa opción que han hecho?, ¿cómo caminar a su lado, frente a las múltiples interrogantes que se refieren a la educación de los niños, a los lazos con la familia del marido, al encuentro con una religión y una cultura diferente?, ¿cómo, finalmente, recibimos nosotros las interrogantes que estas mujeres presentan a la Iglesia?

Dentro de la misma preocupación de apertura, sobre todo hacia el mundo árabe, la Iglesia local ha sido empujada a tender lazos de unión con la Iglesia de Oriente. Aunque viviendo en un contexto muy diferente, desea beneficiarse de la experiencia de sus hermanos orientales: experiencia de convivencia, a veces dolorosa, con comunidades musulmanas; experiencia de una liturgia y de una fe cristiana expresada en lengua árabe. Algunos de nosotros hemos ido a Oriente y hermanos orientales vinieron a nosotros. Se constituyó entre nosotros una comunidad oriental, restringida en número, pero rica en significado.

Con un estilo diferente, se han mantenido lazos con las iglesias de Europa, de las que provienen la mayor parte de los cristianos. ¿Cómo podrían éstas desinteresarse de lo que se vive en Túnez? Sobre todo sabiendo que un buen número de tunecinos van a trabajar a Europa, con todos los problemas que ello conlleva.

Numerosos turistas pasan cada año por aquí, venidos generalmente de Europa. Nuestras iglesias intentan ayudarles a ver el país que les acoge con una mirada nueva. Por otra parte, grupos de jóvenes, muy motivados, vienen a consagrar una parte de sus vacaciones al mundo tunecino. Para ellos es la ocasión de descubrir al país real que les recibe y, al mismo tiempo, a la Iglesia, huésped de este país.

Sería bueno hacer aquí una pausa: ¿cómo hacer la presentación de una Iglesia de una manera rápida? La vida no se explica, se vive. Existen otros métodos posibles de presentación, por ejemplo, a partir de los numerosos documentos escritos por las comunidades locales, desde hace años. Nos pareció mejor hacerlo a partir de la vida, con todas sus riquezas y diversidades. Hay un hilo conductor, siempre el mismo, que es la Iglesia, la cual, a ejemplo de su Maestro, no vive para ella sino para los demás. E, inversamente, la Iglesia necesita de los otros, de todos los otros, para vivir en autenticidad la Buena Noticia.

La vida continúa... El período actual no es menos interesante, a pesar de las apariencias. ¿Las apariencias...? Éstas se presentan bajo el signo de la *fragilidad*. En primer lugar, se está asistiendo a una reducción numérica de la comunidad cristiana. Hoy, en Túnez, no llega a 1.000 el número de los practicantes, con una población de 18.000 extranjeros —de los cuales, 3.000 son italianos—: 190 religiosas, 57 sacerdotes y hermanos, 7 lugares de culto oficiales. En cuanto a la población del país, ésta cuenta con ocho millones de habitantes. Somos una minoría, extranjera por añadidura. Paralelamente a la reducción numérica, se da el envejecimiento, afortunadamente compensado por la llegada de algunas jóvenes religiosas y laicos. La preparación profesional de numerosos tunecinos para los diferentes puestos de trabajo, y el paro, explican por qué se les renueva cada vez menos los contratos a los extranjeros, En fin, por diferentes razones se han cedido muchas escuelas de nuestra Iglesia.

Todos estos signos, y muchos otros, nos recuerdan con fuerza que nuestra presencia aquí, personal y comunitaria, es frágil, vulnerable, precaria y, a veces, *inútil*, en el sentido habitual del rendimiento y la eficacia. Pero, como sucede con frecuencia en la Biblia, en las situaciones de extrema fragilidad es donde Dios se revela y actúa más. ¿Por qué no ha de ser esto verdad hoy, para nosotros?

De repente se hacen presentes, aquí y allí, llamadas, actitudes, exigencias, que algunos viven desde hace tiempo. ¿Por qué, por ejemplo,

dentro del respeto por las vocaciones diversas, nuestra Iglesia no puede adoptar un estilo más *contemplativo*? Contemplación del misterio gratuito del amor, si es verdad, como dice San Juan, que Dios es Amor; contemplación también de las maravillas que Dios opera en el corazón de cada uno y en el de los pueblos. ¿Por qué no ha de darse en nuestra Iglesia un lugar para una comunidad monástica, adaptada a nuestro contexto?

De una manera general, ¿por qué no escoger preferentemente las actitudes y las situaciones de *ocultamiento* y de gratuidad? Seguramente no se debe a la casualidad ni al resultado de la presión de los acontecimientos el que nosotros demos un mayor margen a las acciones gratuitas y prestemos mayor atención a las personas consideradas como *inútiles* (viejos, minusválidos, etc.). ¿Cómo no mencionar el trabajo hecho por la Unión Tunecina de Ayuda a los Insuficientes Mentales (UTAIM), por la obra de los sordomudos, y otros organismos del mismo signo?

La Iglesia, siempre a la búsqueda, desea descubrir nuevos signos del Reino, presentes aquí y ahora. Por eso decidió ponerse a punto por medio de un nuevo sínodo, justo 20 años después del de 1968. Esta gran concentración ayudó a renovar todas nuestras convicciones acerca del sentido de nuestro testimonio de Iglesia en Túnez. Las declaraciones finales del sínodo eran sintetizadas así:

> Nuestra fe nos impulsa a vivir en una Iglesia orante, viva y encarnada, una Iglesia abierta a las realidades que la rodean, una Iglesia que reúne y ayuda a los cristianos a escucharse mutuamente y a escuchar a los demás, una Iglesia que va hacia adelante, que discierne, acompaña y alienta las inserciones suscitadas por el Espíritu, una Iglesia que favorece la relectura de la Palabra y la investigación teológica en nuestro contexto particular. Con los *creyentes* que hay en Túnez, demos gracias a Dios por todo lo que se vive y se busca por unos y otros.

Apenas habíamos celebrado este ahondamiento de nuestra misión y monseñor Callens, nuestro obispo desde 1965, fue llamado por Dios (agosto, 1990), a causa de una enfermedad contraída en el África subsahariana, durante un encuentro preparatorio del Sínodo Africano. Para vencer esta prueba, nos apoyamos en las certezas conseguidas en torno

a nuestro obispo a lo largo del sínodo. Nunca terminaremos de buscar el sentido de los encuentros que Dios nos permite vivir en el país.

Como dice el poeta Machado, «caminante, el camino se hace al andar».

¿Venir a este país y permanecer en él? ¿Para qué? ¿Por quién? Eterna pregunta... Pero, cuando se ama a alguien, se desea vivir con él. ¿Habrá, a toda costa, que buscar otras experiencias?

Capítulo XIV

LA IGLESIA EN EL MARRUECOS ACTUAL

Bertrand Couturier
Ramón Lourido Díaz

El Arzobispado de Rabat (1955...)

Una Iglesia acogida por el Marruecos independiente

La Santa Sede elevó al rango de Arzobispado el Vicariato Apostólico de Rabat en vísperas de la independencia definitiva de Marruecos, en 1955. De regreso a su patria, el 16 de noviembre de 1956, al final de su exilio en Madagascar, el rey Mohammed V no echó en olvido la lúcida y valiente carta de monseñor Lefèbre, de 1952, de la que se habló en un capítulo anterior. Algunos días después, impuso a éste las insignias de Gran Oficial de Wisan Alauita, y durante toda su vida mostraría gran estima por el arzobispo de Rabat.

Monseñor Lefèbre murió en 1968. Su auxiliar, monseñor J. Chabert, franciscano en Marruecos desde hacía 20 años, le sucedió. En el año 1976 se establecerían las relaciones diplomáticas entre Marruecos y el Vaticano, y en 1983 se firmó un acuerdo reconociendo a la Iglesia Católica en Marruecos un estatuto jurídico especial. Antes ya, el 2 de abril de 1980, el rey Hasan II, en su calidad de presidente del Comité Al-Qods (Jerusalem) y de la Organización de la Unidad Islámica, visitó en Roma al papa Juan Pablo II para entregarle un mensaje. En esta ocasión, el rey invitó al santo padre a que fuera a hablar a la juventud marroquí.

Cinco años más tarde, el 19 de agosto de 1985, el papa hizo escala en Casablanca, donde permaneció poco más de cinco horas. Acogido, primero, por el rey, las altas autoridades de la nación y el cuerpo diplomático, Juan Pablo II se dirigió luego al colegio Charles de Fou-

cauld donde celebró la Misa ante más de 2.000 cristianos. En su homilía se dirigió a la pequeña comunidad de los discípulos de Jesús que viven en este país musulmán para decirles: «Si no tenemos amor, nuestra presencia aquí no sirve de nada, nuestro testimonio es vano». Después de la Misa, el papa tuvo con el rey, en el palacio real, una entrevista de 50 minutos; al final de la misma, y para marcar el carácter religioso de la visita, el rey presentó al papa a los miembros del Consejo Superior de los Ulemas de Marruecos. Finalmente, entre las ovaciones de varios centenares de miles de marroquíes, el papa atravesó la ciudad de Casablanca y, en el estadio, pronunció su discurso a la juventud musulmana, discurso que se ha convertido para los cristianos en tierras del Islam en texto de referencia de suma importancia; en él hace una llamada a cristianos y musulmanes para que, en el mundo de hoy, den conjuntamente testimonio de fe en el Dios que les es común y de respeto a la dignidad del hombre; invita a los jóvenes del mundo entero a que construyan juntos un mundo más humano; reconoce la calidad de la vida religiosa de los musulmanes y les anima a entablar un diálogo humilde y respetuoso, dentro de nuestras diferencias:

> La diferencia fundamental se encuentra, evidentemente, en la forma de ver la persona de Jesús de Nazareth. Vosotros sabéis que, para los cristianos, este Jesús les hace entrar en un conocimiento íntimo del misterio de Dios y en una comunión filial de sus dones, por lo que le reconocen y proclaman Señor y Salvador.

El santo padre terminó con la recitación de una oración que cristianos y musulmanes pueden hacer suya.

Una comunidad europea inquieta; la Iglesia continúa

En la primavera de 1956, la inseguridad se instaló en ciertas regiones, sobre todo en la de Mequínez, donde bandas de exaltados arruinaron las fincas de los agricultores franceses. La situación se restableció poco a poco y se pasó a un cierto optimismo. Pero las matanzas de Mequínez, los días 23 y 24 de octubre del mismo año, lo trastocaron todo: más de la mitad de los franceses abandonaron la ciudad; los otros europeos no se movieron. Desde entonces, año tras año, la exi-

gua llegada de europeos no compensa en absoluto el número abundante de los que se marchan.

La Iglesia, sin embargo, sigue tratando de descubrir su misión aquí: ella es, de hecho, la Iglesia de los que ponen su confianza en el país y la Iglesia de los que se sienten a disgusto y piensan marcharse; es la Iglesia post-conciliar que, meditando en los textos del Vaticano II, saca fuerza para la conversión y el cambio; ella es, desde 1964, miembro de la Conferencia Episcopal de la Región del Norte de África (CERNA), entregada a la reflexión y el diálogo con las iglesias vecinas, presentes como ella en tierras del Islam; ella es lugar de oración, de diálogo y de apertura a los no cristianos.

Cristianos al servicio del desarrollo del país (1956-1980)

Preparados para el encuentro...

Por iniciativa de un franciscano, el padre Jean-Bosco Offret, nació en Rabat-Agdal, en 1952, un centro de estudios, «La Source». Éste debía responder a las necesidades de la Iglesia diocesana de entonces: 1) En primer lugar, ofrecer a los sacerdotes, religiosos y religiosas, y a los laicos que venían a prestar servicios en Marruecos, la posibilidad de ser formados en la lengua árabe y la islamología; con esta finalidad, desde 1955 «La Source» organizó cursillos de árabe y de islamología; 2) Proponer a los cristianos necesitados de ella, los elementos de una información más completa, mediante la publicación, desde 1955 a 1958, de una *Revista de Prensa*, en la que se ofrecía la traducción de artículos significativos de la prensa marroquí en árabe; esta revista interrumpió su aparición para pasar a colaborar con la nueva *Revista de Prensa Magreb-Medio Oriente*, de Argel; 3) Dar a conocer el rico patrimonio cultural árabo-musulmán por medio de conferencias y publicaciones bilingües; 4) Ayudar a descubrir la sociedad marroquí: el profesor A. Adam, con el concurso de «La Source», animó las «Jornadas Sociales de Marruecos», de 1954 a 1958, en las que se trataron sucesivamente los temas de la familia marroquí, la economía marroquí, y la persona humana, el papel de la Comunidad Europea en Marruecos, la promoción de los obreros, etc. Los trabajos de estas jornadas fueron publicados en *Faits et Idées*, la revista del arzobispado, de 1953 a 1962.

Lugar de encuentro, de conocimiento mutuo y de diálogo, esta primera «Source» tuvo que cerrar en 1972, pero en 1982 una nueva «Source», centro diocesano de estudio y documentación, abrió sus puertas en pleno centro de Rabat. Hasta el día de hoy, ésta pone al servicio de los investigadores de alto nivel su rica biblioteca y la competencia de los miembros de su equipo de animación.

Algunos laicos se esforzaron también en promover el encuentro de las dos comunidades, la musulmana y la cristiana, dos civilizaciones y dos humanismos en presencia. El análisis de los problemas de los países en vías de desarrollo hecho por ellos ayudó a otras personas a comprometerse en el desarrollo de Marruecos. Éste fue el proyecto de la revista mensual *Confluent*, dirigida por el abogado Paul Buttin, de 1956 a 1965. Destinadas a ayudar a los cristianos, también el padre Lafon publicó, durante largos años, breves fichas de estudio del Islam.

...a fin de colaborar en el desarrollo

Durante los 25 años que siguieron a la independencia, de 1956 a 1980 aproximadamente, la Iglesia de Rabat adoptó como plan principal de su discurso y de su acción el servicio a favor del desarrollo del país. La Iglesia universal tomaba vivamente conciencia de esta prioridad en las tareas del mundo actual, pero nuestra Iglesia se sensibilizó de forma especial, ya que el Marruecos independiente, por primera vez en su historia, tenía que afrontar solo los problemas de la modernidad y del desarrollo. En efecto, las estructuras coloniales que venían rigiendo en parte los principales sectores de la vida del país desaparecieron con bastante rapidez. Para remediarlo, Marruecos llamó en su ayuda a cooperantes extranjeros.

La Iglesia acogía a estos cooperantes y se esforzaba en ayudarles a descubrir el país, al que venían a servir, y a reflexionar en lo que aquí habían de vivir. También animaba a sacerdotes, religiosos y religiosas a que se integrasen profesionalmente en las estructuras del Estado, sobre todo en la enseñanza y en la salud públicas. De esta forma, los cristianos participaban en el desarrollo del país, al lado de compañeros marroquíes de trabajo, dentro de una experiencia de convivencia enriquecedora.

Otros cristianos participaban —y siguen participando— en el desarrollo del país desde los mismos organismos de la Iglesia:

— El objetivo de los equipos de Caritas es ayudar a los individuos y a los grupos de hombres a convertirse en autores de su propio desarrollo y evitar que se transformen en «asistidos». Los proyectos varían según las necesidades que se presentan: tareas de formación, como la alfabetización, centros de estudiantes y bibliotecas escolares, animación de ocios educativos entre los disminuidos físicos, creación de cooperativas, realización de pequeños proyectos de hidráulica agrícola..., todo ello siempre en colaboración con los interesados.

— Las escuelas del «Enseignement Catholique au Maroc» (ECAM) reúnen a más de 10.000 alumnos marroquíes. Los padres aprecian la calidad de educación que allí se da a sus hijos. Los profesores y directores son ya prácticamente todos marroquíes, pero la animación pedagógica y educativa sigue estando asegurada por el secretario general del ECAM, que depende directamente del Arzobispado.

— Cada vez más, los centros de formación femenina instalados en toda la extensión de la diócesis, animados por las religiosas, ofrecen formación humana y técnica a las jóvenes marroquíes. La transformación de las grandes comunidades en pequeñas fraternidades de religiosas facilita una mayor proximidad a la población, unos intercambios más espontáneos y servicios más variados.

— El último dispensario franciscano se abrió en Agüín, en el Alto Atlas, en 1957, una región desheredada en el plano sanitario hasta la independencia. Este dispensario se integró rápidamente en el Ministerio de Sanidad y participó activamente en la política de prevención del mismo ministerio. En 1964, los hermanos franciscanos abrieron un centro de formación profesional en carpintería-ebanistería para los jóvenes de la región. Finalmente, en 1974, la llegada a Agüín de las franciscanas de María facilitará el desarrollo de las actividades del dispensario y la apertura de dos centros de formación femenina y de una cooperativa de alfombras y de bordado.

— En Kenitra, los salesianos dirigen un centro de aprendizaje más importante, donde se forma a un gran número de adolescentes.

La Iglesia de Rabat, hoy

Los cristianos de la diócesis de Rabat se han convertido en el pequeño *resto*... Lo importante para ellos es ser «signo del Reino». Entre ellos los hay *permanentes*, como son los sacerdotes y las religiosas, las esposas cristianas de marroquíes, algunos *pied-noir* y otras personas de edad que han decidido quedarse.

Se encuentran parroquias vivas, pero ya no queda ninguna *floreciente*. En lo que respecta a las congregaciones religiosas, muchas de ellas han abandonado Marruecos, aunque algunas se instalaron recientemente, como es el caso de los trapistas venidos de Tibhirine (Argelia) y las hermanas clarisas mejicanas.

Modesta y discreta, esta Iglesia quiere ser fiel a lo que ella misma ha ido descubriendo progresivamente en su misión aquí, en el curso de las decenas de años de su historia. Tiene que adaptarse. La situación ha cambiado. Marruecos ya no necesita, como en el pasado, de los cooperantes y asistentes técnicos extranjeros. Éstos han sido reemplazados por los jóvenes cuadros técnicos marroquíes, formados cada vez en mayor número. Todavía pueden trabajar los extranjeros en grandes obras (embalses, la mezquita de Hasan II de Casablanca...), o en empresas venidas del exterior, pero ya no es posible firmar contratos en la enseñanza y en la sanidad.

Las religiosas enfermeras pueden aún obtener contratos particulares, en condiciones muy desventajosas, pero sus congregaciones se ven forzadas a reducir el número de hermanas en los hospitales y dispensarios del Estado a causa de la edad avanzada de sus miembros. Las religiosas que aún siguen en su trabajo, han cedido los puestos de responsabilidad a los enfermeros marroquíes, siempre que ello es posible, y comparten con éstos, en toda sencillez, el trabajo cotidiano, atentas de forma muy especial al cuidado de los más pobres, de los cancerosos, de los leprosos... Para todos éstos, ellas son aquí un signo de la ternura de Dios hacia todos los hombres.

Las pequeñas fraternidades, formadas por tres o cuatro hermanas, están dispersas por las regiones del país donde ya no quedan extranjeros. Ellas son allí el único vestigio de la presencia eclesial. Estén donde estén, teniendo en cuenta las circunstancias y las personas, las hermanas buscan siempre la forma de poder prestar servicio: ayuda pedagógica a las monitoras de pequeñas escuelas maternales de la localidad,

ayuda escolar a los jóvenes, creación de pequeños grupos informales de promoción femenina en las ciudades, colaboración con las asociaciones marroquíes de subnormales, etc.

Los sacerdotes y las hermanas, sobre todo franceses, van cargándose de años. Su actitud ha cambiado de ritmo. Pero junto a ellos aparecen nuevas caras: son indios, mejicanos, australianos, polacos, al lado de los más antiguos, españoles e italianos, todos los cuales aportan nuevas formas de ver las cosas. Ahora ya es un grupo auténticamente internacional el que descubre las realidades del país, aprende el árabe, se entrena en la oración en árabe, juntamente con los otros sacerdotes y religiosas, dentro de la mutua ayuda y conocimiento.

Desde diciembre de 1983, el padre Hubert Michon, hasta entonces médico de la Sanidad Pública, en Rabat y Fez, es el arzobispo de Rabat. Atento a las necesidades de los cristianos y a las llamadas del mundo marroquí en evolución, guía con mano segura esta pequeña iglesia enviada para el diálogo y el encuentro fraternal con hombres diferentes a causa de su fe y de su cultura, para anunciar, mediante el testimonio de la vida de sus miembros y, alguna vez, de su palabra, la Buena Nueva de la que ella vive.

El Arzobispado de Tánger (1956...)

La independencia del país

Los esfuerzos que el pueblo marroquí hizo para liberarse del Protectorado franco-español se vieron coronados por el éxito en 1956.

Desde el momento en que la resistencia contra el colonizador fue proclamada de forma oficial, y precisamente en Tánger, en 1947, la lucha revistió aspectos de gran violencia, sobre todo en las ciudades de mayor aglomeración humana. En la zona del Protectorado español, debido sobre todo al mal entendimiento político entre las naciones *protectoras* —oportunamente aprovechado por los movimientos nacionalistas—, se llegó a la independencia sin graves perturbaciones. Las consecuencias para la población europea y para la comunidad cristiana serían, sin embargo, muy similares en ambas zonas, la francesa y la española.

Creación del Arzobispado y éxodo de cristianos

Como muestra del espíritu con que era recibido el hecho de la independencia del país, la Santa Sede elevó los hasta entonces Vicariatos Apostólicos de Rabat y Marruecos (Tánger) a la categoría de Arzobispados, como sedes titulares. El decreto de creación del Arzobispado de Tánger, por parte del papa Pío XII, data del 14 de noviembre de 1956. El electo para ocupar la sede fue monseñor Aldegunde, vicario apostólico desde 1948.

Desde entonces, tres son los franciscanos titulares que han ocupado esta sede hasta el día de hoy: el citado monseñor Aldegunde, que dimitió por edad en 1974; monseñor Carlos Amigo, desde este año hasta 1982, en que fue trasladado a Sevilla, y monseñor Antonio Peteiro, que le sucedió en 1983.

Respecto al impacto producido por la independencia en las esferas eclesiásticas de la nueva archidiócesis, escribía entonces el padre Manuel Pazos: «los cultos y los responsables han llegado a conocerse y saben que una cosa es la religión y otra el dominio político, la independencia territorial o la emancipación económica»; por eso, añadía, la Iglesia no tenía por qué cambiar en sus actitudes fundamentales, ya que, «para sentir amor y benevolencia hacia los marroquíes, el misionero de Marruecos no necesitó ni le fue imprescindible la reconquistada independencia del país» [1].

El hecho en sí de la independencia daría lugar, no obstante, a cambios importantes: la comunidad cristiana se redujo muchísimo en cuanto al número de sus miembros, pero la Iglesia como tal se comprometía más y más en una reflexión interna, hecha desde los nuevos planteamientos teológico-pastorales de la Iglesia universal, acerca del sentido de su presencia en el seno de la comunidad musulmana. El impacto del Concilio Vaticano II en esta Iglesia fue decisivo en este aspecto.

Los cristianos de la antigua zona norte del país (españoles en general, aunque en la ciudad de Tánger abundaban también los franceses, italianos, ingleses, etc.) comenzaron a dejar el país a medida que

[1] Pazos, M. R., «Reflexiones cristiano-musulmanas», en *Mauritania*, XXX, p. 152, 1957.

los marroquíes se hacían cargo de los puestos en la administración pública y en las diversas profesiones y servicios oficiales y privados. El éxodo no fue masivamente repentino, pues en 1958 todavía había en la archidiócesis unos 95.000 católicos. Pero esta cifra no dejaría de disminuir paulatinamente, con momentos de salidas rápidas y masivas, como sucedió a raíz de la «marcha verde», noviembre 1975, llevada a cabo con vistas a la recuperación del Sahara occidental español. En la actualidad la comunidad católica de la diócesis no supera los 4.000 miembros, muchos de ellos en residencia transitoria. La nacionalidad predominante sigue siendo la española, seguida de la francesa, italiana, algunas de Centroeuropa y otras africanas.

En los primeros años del éxodo cristiano, dada la tradicional situación económica precaria de gran parte de la colonia española en Marruecos, la Iglesia local, ayudada por la Iglesia de España, prestó inestimables servicios, a través de Caritas, en la emigración de las familias necesitadas hacia ciertos países de América y Europa, allí donde la industria aceptaba mano de obra extranjera.

«Otra manera de ser Iglesia»

En 1962, poco después de la independencia, monseñor Aldegunde convocó un sínodo diocesano de reflexión a nivel de clero y fieles, de la que emergieron unas constituciones sinodales que habían de regular la vida de la Iglesia local. En ellas no se aportaban grandes novedades de tipo doctrinal en lo relativo al entorno musulmán. Tenían de positivo el que, sin nombrarlo, retomaban el espíritu del padre Lerchundi, exigiendo que los sacerdotes se dedicasen al estudio de la lengua y cultura marroquíes (art. 14.36) para llegar «a un hondo sentido de comprensión y de respeto hacia las cosas y valores de este pueblo y su cultura»; ésta había sido ya «la norma, vigente desde antiguo», por eso ahora se podía presentar el ejemplo «de una secular convivencia, hecha posible en esta tierra por la generosa hospitalidad de los nativos y la no menos generosa y benemérita labor de la Misión Franciscana en Marruecos» (art. 440).

Eran días de preparación del Concilio Vaticano II, en el que participaría también monseñor Aldegunde. Su espíritu abierto le permitió aprovechar mucho, según propia confesión, de la reflexión a la que allí

se entregó la Iglesia universal, y que sería el origen de tantos cambios de actitud en el seno de la cristiandad, también en lo relativo al modo de relacionarse con otras creencias religiosas (Declaración *Nostra aetate*). Esta doctrina conciliar habría de ser transmitida e inculcada al clero y fieles de la comunidad cristiana, siendo de gran ayuda en esta tarea la creación de la Conferencia Episcopal Regional del Norte de África (CERNA), en la que, desde su comienzo, en 1964, estaría integrada la archidiócesis de Tánger. Los obispos y vicarios generales de la región, reunidos dos veces al año, continúan la reflexión iniciada por el Concilio, en comunión con el Magisterio de la Iglesia universal. Las orientaciones presentadas por escrito a la comunidad cristiana del África del Norte por la CERNA en este sentido son ya numerosas y de gran peso teológico y pastoral en el plano de la convivencia social y el diálogo interreligioso [2].

Bajo la dirección de monseñor Amigo y de monseñor Peteiro, la Iglesia de Tánger, inmersa en las vicisitudes propias de la vida social y política de los países norteafricanos trata de mantenerse, siempre con un ritmo creciente, en la línea marcada por el Concilio. La visita a Marruecos del papa Juan Pablo II, en 1985, fue un acicate más para el compromiso de la Iglesia en el país: dar testimonio del amor de Cristo hacia todo hombre en medio de la sociedad musulmana [3].

Monseñor Amigo, poco antes de su traslado a la sede de Sevilla, hacía un recuento valorativo de los esfuerzos de la Iglesia en el diálogo interreligioso en su libro *Dios clemente y misericordioso-Experiencia religiosa de cristianos y musulmanes,* Madrid, 1981. Por su parte, monseñor Peteiro junto con el clero, religiosas y los sectores más vivos de la comunidad cristiana, tratan de ahondar y vivir su fe en sintonía con el entorno socio-cultural de la comunidad musulmana. Tras los tres primeros años de servicio pastoral en la diócesis, el actual arzobispo afirmaba que «esta Iglesia local siente de manera especial la llamada del Señor a abrirse a los seguidores del Islam, a valorar todo lo positivo que hay en su experiencia religiosa y a colaborar con ellos, a fin de dar un testimonio común de fe en el único Dios creador y salvador...»;

[2] Por ejemplo, *Cristianos en el Magreb*, 1979, documento teológico-pastoral acerca del sentido del encuentro entre cristianos y musulmanes. Y también la carta pastoral colectiva *Llamada de Dios a su Iglesia en el Magreb,* de junio de 1990.

[3] Ver «Visita del papa a Marruecos», en *Encuentro,* 1985, n.º 162.

«este ambiente musulmán nos mueve a leer el Evangelio y a entender el misterio de Cristo en clave universal, no sólo en teoría, sino en la práctica» [4].

Afortunadamente, en esta Iglesia la disminución numérica de sus miembros coincide en los últimos tiempos con la afirmación cada vez más nítida de su propia identidad. Así lo reconocería muy recientemente el mismo obispo al asegurar que, a pesar de las dificultades que plantea aquí la inculturación de los valores del Reino, «en el terreno práctico, va creciendo entre nosotros la conciencia de que somos Iglesia entre, con, de y para los musulmanes, de suerte que la apertura y la colaboración con ellos en el servicio del Reino forma parte de nuestra vida cristiana aquí» [5].

Otro elemento digno de subrayar es el clima de sintonía y colaboración existente entre las Iglesias del Magreb, y más aún entre las diócesis de Rabat y Tánger, en lo pastoral y sobre todo en lo social.

Una Iglesia al servicio del país

Actividad pastoral

A pesar de la disminución de la comunidad cristiana, la Iglesia de Tánger mantiene las estructuras normales de pastoral, con sus consejos diocesanos y parroquiales, equipos de Caritas, de liturgia, de catequesis, etc. Todo animado por 14 sacerdotes franciscanos.

En esta comunidad, las cristianas casadas con musulmanes toman cada vez mayor importancia. En algunas ciudades, éstas forman grupos de amistad, de reflexión, de oración, y se esfuerzan en ayudarse a vivir su fe cristiana en sus respectivos ambientes. Algunas participan activamente en la vida y actividades de la comunidad eclesial.

La pastoral del turismo, las actividades ecuménicas, las relaciones de amistad y colaboración con los musulmanes, ocupan, también, un lugar amplio en la pastoral diocesana.

[4] Monseñor Peteiro, Carta pastoral: *Otra manera de ser Iglesia: testigos de Jesucristo entre musulmanes*, p. 6, 1987.

[5] Monseñor Peteiro, *La Iglesia de Tánger hoy: preocupaciones pastorales*, p. 3, 1992.

Actividad social

El aspecto más visible y significativo de esta Iglesia radica, sin ningún género de duda, en el trabajo social, que la acredita como Cuerpo vivo de Cristo resucitado, que continúa, en este país, su misión de «manifestar y comunicar el Amor de Dios a todos los hombres y pueblos», *(Ad Gentes, 10)*.

Las Caritas locales, en estrecha colaboración con la Caritas Nacional, realizan una labor apreciable entre los necesitados. Pero son los religiosos, y mucho más las religiosas, las que sostienen un importante número de obras sociales, en colaboración con personas y organismos del país: 47 religiosas trabajan en nueve hospitales; y la Iglesia mantiene siete guarderías infantiles, cinco dispensarios, tres residencias de ancianos y pobres, cinco clases de preescolar, tres de alfabetización y cultura general, un curso de informática, un taller de carpintería, un internado para chicas en situación familiar anómala, un centro de acogida para madres solteras, un hogar para jóvenes pobres, un proyecto de promoción rural comunitaria, etc. Los animadores de toda esta acción son: unas 120 religiosas (todas ellas pertenecientes a las congregaciones ya existentes de antiguo, y a las que se unieron, en los últimos años, las franciscanas misioneras de María y las misioneras de la Caridad, de la madre Teresa de Calcuta), algún religioso franciscano y cinco hermanos de la Cruz Blanca. La diócesis está especialmente comprometida en la formación femenina por medio de las religiosas y de personas del país. Durante el curso 1991-1992, sus 19 centros de formación femenina contaban 3.097 alumnas.

> Por medio de estas obras sociales al servicio de los más pobres, esta Iglesia quiere ser testigo del Amor de Dios manifestado en Jesús; ella ayuda a la promoción del pueblo marroquí y se esfuerza por ser fermento del Reino a través de la solidaridad, la amistad, el servicio y el amor a todos. Nuestra Iglesia cree que, más que las palabras pronunciadas y que las acciones realizadas, lo que Dios espera de nosotros es una presencia humilde y fraterna entre los musulmanes al estilo de San Francisco y de otros [6].

[6] Monseñor Peteiro, *Archidiocèse de Tanger (Maroc)*, p. 8, 1991.

QUINTA PARTE

SEMILLAS DE EVANGELIO EN TIERRAS MAGREBÍES

Capítulo XV

LOS PADRES BLANCOS Y LAS HERMANAS BLANCAS EN TÚNEZ Y ARGELIA

Marie-José Dor
Jean Fisset

La obra del cardenal Lavigèrie en Argelia

El hombre y su preparación

Charles Lavigèrie, nombrado arzobispo de Argel, llegó al país con una cierta preparación, adquirida en anteriores experiencias, pastorales y universitarias.

Ya en sus años de seminario, su espíritu misionero se exteriorizó al mostrar interés por las misiones. Profesor de la Sorbona, prestó gran atención a los orígenes de la Iglesia, cuyo estudio serviría luego de sustrato a su concepción del catecumenado, tal como se aprecia en sus instrucciones a los misioneros enviados al África subsahariana. Frente a las estrecheces de la espiritualidad jansenista, Lavigèrie enseñaba ya la universalidad de la Salvación, en contradicción con el axioma de que «fuera de la Iglesia no hay salvación».

Su teología estaba situada entre el pesimismo que, ofuscado por la marca del pecado en la naturaleza humana, llega casi a suprimir la libertad, y el racionalismo, que hace que el hombre, apoyado en la razón, se crea dueño absoluto de su destino. Nombrado obispo de Nancy, pedía a sus sacerdotes que hicieran amable la virtud, exaltasen la libertad y grandeza del hombre y expusiesen el acuerdo existente entre fe y razón.

La más determinante de sus experiencias fue, sin embargo, la del encuentro de cristianos y musulmanes en Oriente, cuando fue nombrado director de las Obras de las Escuelas de Oriente, que defendían la causa católica en los países bajo obediencia otomana. Allí descubrió el

significado del apostolado cristiano entre musulmanes. En 1860, cuando fue a Siria para distribuir ayudas a los cristianos perseguidos en la montaña libanesa, descubrió también y apreció la obra de numerosas congregaciones religiosas, en sus escuelas, orfanatos, etc.

La divisa «Caritas» (Amor), que adoptó al ser nombrado obispo de Nancy, en 1863, era para él la expresión del primado de la caridad sobre el dogma, la importancia del amor hacia el hermano, que revela a Dios, que es Amor, no tanto en la preocupación de enseñarle cuanto de decirle desde la vida.

Inicios en Argel

Así era, brevemente, el hombre que, en 1867, fue nombrado arzobispo de Argel. Aceptó el cargo porque entreveía en ello una tarea a la altura de su deseo de servir a Dios y a la Iglesia. Sin conocerlos tal vez, hacía también suyos los horizontes abiertos por Gregorio XVI a monseñor Dupuch: renovar los lazos con la antigua Iglesia de África y abrir una puerta hacia el continente africano, que esperaba la revelación de la luz de Cristo.

Cuando Lavigèrie llegó a su diócesis argelina, se encontró con estructuras canónicas ya establecidas; y también con realizaciones oficiales iniciadas por sus predecesores, los discretos ensayos o experiencias, más o menos programados por varios institutos religiosos, los cuales, ya en esta época, hacían visible la preocupación de la Iglesia por abrir su apostolado entre la población autóctona. Fueron los jesuitas los que, especialmente, iniciaron contactos con las tribus de Constantina, mediante la creación de centros de formación y orfanatos, los cuales no prosperaron a causa de las suspicacias de la administración colonial. También los lazaristas (padres paúles), en unión con las hijas de la Caridad, acogían a niños abandonados, al mismo tiempo que les procuraban instrucción y formación moral y religiosa. El centro especializado «Le Cenacle», para la formación de los sacerdotes destinados a contactar con la población autóctona, fue disuelto por la autoridad militar francesa, la cual obligó también a los paúles a volver a Argel, cuando ya desde 1856 estaban instalados en Laghuat.

Estos ensayos servirían de pauta para la obra de Lavigèrie, cuya toma de posesión de su cargo coincidió con momentos de crisis y de

calamidades para el país: temblores de tierra, hambre, epidemias, plagas de langosta, etc., todo se conjugó hasta tomar proporciones de catástrofe general. Lavigèrie se comprometió directamente en la acción humanitaria al tomar la iniciativa de recoger a los numerosos huérfanos que erraban por el campo o que venían a llamar a su puerta. En pocos meses fueron recogidos más de 1.700 niños, y organizó orfanatos de fortuna para salvarlos de una muerte previsible.

Las autoridades francesas no pudieron oponerse a lo ya hecho, pero le dejaron ver con toda claridad que su pastoral debía ceñirse al ámbito de los europeos, de acuerdo con su política, que separaba a la población indígena de los colonos. Pero tampoco Lavigèrie les ocultaría que sus deberes esenciales de pastor, su «deber de apostolado», se extendía a todos sin distinción. Era un hombre de acción más que de pensamiento. Aparte de ciertos principios de base bien sentados, no poseía, a decir verdad, un programa bien preciso. En contacto con las realidades y las experiencias vividas, se irían perfilando las grandes líneas de su obra apostólica, que confiaría a los dos institutos misioneros por él fundados.

Fundaciones misioneras

Así pues, la iniciativa de los improvisados orfanatos contra el hambre fue lo que dio origen a la fundación de estos dos institutos, el de los padres de la misión de África, en 1868, llamados pronto «padres blancos», a causa de su vestimenta blanca, y, en 1869, las hermanas misioneras de Nuestra Señora de África, también conocidas como «hermanas blancas».

Las constituciones de ambos institutos, desde su fundación, revelan, sin lugar a dudas, que, en la mente del fundador, estas realizaciones deberían extenderse más allá de los límites geográficos de la Argelia de entonces. ¿No había sido nombrado Lavigèrie delegado apostólico, en agosto de 1868, para el Sahara y el Sudán?

En lo relativo a los orfanatos, Lavigèrie reafirmó en distintas ocasiones su voluntad de respetar la libertad de conciencia de los jóvenes, y sus directrices son de gran diafanidad a este respecto: «Quiero que conserven su entera libertad, y si prefieren permanecer musulmanes, cuando estén en edad de tomar una decisión razonada, yo no dejaré

por eso de continuar manifestándoles mi afecto y actitud paternal»[1]. En realidad, metidos como estaban en un ambiente cristiano, los jóvenes respondían a la afección que se les mostraba, y un cierto número de ellos, chicos y chicas, pidieron el bautismo, que, con frecuencia, sólo les era concedido tras años de espera. Muy pronto, sin embargo, se presentó para los mayores el problema de cómo integrarlos en la sociedad argelina. La mayor parte de ellos fueron colocados en las granjas vecinas, y, al tiempo de formar una familia, los jóvenes cristianos pensaban, sin ser forzados, en las huérfanas educadas por las religiosas. Lavigèrie creó dos *villages* o poblados para ellos, en la llanura del Chelif, entre los años 1872-1876, procurando a cada familia terreno suficiente para asegurar su subsistencia.

Presencia en la Kabilia y en los «territorios del sur»

La segunda experiencia se centraría en la Kabilia, y luego en los confines del Sahara. La creación de dispensarios y escuelas en la montaña kabilí, a semejanza de lo que él había visto en el Líbano, fue uno de los sueños de Lavigèrie, que intentó realizar de inmediato. Esto lo imaginaba como un proyecto de Iglesia duradero, no como algo excepcional. Para aquellas poblaciones pobres, esto sería hacer obra de Redención, a saber, liberar al hombre de los males que le oprimen, sacarlos de la ignorancia y de la enfermedad, mejorar sus condiciones de vida, en fin, hacer lo que hoy se llama promoción humana, que no es más que uno de los aspectos de la Salvación.

Los jesuitas estaban ya en Kabilia desde 1862, prestando los servicios religiosos en el fuerte militar. Allí tuvieron ocasión de entrar en contacto con la población kabilí y darles a conocer la religión cristiana. Tal actitud provocó una reacción contraria, más por parte de los militares franceses que de los mismos kabiles, puesto que muchos de éstos, abiertos en cuestión religiosa, querían conocer la fe y las creencias cristianas, y discutir con ellos. Las posturas se enconaron y la administración militar prohibió a los padres jesuitas todo contacto con la población indígena, mientras que a los kabiles que estaban en relación

[1] *Oeuvres choisies du Cardinal Lavigèrie*, t. I., p. 177, París, 1884.

con ellos les hicieron sufrir medidas vejatorias. Los jesuitas abandonaron Kabilia en 1880, visto que la autoridad militar no dudaba en recurrir a acusaciones calumniosas ante los tribunales para justificar sus prohibiciones; el arzobispo, por su parte, les ordenaba, en 1873, «no hablar de religión a los kabiles...» pues «estaba prohibido bautizarlos» [2]. También a las hermanas, destinadas, en 1877, a las Ouadhias, les aconsejaba:

> Mostrad gran caridad hacia las pobres mujeres kabiles, y así ganaréis su afección y confianza, pero obrad con gran prudencia en lo tocante a lo religioso...; conformáos a la regla que os he dado, de jamás hablar de religión cristiana a los kabiles, a no ser en el aspecto histórico [3].

Los padres se sentían impulsados a recoger a niños pobres, con el fin de alimentarlos. Pero el cardenal se lo prohibió, porque ya no deseaba retornar a la experiencia de los orfanatos; sólo 5 o 6 niños podrían ser alojados por los padres, y, una vez que hubieran aprendido a leer, deberían retornar a sus casas. Tales directrices eran consideradas duras por estos hombres, los jesuitas y los misioneros de África, como también por las hermanas, todos los cuales habían ofrecido sus vidas al servicio de la Iglesia y del pueblo africano. Se necesitaría tiempo para asimilar la sabiduría humana y cristiana contenida en las palabras de Lavigèrie.

Años más tarde, en 1875, con la intención de preparar el camino a los misioneros que proyectaba enviar al África subsahariana, delegó en algunos padres para que fueran a crear puestos y obras de beneficencia, sanitarias y sociales, en varios oasis del sur: Metlili, Laghuat, Géryville, Biskra... Una de las primeras iniciativas, de acuerdo con las directrices recibidas del fundador, fue la de rescatar jóvenes esclavos negros, con el fin de educarlos y hacer de ellos promotores del progreso entre sus congéneres. Así comenzaba uno de los grandes temas de concienciación y de acción cristiana, que luego se ampliaría y tomaría el carácter de campaña internacional en favor de la abolición de la esclavitud, de la que el futuro cardenal se hizo apóstol infatigable.

[2] Circular a los jesuitas y misioneros: *Enseignement sur la vie religieuse et l'apostolat africain*, p. 237, Kouba, 1951.

[3] *Histoire des origines de la Congrégation*, de Sor Marie A. du Sacré Coeur, p. 193, Kouba, 1946.

Túnez

La obra iba a extenderse también a Túnez. Lavigèrie fue nombrado primeramente administrador apostólico de este país, y luego, en 1884, arzobispo de Cartago.

Túnez, como país, había adoptado la civilización árabo-islámica, y forjado a través de los siglos su identidad cultural y su unidad política, pese a permanecer bajo tutela otomana desde el siglo XVII hasta el XIX. Consciente de su personalidad árabe e islámica, orgullosa de su milenaria universidad, la Zituna, la sociedad tunecina era particularmente refractaria a la presencia cristiana y a todo lo que, según ella, podía ser considerado como un atentado contra su «autenticidad».

También allí buscó Lavigèrie, a través de la enseñanza y del ejercicio de la caridad, promover la confianza y el respeto mutuos. Pero el empuje decisivo, en lo que se refiere a los padres blancos, no se dio hasta el año 1926, año en que fue fundado el Instituto de Bellas Letras Árabes (IBLA), del que se hablará luego. La apertura y el cierre de casas, a lo largo de los primeros 30 años, da idea de la dificultad encontrada para hacer de la acción una obra duradera. Sólo permanecieron estables dos seminarios, el de Cartago y el de Thibar, los cuales, por su propio carácter, no tuvieron mayor impacto en la evolución de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad tunecina.

Las hermanas, desde el comienzo, dirigieron en La Marsa un refugio creado por Lavigèrie, para mujeres jóvenes en peligro. Se transformó luego en internado, que disponía de escuela profesional y dispensario. Estas actividades las extendieron a Cartago y a la ciudad de Túnez.

Visión pastoral

De lo positivo y negativo extraído de estas experiencias, Lavigèrie pasó a desarrollar y precisar sus directrices pastorales. La primera, la fundamental, que él repetía con frecuencia, era la *prudencia*, fundamentada en razones varias, de desigual importancia:

— El respeto por la libertad de todo hombre.

— La juiciosa apreciación del papel que juegan las estructuras comunitarias, muy rígidas, en el seno de la sociedad islámica y de su in-

fluencia sobre las personas, mientras no sea admitida una verdadera libertad de conciencia.

— El temor de suscitar, en los medios anticlericales del gobierno, campañas o medidas que pudieran comprometer la obra emprendida en Argelia, en el presente o en el futuro.

Para él, antes que nada, había que «ganar los corazones» mediante el ejercicio de la caridad: «amad a los indígenas», repetía a los padres y hermanas. «Y en eso hemos de quedarnos» habitualmente. Es el Reino de Dios anunciado por la profecía (Isaías 61, 1 ss.), proclamado por Jesús (Lucas 4, 18-19). Sin descartar, naturalmente, lo que es esencial, el «deber del apostolado». Dadas, sin embargo, las contradicciones doctrinales existentes entre la fe cristiana y el Islam, en el caso de tener que progresar en una catequesis más explícita, habría que comenzar por presentar el cristianismo en su aspecto histórico, narrando la historia de la Iglesia de África, que dio tantos hombres grandes. Tertuliano, Fulgencio, y sobre todo San Agustín. ¿No eran los cristianos de esta Iglesia los antepasados de los habitantes del Magreb de hoy? Se les podía narrar también las parábolas del Evangelio, la vida de los santos, en los que podrían descubrir la gran riqueza de la espiritualidad cristiana, vivida a veces hasta el heroísmo.

Todo esto exigiría de los misioneros un amor ardiente, creativo, que, a ejemplo de San Pablo, se haría «todo para todos, para ganarlos para Cristo». Era todo un programa. Aquí se toca lo que fue el centro de la visión misionera de Lavigèrie, lo que largo tiempo fue llamado *adaptación*, y hoy se diría más bien *aculturación*. La adaptación en el vestido, en la habitación, en la comida..., todo debería contribuir a la cercanía y a compartir la vida, tal como el misterio de la Encarnación sugiere a toda iniciativa misionera. Estas experiencias las llevaron a cabo los padres y hermanas dentro de unas condiciones tales de abandono y pobreza, que hoy nos manifiestan la autenticidad del espíritu que las animaba.

Fue, con todo, en el aprendizaje de la *lengua* en lo que Lavigèrie insistió con mayor fuerza, de tal manera que hoy puede aparecer exagerada. Escribía a los misioneros de Kabilia: «Os ordeno, en virtud de la obediencia, y esto *sub grave*, que habléis entre vosotros el kabilí y el árabe, nunca el francés; y que tampoco os sirváis de intérprete» [4]. Insis-

[4] Disposición circular a los misioneros de Kabilia, 3 abril 1873: *Enseignement sur la vie religieuse*, l. c., p. 238.

tía siempre sobre ello en los retiros espirituales. Los resultados no fueron tal vez los esperados, al menos en lo que respecta al África del Norte, pero la cuestión de la lengua persistió como preocupación del instituto a lo largo de los años. Esta exigencia no cayó en saco roto, pues estuvo en el origen de la creación de centros que se dedican al estudio de la lengua y de la cultura hasta nuestros días.

La lengua, en realidad, no basta; es sólo un elemento. La cultura de las gentes con quienes se vive, sus estructuras familiares y sociales, su modo de concebir la existencia, su sentido de la vida y del mundo, su visión de Dios, todo esto se ha de convertir en algo familiar, algo así como una segunda naturaleza. Pese a ello, por muchos que sean los esfuerzos en este sentido, los misioneros no podrán nunca convertirse en africanos. 100 años antes del discurso de Pablo VI en Kampala, ya Lavigèrie había afirmado: «La obra duradera ha de ser llevada a cabo por los mismos africanos, convertidos en cristianos y apóstoles». Dentro de esta forma de pensar, el arzobispo de Argel se esforzó, desde el principio, en formar médicos y sacerdotes del país, sea en África del Norte sea en el África subsahariana.

Desgraciadamente, Lavigèrie pudo pronto constatar que las jóvenes parejas de los poblados de los Attafs seguían necesitando más apoyo del que ellos podían aportar. Comprendió que no se había sabido respetar la personalidad de los jóvenes. Se les había separado excesivamente de su ambiente árabe, y ahora no disponían de raíces suficientes para sobrevivir solos. «La experiencia está hecha, y, desgraciadamente —escribió—, es mala; no se debe repetir [5].» La doctrina colonial siguió predicando, por muchos años aún, la asimilación. La visión de Lavigèrie era, por tanto, nueva, y nosotros reconocemos su acierto. Estaba animada por el amor, que sabe encontrar el camino en el que se realiza la dignidad del hombre.

Después del cardenal Lavigèrie

Para quien haya intentado penetrar en el pensamiento de Lavigèrie, la lectura de los primeros diarios, tras su muerte (1892), también

[5] Circular de 1879: *Enseignement sur la vie religieuse*, l. c., p. 315.

las directrices de los superiores, son bastante desconcertantes. Se diría que el «tiempo de la paciencia», impuesto por él como ley imperativa, se dejó de lado.

Ya en vida del fundador, algunos padres y hermanas consideraban la actitud de Lavigèrie, como un freno impuesto a su celo apostólico. Ellos, que lo habían sacrificado todo en favor de la extensión de la fe en África, miraban la paciencia como una pasividad culpable, como una dimisión. «Me dan ganas de llorar —declaraba en 1886 el provincial de Kabilia— cuando me veo obligado a negar la gracia del bautismo a esos jóvenes de 15-18 años que la piden con insistencia y que viven, desde hace años, como verdaderos cristianos...»

Las ideas del cardenal, muy por delante de las de su época, no se veían apoyadas por una teología de la Salvación, que diese sentido a la calidad de vida. Las mentalidades, marcadas por el jansenismo ambiental, no concebían la Salvación más que a través de la pertenencia sacramental a la Iglesia.

Se estuvo, pues, a la búsqueda de orientaciones en lo referente al apostolado, hasta los años 1920-1925. Fue el período de los «internados», «cuatro o cinco internos por casa —decía el fundador—; los externos, cuantos más mejor». De esta manera se formaba a los jóvenes en estrecha unión con sus familias, si bien la enseñanza recibida, las sanas costumbres y el ambiente cristiano en que deambulaban, suscitaba en muchos el deseo de bautizarse y éste fue también el origen de unas cinco comunidades agrupadas en su propia aldea, las cuales conservaban sus tradiciones, su lengua y sus raíces familiares; vivían en simbiosis con el resto de la población. Así permanecieron hasta la guerra de liberación, en 1954.

¿Cuántos eran estos cristianos autóctonos? Algunos miles. Casi todos ellos abandonaron Argelia en el momento de la independencia. Más adelante exponemos los frutos que estas comunidades cristianas produjeron en favor de la Iglesia y del país.

Otra experiencia semejante se desarrolló, al mismo tiempo, en varias localidades del Sahara, pero sin la misma vinculación social. La aldea cristiana de El Golea estaba constituida, en su conjunto, por huérfanos mestizos.

El Capítulo de los padres blancos, reunidos en 1894, había estimulado a trabajar en esta línea, pese a las reticencias del fundador, el

cual se preocupaba de las evoluciones colectivas más que de los frutos de un celo de vista corta.

Tanteos

Éste fue un período de tanteos, durante el cual se enfrentaron dos tendencias, para llegar, bajo la presión de las realidades y el carácter tan específico del encuentro islamo-cristiano, a una concepción más reflexiva y elaborada de la presencia y de la misión de la Iglesia en el seno de la sociedad islámica. La experiencia y la sabiduría lavigeriana, preocupada por el respeto a las evoluciones de la historia, fueron los principales puntos de referencia en esta reflexión, reflexión que continúa todavía hoy, tras el Concilio Vaticano II, y la elaboración de una teología de las religiones no cristianas, que está en sus inicios.

Las dos experiencias se desarrollaron paralelamente. Las obras de promoción social y de asistencia creaban lazos cada vez más profundos con el conjunto de la población, dando ello lugar a la confianza, la cual, a su vez, exigía de los misioneros servicio desinteresado, rectitud y sinceridad de intenciones, respeto a las sensibilidades religiosas.

Las hermanas constataron esto de forma particular. Ellas participaban, por una parte, en la promoción de la mujer, a través del trabajo artesanal y de las escuelas profesionales —la escolarización femenina no era aún un hecho adquirido—; y los salarios que las mujeres aportaban a la familia fue causa de que los hombres —marido, hermano, padre— comenzasen a considerarlas y respetarlas. Por otra parte, esto permitía a las hermanas entrar en la intimidad de las familias, y percibir la sensibilidad colectiva y las corrientes en ellas existentes, algunas de desconfianza, e incluso de hostilidad hacia los religiosos cristianos. Sus visitas, sin embargo, daban ocasión a intercambios amistosos, no desprovistos de carácter religioso, acerca de temas familiares, realizados en la lengua del país.

Esta lenta maduración se vio interrumpida por la guerra del catorce, que dispersó a padres y hermanas.

Un giro

Por los años 1925-1930 se dio un nuevo giro, una nueva opción, bajo la influencia determinante del padre Henri Marchal, antiguo provincial de Kabilia y asistente del superior general de los padres blancos. Con él, la pastoral colectiva, en conformidad con la sensibilidad del medio ambiente, vino a desplazar estos acercamientos proselitistas, esencialmente catecumenales, cuyo carácter limitado y «marginalizante» era visible.

Se cerraron los internados y se puso el acento en las obras de educación. Más que de una elección prudente, se trataba de una opción exigida por la experiencia adquirida: la promoción de las personas no puede realizarse de forma válida si no es en solidaridad con la evolución de toda la sociedad.

Por este mismo tiempo se constataba, bajo la influencia de los acontecimientos, la modificación colectiva de la mentalidad. Se asistía a una mayor apertura. Los antiguos combatientes de la guerra mundial, así como los emigrados acogidos a la economía francesa, regresaban con el deseo de instruirse. Las mujeres, por su parte, que se quedaron en el país, querían aprender a escribir para comunicarse con los ausentes.

El padre Marchal va a reactualizar el pensamiento del cardenal en función de las nuevas condiciones, de su reflexión personal sobre la experiencia vivida y de su propio conocimiento de la cultura árabo-islámica. Las directrices del fundador, esencialmente prácticas en su formulación, fueron dotadas de un basamento teológico y pastoral, haciéndose así el padre Marchal un precursor de la rica meditación del Vaticano II acerca del misterio de la Iglesia y de la salvación de los no cristianos. Su pensamiento se basaba en dos puntos principales:

1. Respeto de la persona y de su fe.
2. Toma en consideración de la dimensión comunitaria, la cual da forma a la personalidad individual.

Respecto a lo primero, recuerda que la conversión propiamente dicha es obra de Dios. No debe ser reducida al simple conocimiento, ni obtenida por medios indiscretos, que no respetan el caminar de los espíritus y de los corazones, bajo la acción del Espíritu. Por eso, cuando los adultos solicitaban el bautismo, el padre Marchal exigía serias garantías respecto a la libertad personal y a la clara conciencia de la

difícil situación social que se les crearía; además, el bautismo no debería llevar consigo, en manera alguna, el pasar a depender en lo material de la organización eclesial.

En cuanto al segundo punto, el padre Marchal destacaba el carácter específico de la sociedad musulmana y la solidez de su consistencia, pues estructura el pensamiento, la lengua, las costumbres, las relaciones sociales, la legislación, las actitudes y los comportamientos individuales y colectivos. Este conjunto constituye, en cada individuo, como un micro-universo, del que no se puede hacer abstracción sin faltar al respeto de lo que constituye una parte de su mismo ser. De ahí la importancia capital de un conocimiento más sistemático de todo ese fondo cultural y social, que da forma al alma de los individuos y de las poblaciones. Este conocimiento viene exigido por el amor y la estima hacia las personas, y expresa con ello la sinceridad de la acción.

Con ello, el padre Marchal no perdía de vista que la misión de la Iglesia no puede limitarse a la dimensión profana. Quería promover una pedagogía de la Salvación, que tuviera en cuenta todos los aspectos y los integrara, en cuanto es posible, para ayudar a las conciencias a pasar de la «letra» al Espíritu que regenera: «Mi enseñanza es Espíritu y Vida» (Juan 6, 63).

Casas de estudio

Dentro de esta línea seria de aculturación se inscribió la decisión tomada por el Capítulo General de los padres blancos, en 1926, de crear en Túnez un centro de lengua árabe y de islamología.

Estudio de la lengua hablada, al principio. Se organizaban para los estudios recorridos en el medio rural, a fin de que se ejercitaran en el habla y tuvieran ocasión de conocer las costumbres, recoger proverbios y relatos portadores de sabiduría y riqueza de vida. El Instituto de Bellas Letras Árabes (IBLA) es todavía el hito destacado de la presencia de los padres blancos en Túnez. Los tanteos inoportunos que habían precedido a la creación, empujaron este instituto a centrar su acción en la formación lingüística de los jóvenes y en el trabajo de investigación, que tal formación exigía. Después de la Segunda Guerra Mundial, un equipo de padres jóvenes fue destinado a hacer estudios especializados, con que dar a la casa el tono culto que el entorno letrado

de Túnez exigía. Con el título de IBLA, el mismo centro lanzó una revista de investigación, en el deseo de aproximar a tunecinos y europeos.

En 1949, la Casa de Estudios se escindió en dos institutos con vocación diferente: IBLA, propiamente dicha, que busca ser directamente un lazo con el país, especializándose en el estudio de la cultura tunecina y en la literatura árabe contemporánea, aportando, con su revista y biblioteca, una colaboración apreciada, dentro de la extensión y el desarrollo culturales de la sociedad tunecina; IPEA (Instituto Pontificio de Estudios Árabes), instalado durante algunos años en los alrededores de Túnez, en La Monouba, y que, de hecho, tomó estas siglas desde que fue trasladado a Roma, en 1964; el objetivo de éste es formar, a nivel universitario, a sacerdotes, religiosos y religiosas, y laicos, en una comprensión abierta del mundo musulmán.

El impacto de IBLA marcó, no sólo las obras realizadas en Túnez sino también las experiencias similares a través del Magreb. El estudio del árabe clásico era buscado por todos, pero se quería también profundizar en el árabe hablado en las distintas regiones, y, especialmente, la lengua beréber, base muy viva todavía de dialectos en Marruecos y Libia, siendo toda la región argelina de Kabilia uno de los principales focos. Por ello se procedió a la creación en Kabilia de un CEB (Centro de Estudios Beréberes), en 1940, para los padres blancos, que fue seguido de otro CEBF para las hermanas; ambos seguían los métodos del centro de Túnez.

Además de IBLA y el CEB, se abrieron otros centros de estudios más prácticos, en Túnez, Sahara y Argel, por iniciativa de las hermanas.

He ahí, pues, uno de los aspectos de la misión de la Iglesia, que arraigó desde los comienzos en la mayor parte de los países donde ésta desplegó su actividad: exigencia de la comunicación con el pueblo, ciertamente, pero también contribución completamente desinteresada en la valoración de las culturas, a fin de descubrir en ellas «las riquezas que Dios, en su magnificencia, dispensó a las naciones» (A. G., 11). Fieles a las enseñanzas de su fundador, los padres blancos y las hermanas trabajaron en el Magreb para que el diálogo de las personas, especialmente las creyentes, se vea enriquecido a través de las culturas.

Evoluciones

Reflexiones pastorales

A partir de las reflexiones pastorales, la preparación de los jóvenes misioneros estaría, desde entonces, regida por una voluntad sistemática de aculturación. En Kabilia, donde las primeras orientaciones habían dado lugar a la creación de comunidades cristianas autóctonas, fue donde más sensible se hizo el cambio de rumbo.

En una reunión memorable de 1937, los superiores de Kabilia hicieron la autocrítica, a la luz de las evoluciones en curso, de lo hasta entonces vivido, y se reafirmaron en la opción anteriormente señalada. En esta reflexión participaron también las hermanas.

Las hermanas constataban que los talleres femeninos iban adelante, pues eran económicamente rentables para la familia, mientras que las escuelas de niñas vegetaban, porque los padres no veían aún la necesidad de una preparación para la vida, que estaba entonces en rápida evolución. ¿Cómo, pues, hacer fructificar, de forma duradera, el trabajo de una educación en profundidad, más allá de la de unos cortos años pasados en el estudio y en el aprendizaje de la manera de trabajar?

Las hermanas, dada su experiencia en los movimientos de jóvenes, pensaban hacer surgir en Kabilia una organización juvenil femenina, adaptada a la sensibilidad de las chicas y a la cultura popular. Así nació «La ruche de Kabylie» (La colmena de Kabilia), movimiento de promoción femenina, de formación humana integral. La «Abeille» (abeja), tan apreciada en Kabilia por su vida industriosa y comunitaria, fue tomada como símbolo. Las chicas se unieron en equipo, siguiendo un programa bien definido de formación progresiva, que se explicitaba en una revista bilingüe. La *Loi de La Ruche*, en beréber, reunía las exigencias de los valores morales y humanos reconocidos por todos. Comenzada en 1940, duraría hasta 1972, constituyendo entonces una experiencia de vanguardia, y, aunque hoy no queda de ella más que el espíritu, son muchos los beneficiados que desean hacerla renacer.

En liza con el desarrollo

Esta experiencia característica, citada como ejemplo, fue uno de los elementos de acción de promoción y de pedagogía humana, al servicio del desarrollo del país.

Se organizaron también otros movimientos de jóvenes: la Cruz Roja de la Juventud para los niños de la Kasba de Argel, las «Jeannettes et Guides» en el Sahara y Argel; los Scouts recibieron un gran impulso, bajo la dirección de los padres, tanto en el norte como en el sur; las escuelas domésticas se extendieron a lo largo de los años cuarenta-cincuenta.

En la misma época, monseñor Mercier, obispo de Laghuat, fue el pionero de la creación de centros de formación profesional de adultos para las clases pobres. Eran los años del descubrimiento del petróleo. Los centros FPA tomaron entonces un gran incremento.

Estas actividades educativas, que venían a sumarse a las de las escuelas primarias y secundarias, no menos que al servicio sanitario asegurado por las hermanas en dispensarios y hospitales, respondían a las necesidades perseguidas por los militares nacionalistas argelinos. Por eso, cuando estalló la revolución armada en pro de la independencia, pudieron continuar funcionando, incluso en medio de situaciones tensas, y en las regiones más expuestas.

En las ciudades, para ayudar a los jóvenes bachilleres y universitarios que no tenían local para estudiar fuera de los cursos, se abrieron bibliotecas y salas de estudio, donde se codeaban a veces jóvenes europeos y argelinos, quienes, pese a las nubes que se cernían en el horizonte, se esforzaban en crear un clima de distensión y fraternidad entre las dos comunidades. Aun después de la independencia, estimuladas ahora por las nuevas autoridades del país, estas diversificadas actividades educativas continuaron, y aún se ampliaron; y sirvieron algunas veces de referencia a los organismos públicos encargados de la ingente tarea de la promoción y del desarrollo.

La cooperativa agrícola de Thibar, con sus obras sociales (escuela dispensario, escuela profesional), contribuyó grandemente al desarrollo de la región. Todavía hoy destaca por sus realizaciones agrícolas y la marca de sus productos. Después de que el seminario de los padres blancos de Thibar fuera trasladado, en 1958, a Francia, la cooperativa fue utilizada como Instituto Agrícola, que los padres dirigían en cola-

boración con los servicios tunecinos de Agricultura. Así continuó durante 20 años, hasta 1975.

La guerra de liberación

El 1 de septiembre de 1954, comenzó la guerra de liberación argelina. El macizo montañoso de Kabilia, muy propicio para esconderse y llevar una vida clandestina, se convirtió, junto con la Kasba de Argel, en uno de los puntos *calientes* de la guerra. Una orden de parte del FLN (Frente de Liberación Nacional) era suficiente para cortar todo contacto con los padres y hermanas. Aislados en sus poblados, las comunidades religiosas decidieron mantenerse en sus puestos, pese a que, durante la huelga de las escuelas, no podían ya tener contacto alguno con la población. Se quedaron allí para sufrir con los que sufrían, para orar.

La gente desconfiaba de ellos al principio, salvo un pequeño grupo de amigos. Durante el tiempo de las hostilidades mataron a tres padres; tres más fueron raptados, y uno nunca regresó. También dos hermanas fueron raptadas, y una muerta en un choque armado, cuando se les devolvía la libertad. En la cautividad se les trató con respeto. Poco a poco las relaciones se distendieron. Las hermanas se hicieron amigas de las mujeres, algunas de las cuales se refugiaban en sus comunidades o ponían en sus manos los objetos de valor, en el momento de las represalias. Los padres, por su parte, se quedaron discretamente al lado de la gente, ayudándoles materialmente a abastecerse en la penuria provocada por los combates, o mediando para que no se cometieran injusticias, o para aliviar a las víctimas de la violencia, con frecuencia ciega, sobre todo con los prisioneros y los heridos.

Así se probó, de manera significativa que la Iglesia no estaba ligada a la política colonial, y que su misión no tenía otras fronteras que las que salvaguardan la dignidad del hombre y la justicia al servicio de la paz. La internacionalidad de las comunidades de los padres y hermanas jugó también entonces su papel. Tal actitud se inscribía en la línea trazada con lucidez y coraje por monseñor Duval, arzobispo de Argel, a fin de que la Iglesia, en esos momentos de tempestad, viviera el Evangelio y manifestara los sentimientos de Cristo, venido para todos los hombres.

Por muy encarnada que esté en una cultura, la Iglesia no por ello se inclina ante los prejuicios o los intereses egoístas. Si en este período se crearon divisiones en el seno mismo de la comunidad católica de Argelia, la Iglesia no dejó de afirmar su solidaridad material y fraterna, con un conjunto del pueblo, en medio del cual ha de vivir su misión universal.

Después de la independencia

La misión de la Iglesia se realiza en el compartir la vida y en el servicio desinteresado a las comunidades nacionales, esforzándose en contribuir a la gestión de su futuro, de acuerdo con los imperativos del desarrollo respetuoso de su personalidad y de sus tradiciones culturales, sea manteniendo en pie sus obras privadas, allí donde aún sean deseables, sea en el seno mismo de los organismos públicos. Conforme los «nacionales» van ascendiendo a los puestos de responsabilidad, los contratos públicos y privados de los padres y de las hermanas se ven rescindidos. Y pasan a dedicarse a nuevas solidaridades, sobre todo al lado de los pobres y abandonados, allí donde el testimonio evangélico es más significativo: infancia abandonada, madres solteras, minusválidos, regiones desheredadas, que necesitan de una mayor abnegación y competencia, etc.

El «diálogo de la vida compartida» se inscribe, pues, en la línea de la humildad, que el mismo Corán reconoce a los discípulos de Cristo. ¿Qué ha sido de los cristianos autóctonos de las antiguas comunidades? Debe confesarse que, en general, no fueron inquietados en el momento de la guerra. Algunos, con coraje, supieron hacerse respetar. Casi siempre pudieron permanecer en contacto con la población y participar de su destino. Algunas mujeres cristianas, conocidas y respetadas, sirvieron de gran ayuda a los que sufrían y estaban desorientados; dejaron, en alguna que otra aldea, un recuerdo profundo.

Sin embargo, la casi totalidad de las familias cristianas abandonó el país durante la independencia (1962), temiendo que sus convicciones religiosas no fueran respetadas y el futuro de sus hijos se viera comprometido. Viven actualmente en Francia, integrados en la vida de las parroquias, pero conservando un vivo recuerdo de sus raíces. Se reúnen a veces con algún sacerdote que ha compartido su historia y

les ayuda a integrarse, junto con los valores de su patrimonio cultural, en la sociedad plural de la emigración en Francia. Esta comunidad dio sacerdotes a la Iglesia, y entre ellos hay médicos, abogados, ingenieros, siendo varios los que han dado su nombre a la literatura y a la cultura popular, tanto en Francia como en Argelia.

Algunos de estos cristianos escogieron permanecer en Argelia tras la independencia, especialmente aquellos que se habían solidarizado más con el movimiento nacionalista. Varios llegaron a ocupar puestos de responsabilidad política y altos cargos en la vida del país. Los hay que, hoy día, permanecen todavía en estos puestos y viven, aunque dispersos y obligados a ser discretos, en la esperanza de ver florecer un clima que les asegure, dentro de la evolución de las mentalidades, el reconocimiento público de su libertad religiosa, como dignos descendientes espirituales de San Agustín, el «argelino».

Tenemos que constatar que la Iglesia en el Magreb se encuentra actualmente en la situación en que Lavigèrie la había inicialmente definido para sus dos familias religiosas, puestas al servicio directo de la comunidad musulmana. Sin embargo, notables diferencias permiten medir el camino hecho desde entonces. Si la Iglesia ha adquirido el derecho de ciudadanía en los Estados independientes es porque se ha logrado alejar las graves ambigüedades que hacía pesar sobre su misión el contexto colonial. Y también porque ha acreditado su largo esfuerzo en favor del progreso humano, material y espiritual de la población, de su apoyo en la lucha por la justicia, llevados a cabo en un clima de respeto, de confianza y de solidaridad. En fin, tampoco se debe ocultar la diferencia existente en el seno mismo de la Iglesia: después de los tanteos de los comienzos, esta larga y purificadora experiencia la ha enriquecido enormemente, en lo que toca a la conciencia en su propia misión, a su visión del hombre y del Reino de Dios, y a su encuentro con las otras religiones.

El dinamismo de esta historia ha de buscarse en la palabra de San Juan, que Lavigèrie tomó como divisa episcopal: Caritas-Amor. Esta esperanza, aunque se piense lo contrario, no ha defraudado a los padres blancos y hermanas blancas del Magreb. Y ello hay que abonarlo en la cuenta del país, de la Iglesia y de su fundador.

Estas palabras elogiosas hacia Lavigèrie pueden aparecer como un desafío a la sensibilidad musulmana, que, todavía hoy, denuncia su persona y su papel con violentos ataques y acusaciones indignadas.

Ciertamente, no es fácil restablecer la personalidad y la misión del cardenal en el contexto de las mentalidades de la época. La dificultad se torna mayor cuando uno se halla en el punto de encuentro de dos universos religiosos diferentes, más aún, antagonistas o rivales.

Una cosa es cierta: Lavigërie no fue un político en el sentido estricto del término, ni un jefe militar, ni en manera alguna un hombre con designios pérfidos, como se escribe aún hoy. Sus contemporáneos, así como los que han estudiado su vida y profundizado en su pensamiento, reconocen unánimemente, entre otras cualidades, su fe ardiente y su grandeza de alma. Éstas no eran menores que las que la historia destaca en la vida de Saladino, por ejemplo, el héroe musulmán del tiempo de las Cruzadas. ¿El error en Lavigèrie radica entonces en haber sido cristiano? Y la cualidad de apóstol, exaltada como título de gloria al servicio de su fe, ¿debe también ser denunciada como odiosa malevolencia, por el solo hecho de que se ejerce al servicio de otra convicción religiosa?

La Iglesia reconoce en Charles Lavigèrie un hombre que estaba en la línea de San Pablo, no como un santo que haya tal vez de ser canonizado, pero sí auténtico «Ministro del Evangelio, para que la población de los gentiles sea aceptada y santificada por el Espíritu Santo» (Rm. 15, 16; A. G. 23).

Capítulo XVI

CHARLES DE FOUCAULD Y SU MENSAJE ESPIRITUAL

Antoine Chatelard

A comienzos de siglo, la vida y la muerte de Charles de Foucauld, en el Sahara argelino, pasaron desapercibidos para la vida de la Iglesia local. Su experiencia original, en solitario, no tenía por qué influir en la evolución de las estructuras de la Iglesia, la cual, en el norte del país, estaba ya sólidamente establecida sobre el modelo francés, y, en el sur, se había comprometido en la obra misionera del cardenal Lavigèrie.

Ahora bien, al final de siglo, es mucho lo que se está hablando y escribiendo sobre este hombre. Se diría que lo están considerando algo así, como un faro, no para un solo país, sino para la Iglesia entera, para que ilumine la ruta que ha de seguirse, como un profeta cuya vida, muy localizada en una situación histórica limitada, abre el camino a una nueva forma de presencia cristiana en el mundo.

Su vida en Argelia

En 1880 desembarcaba en Bona (Annaba) un escuadrón de húsares, del que formaba parte Charles de Foucauld. Le había precedido una tal María, conocida con el nombre de Mimi, con la que aquél convivía desde hacía algún tiempo. Treinta y seis años más tarde, moriría trágicamente en el sur del país.

Los comienzos no eran prometedores. En Bona, la antigua Hipona de San Agustín, pasó tres meses Charles de Foucauld, casi siempre arrestado, a causa de su concubinato. La aventura se terminó en Setif, donde se aburría, por eso regresó a Francia, a Evian.

Éste era el término de una infancia difícil en un ambiente privilegiado de la nobleza francesa con tradición militar. Huérfano a los cinco años, educado por su abuelo materno, espíritu curioso y contestatario, adolescente bien dotado y perezoso, Charles había escogido la carrera militar por gusto, y la Escuela Militar de Saint-Cyr por facilidad. Salido con el último número de la Escuela de Caballería de Saumur (octubre, 1879), se hizo célebre en todas las ciudades de guarnición por su anticonformismo, sus escándalos y las excentricidades que su fortuna personal le permitía.

Pasadas unas cuantas semanas en Evian, se operó un cambio brusco en su vida, que tomaría un rumbo totalmente diferente. Al enterarse de que su regimiento salía para Túnez, solicitó su reintegro en el ejército, aunque fuera sin graduación alguna. «Una expedición de este tipo —escribía a un amigo de Liceo— es un placer demasiado raro como para dejarlo pasar sin gozarlo.»

En junio de 1881 ya estaba en Túnez, no con los húsares sino con el 4.º Regimiento de Cazadores de África, enviado para someter allí las insurrecciones de los indígenas. Su escuadrón no participó en campaña alguna, sin embargo, «la vida del campo —escribía— me gusta tanto como me disgusta la vida de guarnición». Terminada la insurrección, solicitó inmediatamente permiso para realizar un viaje de estudios: «Los árabes habían producido en él una profunda impresión», escribiría Laperrine, que le conoció entonces y trabó con él gran amistad. Al no serle concedido el permiso, se dio de baja en el ejército (marzo, 1882).

Pensó primero en hacer un viaje a Egipto, pero se orientó luego hacia el Marruecos desconocido, instalándose en Argel para preparar la exploración. Trabajó en la Biblioteca-Museo, bajo la dirección de M. Carthy y E. Maupas, y tuvo contactos con otros intelectuales. Permaneció allí 15 meses, y se adiestró también en el arte de navegar.

Tras una aventura poco ordinaria, que hizo de él un explorador célebre en Marruecos, regresó de nuevo a Argel, en junio de 1884. Había recorrido 3.000 kilómetros en su itinerario y descubierto a los musulmanes «viviendo en presencia continua de Dios», lo que le dejó «conturbado». Tal descubrimiento le hizo entrever que hay algo más importante que las ocupaciones mundanas.

A los 26 años preparó su libro *Reconnaissance au Maroc*, y conoció también a una joven con la que intentó casarse, pero hubo de renun-

ciar a ello por presiones de su familia. Su salud se resintió y, al término de una larga convalecencia en Francia, emprendió un nuevo viaje de estudios por el sur argelino. Entre septiembre y diciembre de 1885 recorrió cerca de 2.000 kilómetros.

Vuelto a Francia en enero de 1886, para preparar la publicación de su libro, comienza su única estancia de cuatro años en París. Instalado confortablemente, seguía viviendo a lo saharaui, sin distracciones, rodeado de recuerdos marroquíes y argelinos. Buscaba remedio para su angustia religiosa en la virtud de los moralistas antiguos, pero la verdadera respuesta la encontró en la fe de su infancia, gracias a la acción silenciosa de su prima Marie de Bondy, a la que le unía un antiguo y profundo afecto. La conversión que se operó en él, ayudado por el abate Huvelin, fue de un radicalismo tal que no pensaba más que entrar en un convento. Y así lo hizo en enero de 1890, tras hacer una peregrinación a Palestina y varios retiros de reflexión. Pasó varios meses en la Trapa de Notre Dame des Neiges, en Francia, y luego se fue a un convento miserable de Siria, en la frontera turca. Estuvo allí seis meses, pero no encontró su ideal de pobreza, a imitación de la vida escondida de Jesús de Nazareth. Volvió a Argelia, y pasó unos meses en la Trapa de Staueli, a la espera de ir a Roma, donde fue autorizado para poder abandonar la Trapa, tras siete años de vida monástica.

Volvió a Palestina y allí estuvo tres años viviendo en un completo aislamiento, para retornar a Francia con el fin de prepararse para la ordenación sacerdotal, que recibió el 29 de junio de 1901. Los numerosos escritos que compuso en esta época, aunque no estaban destinados para ser publicados, fueron luego ampliamente difundidos y constituyen lo esencial de su obra espiritual.

Cuando de nuevo tornó a Argelia, en septiembre de 1901, volvía con objetivos totalmente diferentes, con la intención de permanecer definitivamente en el Magreb. Su deseo era ahora entrar en Marruecos y vivir allí como monje no como sabio. A la espera de poder entrar, pidió establecerse en la frontera, cerca de una guarnición, en un lugar donde poder «vivir como monje, silencioso y enclaustrado, sin título de capellán ni de párroco, sino de monje orante, y administrando los Sacramentos».

En Beni-Abbés puso en práctica sus proyectos. Permaneció allí dos años, a la espera de compañeros que quisieran compartir su vida, y también con la esperanza de entrar un día en Marruecos. Su estancia

en Beni-Abbés estuvo marcada por sus posturas contrarias a la esclavitud, abolida oficialmente, pero que se mantenía por orden de la alta autoridad militar.

En 1904, Laperrine, jefe de los territorios del sur, le animó a participar en una expedición proyectada para establecer el enlace con Tombuctú. Pensaba llevarlo hasta los tuaregs con la intención de dejarlo allí solo con este pueblo, que venía de concluir una alianza con Francia. Durante esta *tournée*, Foucauld se inició en las costumbres de los tuaregs y aprendió su lengua.

En 1905 quedó, por fin, instalado en el país tuareg, en Tamanrasset, lejos de centros importantes habitados. Una choza de 6 por 2 metros le servía de casa, en medio de otras 20 chozas, una aldea dedicada a la agricultura al servicio de los nómadas.

En 1910 hizo construir una casa en la meseta de Asekrem, a 2.700 metros de altitud, en el centro de las montañas de Hoggar, esperando encontrar allí a mayor número de nómadas de Tamanrasset. Sólo la habitó durante cinco meses.

Para terminar esta geografía histórica, digamos que Foucauld, entre 1904 y 1913, recorrería 30.000 kilómetros, en territorio argelino, de los cuales 25.000 fueron hechos a pie o, a lo más, en camello. Si se añade a estos viajes los realizados en 1881-1885, se tendrá que sus desplazamientos le hicieron recorrer todo este inmenso país a lo largo y a lo ancho.

Su obra

Charles de Foucauld, a pesar de sus repetidas llamadas y de un intento desgraciado, no pudo nunca contar con compañero alguno, viéndose obligado a hacer frente en solitario a las exigencias de la vida sin clausura monástica, invadida cada vez más por las visitas y el trabajo. La mayor parte de sus energías estuvo consagrada al estudio de la lengua tuareg, en el que invertía más de diez horas diarias.

Por esto mismo, su obra escrita es monumental: tres diccionarios tuareg-francés y francés-tuareg; textos de poesía y prosa tuaregs, una gramática francés-tuareg. Todo fue publicado a su muerte, con su nombre y en contra de su voluntad. En vida, en 1908, había publicado la gramática-diccionarios francés-tuareg, bajo el nombre de Motylinski,

un profesor de beréber. Para realizar tan ingente obra, contó con excelentes informadores, cuyos conocimientos supo él utilizar admirablemente.

La influencia de Foucauld a nivel de la colonización estuvo limitada por el tiempo y el espacio. Conviene situarla.

Aun cuando fue un activo partidario de la colonización, como factor de promoción del progreso material y moral de los pueblos colonizados, Foucauld se presenta como juez crítico de la colonización, de la que se practicaba en Argelia y África, en donde, en lugar de buscar el bien de las poblaciones, «los civiles, los militares y el clero no hacen nada en favor de los habitantes sino que viven separados de ellos e ignoran todo aquello que les concierne». Entre los colonos, especialmente, «la mayor parte no buscan otra cosa que aumentar las necesidades de los indígenas para sacar de ellos mayor provecho; sólo buscan su interés prsonal».

> No se hace ni se quiere hacer nada —añadía—; al contrario, se agrava el estado moral y material de estos pueblos, no viendo en ellos más que un medio de provecho material. Lo que los indígenas ven en nuestros cristianos, que profesan una religión de amor, es a franceses incrédulos que gritan fraternidad sobre los tejados, es negligencia, ambición o codicia, y, en casi todos ellos, desgraciadamente, indiferencia, aversión y dureza (Carta al abate Huvelin, 1908).

Este estado de cosas le mueve a pasar los últimos ocho años de vida tratando de concienciar a sus compatriotas, por medio de campañas de información, que les dieran a conocer a los pueblos colonizados. Con esta misma finalidad creó una asociación religiosa, para ayudar a cumplir los deberes provenientes de la colonización. Con este motivo hizo tres viajes a Francia, en 1909, 1911 y 1913.

Después de la muerte de Laperrine, en 1911, Foucauld constató que los sucesores de éste en el sur argelino no estaban a la altura de la situación, que ya no buscaban el bien de la población y no trabajaban por su progreso económico y moral, por lo que juzgó con rigor este comportamiento no orientado hacia el bien general. En 1912 predijo con asombrosa exactitud el fin del sistema colonial, en el término de 50 años, si seguían actuando como lo venían haciendo.

La conciencia de este deber no hizo sino agudizarse en el momento de la guerra mundial. Alemania y Turquía buscaban utilizar en

Libia la poderosa cofradía Senusia y provocar un movimiento de revuelta entre las tribus tuaregs de los países vecinos. Tribus de Níger y de Malí siguieron el movimiento, mientras las de Ahaggar dubitaron. La presencia de Foucauld en Tamanrasset fue considerada como la causa de este absentismo; había que eliminarlo; ésta sería la razón lejana de su muerte.

Con el fin de proteger a los habitantes de la aldea, Foucauld había hecho construir un fortín, en el que estableció su morada durante unos meses. Los militares, con su consentimiento, habían transportado allí armas y municiones para el caso en que se vieran obligados a replegarse en dicho fortín. El 1 de septiembre de 1916 fue hecho prisionero por un grupo de tuaregs venidos de Níger y Malí, y regiones próximas a Libia. La llegada inopinada de dos militares árabes provocó el pánico y Foucauld fue muerto por su propio guardián, que perdió la cabeza, matando también a los dos militares.

Su posteridad

Charles de Foucauld murió solo, lejos de la familia y de los amigos. Parecía estar olvidado e ignorado de todos. Había escrito y meditado mucho la frase del Evangelio: «Si el grano de trigo enterrado no muere, se queda solo; si muere, producirá mucho fruto». Esto se vefificaría en su muerte.

En efecto, en 1921 apareció una biografía de Foucauld escrita por René Bazin. El libro tuvo un éxito inesperado y así se dio a conocer Foucauld en Francia y en el mundo entero. La Iglesia del siglo XX estaría marcada por él, que aún sigue ejerciendo una extraña atracción.

Menos de diez años después de su muerte, aparecen los primeros brotes de un árbol que se transformaría en frondoso. Como era lo normal, fue en las tierras de África, donde había vivido Foucauld, donde se manifestaron las primeras tentativas de respuesta a su llamada. En 1926, cerca de Ghardaia, un padre blanco y un sacerdote secular intentaron retomar su Regla. El primero murió pronto, pero el segundo, Albert Peyriguère, dejará el Sahara y se instalará solo en El Kebab, en el Medio Atlas marroquí. Por el mismo tiempo, Suzanne Garde y algunas enfermeras se establecieron en Géryville (El Bayadh), y luego lo hicie-

ron cerca de Annaba, poniéndose al servicio de la población en una explotación agrícola.

También en Túnez, en los mismos años, comenzó esta experiencia de vida en común por parte de otras enfermeras. Algunos hombres se les habían adelantado: un antiguo abogado y un viejo almirante, que vistieron el hábito de Foucauld, tras haber sido ordenados sacerdotes, en 1925. Éstos lo hicieron cerca de Kairawan.

En Francia, cerca de París, en el seminario de Issy-les-Moulineneax, en 1926, algunas personas mostraron también su deseo de responder a la llamada que les llegaba a través de la vida de Foucauld. Cinco sacerdotes, tras una larga preparación, revistieron el hábito de aquél, en 1933, y se fueron a vivir a las puertas del desierto, a El Abiodh Seid Cheikh, entre Argel y Sidi-Abbés. Así nacieron los *petits frères de Jésus*, los hermanitos de Jesús. Durante algún tiempo, éstos se comportaron como un grupo de monjes enclaustrados, que trataban de adaptarse a las costumbres del entorno árabe, estudiaban la lengua y profundizaban en el conocimiento de la religión islámica y de las tradiciones locales. Sólo a partir de 1946 pensaron en dejar la clausura para ir a vivir, a ejemplo de Foucauld, en cualquier parte, formando pequeñas comunidades, acercándose a los que viven lejos de la Iglesia. Actualmente, sólo unos 20 hermanos viven en el país, en condiciones bien diferentes a las conocidas por los primeros seguidores de Charles de Foucauld.

En ese mismo año de 1933, una viuda, transformada en hermana Marie Charles, adoptó la Regla escrita para las mujeres y fundó las *petites soeurs du Sacré Coeur de Jésus* (Las hermanitas del Sagrado Corazón de Jesús) de Montpellier. Algunas viven ahora en Túnez, Mauritania y Argelia; otras en Europa y América Latina.

Algunos años más tarde, en 1939, Madeleine Hutin fundó otra congregación dedicada a los nómadas del desierto, las *petites soeurs de Jésus* (hermanitas de Jesús). Muy pronto, esta congregación se extendería por el mundo entero, estando también presentes en el Magreb.

Otras muchas congregaciones, que reclaman también la paternidad de Charles de Foucauld, nacerían más tarde, asociaciones de laicos y de sacerdotes seculares. Todas estas familias se agrupan en la Asociación Charles de Foucauld.

Un mensaje

Intentemos resumir para terminar, el mensaje de Charles de Foucauld. Éste es captado, con frecuencia, como una «llamada al silencio», una «espiritualidad del desierto» o una forma de vida eremítica. Otros vieron en él al convertido que pasa de una vida de placer a la ascesis más heroica. No ha faltado quien lo utilice para defender los valores tradicionales y las virtudes nacionalistas y para mantener la nostalgia de un pasado idealizado. Por el contrario, otros no ven en él sino al marginal contestatario de las instituciones, al innovador que va por delante de su tiempo, al hombre genial que supo comprenderlo todo antes que los demás, a un hombre de vanguardia de la Iglesia. Su compromiso con el proceso colonial suscitó la admiración de unos y la reprobación de otros. Son raros los que supieron colocarlo en el contexto exacto de su época, sin interpretarlo en función de situaciones históricas más recientes. Nadie por el momento ha buscado el restituirlo en la verdad concreta de sus relaciones con los hombres y con las mujeres, de quienes él quiso estar cerca. Generalmente, todos se contentan con leer su vida, sirviéndose de clichés elaborados, que hablan de pobreza, de amistad, de apostolado, de contemplación, sin analizar sus comportamientos reales y las circunstancias concretas de su vida con los tuaregs.

Por eso no se puede afirmar que uno cualquiera de los puntos de vista aquí enumerados sea capaz de resumir el mensaje de aquel que, a todo lo largo de su vida, quiso imitar la vida de Jesús de Nazareth. Si hay una palabra que pueda expresar ese mensaje es la de Nazareth, con todo lo que contiene de realismo histórico, de enseñanza teológica y de ideal místico. Es una llamada a vivir el amor apasionado por la persona de Jesús en las situaciones más ordinarias de la vida de los hombres, a ejemplo del mismo Jesús, que no evadió la servidumbre de las relaciones humanas y tomó él mismo la condición de servidor para vivir plenamente su relación única de intimidad con el Padre en el seno de una familia humana, ejerciendo un oficio, morando en una aldea y caminando por las veredas de Palestina. Este realismo de la Encarnación, Charles de Foucauld lo vivió también de forma excepcional, dentro de relaciones muy personales con hombres y mujeres, en una cercanía cada vez mayor con ellos, y, esto, tras haber creído que debía

vivirlo lejos de todos, en el silencio de un monasterio, primero, y luego en la soledad eremítica.

Su misión fue la de mostrar que esta espiritualidad de Nazareth se puede vivir en cualquier situación, en la vida religiosa y en la vida de familia, en el sacerdocio y en el laicado, solo o haciendo vida en común. Se expresa en un lenguaje de presencia ante Dios y ante los hombres, de reparto de vida, de amistad y de solidaridad. No es una espiritualidad del desierto ni eremítica. Es, por el contrario, una espiritualidad de la relación en sus dos dimensiones, la humana y la divina: relación de amor con Dios, que se hizo uno de nosotros en Jesús —cuya presencia se busca sobre todo y se celebra en la Eucaristía—, relación de amor con los hombres y mujeres, cuya vida se quiere compartir, como «servidor», para amar como Jesús, sin excluir a nadie y en solidaridad con los más pobres. Es la imitación de la vida de Jesús, Jesús de Nazareth, Jesús en Nazareth, viviendo en las relaciones humanas más ordinarias una relación única con su Padre.

Charles de Foucauld era, pues, un hombre de su época, una época diferente a la nuestra. Si no fue nunca el espía del colonialismo, como a veces se le presenta sin saber bien lo que esto quiere decir, lo cierto es que tampoco era un extraño para las ideologías de su tiempo. Creía en la vocación civilizadora de Francia y no cesaba de recordar a sus compatriotas el deber que suponía para ellos la colonización, al mismo tiempo que criticaba la forma en que ésta era realizada.

En una época tan diferente como la nuestra, no tenemos por qué seguir sus opciones. Tampoco debemos juzgarlas, a no ser para reponerlas en su contexto histórico. Lo que él vivió en otro tiempo, tiempos de conquista y colonización, es ahora una llamada a vivir con fe fuerte y amor grande nuestro tiempo de diálogo y de intercambio, no sólo en el Tercer Mundo, sino en todas partes, para que reine entre todos los hombres, de toda raza y cultura, la unidad del amor.

Después de su muerte, se había olvidado el contexto histórico, político, nacional, para retener sólo el ímpetu apasionado que arrastró a Foucauld a una aventura divina en el corazón mismo de las realidades humanas. Gracias a su posteridad, su vida tomó otra dimensión: ella ha contribuido a dar a conocer en la Iglesia una nueva forma de presencia en el mundo, especialmente en el Tercer Mundo, dentro del respeto por los demás y a pesar de las diferencias de culturas y de religiones, preparando así las grandes orientaciones del Vaticano II.

BIBLIOGRAFÍA

Bazin, R., *Charles de Foucauld,* Plon, París, 1921.

Foucauld, Ch. de, *Croquis sahariens,* Jean Maisonneuve, París, 1985.

Foucauld, Ch., Abbé Huvelin, *Correspondance inédite,* Tournai Desclée, 1957.

La Famille spirituelle de Charles de Foucauld, *Vivre Nazareth aujourd'hui,* Textes de Michel Lafon, Fayard, París, 1985.

Lettres à un ami de lycée, Correspondencia con Gabriel Tourdes, Nouvelle Cité, París, 1982.

Lettres à Henri de Castries, Grasset, París, 1938.

Capítulo XVII

EL CARISMA DE SAN FRANCISCO DE ASÍS EN MARRUECOS

Antonio Peteiro

Las Iglesias del Norte de África han sido especialmente ricas en distintos carismas de vida religiosa. Todavía hoy es sorprendente el elevado número de religiosos y religiosas que integran nuestras comunidades eclesiales y que, en gran parte, garantizan la presencia eclesial en la región.

Francisco de Asís en uno de los santos más influyentes en nuestras Iglesias por su deseo de hacerse presente entre musulmanes y su modo de enfocar esta misión y también por el nutrido número de seguidores que tiene entre nosotros. La Iglesia en Marruecos ha sido y sigue siendo privilegiada en cuanto a la presencia del carisma de San Francisco. Por eso dedicamos unas páginas al tema, describiendo cómo concebía Francisco la misión «entre musulmanes», la permanencia de los franciscanos en este país, desde el siglo XIII, y las distintas formas de vivir esta misión en el pasado y en la actualidad.

La misión entre musulmanes según San Francisco

Uno de los rasgos más originales y característicos de Francisco de Asís es su atención y apertura a los musulmanes. De ahí que en los últimos decenios hayan sido estudiados con especial interés sus intentos de acercarse al mundo islámico, su encuentro con el sultán Melek-el-Kamel en Damieta en 1219 y, sobre todo, sus orientaciones para los hermanos que, «por divina inspiración», se sintiesen llamados a ir *a vivir entre* musulmanes (1R 16 y 2R 12).

En un momento de enfrentamiento y de rechazo recíproco entre cristianos y musulmanes en que la Iglesia se sentía agredida y amenazada por el Islam y obligada a luchar por la recuperación de los Santos Lugares del cristianismo, el joven Francisco se desmarca de esta actitud beligerante y opta por el camino del acercamiento al otro, del diálogo, del respeto y de la convivencia entre quienes son diferentes.

Después de dolorosas y decepcionantes experiencias juveniles de violencia, de guerra y enfermedad, en su ciudad natal, Francisco había descubierto a Jesús y su evangelio de las bienaventuranzas y de la paternidad universal de Dios, así como su condición de hermano de todos los hombres, y se sentía llamado a servir y a buscar la paz con todos como hermano menor, a imitación de Jesús, pobre y humilde.

Veía en esto su carisma personal y el de los hermanos que el Señor le había dado y le daría en el futuro (Test. 14-15). Por eso intentaba acercarse a los musulmanes, considerados entonces como los grandes enemigos de los cristianos.

Conocemos sus intentos de ir a Siria en 1212 y, poco después, a Marruecos para «predicar el Evangelio al Miramamolín y sus correligionarios», ardiendo —dice su primer biógrafo— «en vehementes deseos de sagrado martirio» (1Cel 55-56). Ambos intentos fracasaron.

En 1216 ya están los primeros hermanos en Siria, el año siguiente van otros a Túnez y a Siria, y en 1219 Francisco envía a seis hermanos a predicar la fe católica en al-Ándalus y Marruecos. Poco después, el mismo Francisco emprendió viaje hacia Palestina y, en otoño del mismo año, durante una tregua de la Cruzada, consiguió permiso del legado pontificio en Damieta para ir a hablar con el sultán, que lo recibió cortésmente y lo escuchó con interés. Francisco regresó a Italia sin lograr el martirio. Los cinco hermanos que llegaron a Sevilla y a Marrakech predicando la fe cristiana a los musulmanes lo consiguieron, tal como deseaban, en esta última ciudad, en 1220.

La originalidad de Francisco no estaba en el deseo de martirio, interpretado como supremo testimonio en favor de Cristo por muchos de sus contemporáneos. Estas primeras experiencias y su proceso de conversión y de asimilación del Evangelio desembocaron en otro enfoque de la misión entre musulmanes, que describe así en la *Regla* de 1221:

> Cualquier hermano que quiera ir entre sarracenos y otros infieles, vaya con la licencia de su ministro y siervo. Y el ministro déles licen-

> cia y no se la niegue, si los ve idóneos para ser enviados; pues tendrá que dar cuenta al Señor (cf. Lc. 16, 2) si en esto o en otras cosas procede sin discernimiento.
>
> Y los hermanos que vayan, pueden comportarse entre ellos espiritualmente de dos modos. Uno, que no promuevan disputas y controversias, sino que se sometan a toda humana criatura por Dios (1Pe, 2, 13) y confiesen que son cristianos. Otro, que, cuando les parezca que agrada al Señor, anuncien la palabra de Dios para que crean en Dios omnipotente, Padre e Hijo y Espíritu Santo... y para que se bauticen y se hagan cristianos (1R 16, 3-7).

Dos años más tarde, en la *Regla* definitiva, mucho más breve, Francisco escribe:

> Aquellos hermanos que quieren por inspiración divina, ir entre sarracenos y otros infieles, pidan para ello la licencia a sus ministros provinciales. Pero los ministros no otorguen la licencia para ir sino a los que vean que son idóneos para ser enviados (2R 12, 1-2).

Francisco entrevé que Dios impulsará a algunos de sus hermanos a ir entre musulmanes y otras gentes no cristianas. Está convencido de que la dimensión misionera universal forma parte de su carisma.

Lo más llamativo del texto son los dos posibles modos de comportamiento espiritual, no carnal, de los hermanos entre musulmanes. Dos modos igualmente válidos. Aunque Francisco da por supuesto que uno es siempre válido y agradable a Dios; el otro, en cambio, y precisamente el del anuncio de la palabra, cree el Santo que los hermanos han de discenir en qué momento agrada a Dios; lo cual quiere decir que no le agrada siempre como el anterior.

Francisco ve la misión de la Iglesia abierta a todos los hombres y la concibe como un acercarse, un hacerse próximo al otro, un convivir con quienes son distintos de nosotros, pero hijos del mismo Padre y, por tanto, hermanos, independientemente de su religión, raza, etc. Francico señala tres actitudes básicas para sus hermanos misioneros:

— Que no promuevan disputas y controversias;
— Que se sometan a toda criatura por Dios;
— Que se presenten como cristianos.

Lo determinante en la misión es la vida, la calidad de la presencia y de las relaciones; relaciones ante todo con Dios, que es quien llama

y por cuyo amor nos sometemos a todos, y que nos da a entender lo que le agrada en cada momento; relaciones con los hombres, pero como «hermanos menores», servidores de todos y sembradores de paz y reconciliación; y relaciones con la Iglesia, que confirma la Regla, discierne de la idoneidad de los hermanos para la misión y cuya fe comparten y testimonian presentándose como cristianos.

En la *Regla* de 1223, Francisco inculca a los hermanos estas mismas actitudes de apertura, de fraternidad, de respeto y de paz, en un contexto más amplio, como estilo de vida que ha de caracterizarlos siempre y en todas partes, con estas palabras:

> Aconsejo, amonesto y exhorto en el Señor Jesucristo a mis hermanos que cuando van por el mundo no litiguen ni contiendan de palabra ni juzguen a otros; sino sean apacibles, pacíficos y mesurados, mansos y humildes, hablando a todos decorosamente, como conviene (2R 3, 10-11).

Francisco ve así su misión y la de sus hermanos: «Para eso os ha enviado Dios al mundo entero, para que de palabra y de obra deis testimonio de su voz y hagáis saber a todos que no hay otro omnipotente sino Él» (Cta. Orden). Concibe la misión, sobre todo, en la línea del ser, del testimonio; ve al misionero como presencia de Jesús, hombre de Dios y amigo de los hombres, artífice de paz y de hermandad entre los hombres y los pueblos, en un estilo pobre y servicial. En el capítulo de la *Regla* acerca de los predicadores dice sencillamente: «Todos los frailes prediquen con las obras» (1R 17, 3).

Se trata de una concepción de la misión eminentemente gratuita, discreta e imposible de contabilizar, pero enormemente eficaz como fermento y semilla de una humanidad nueva que vive los valores del Reino.

Estos textos reflejan una evolución de Francisco en el modo de concebir su misión y la de sus hermanos entre musulmanes. Sigue siendo central para ellos el deseo de ser mártires, es decir, testigos. Francisco, siguiendo el Evangelio, advierte que deben estar dispuestos a dar todo por el Señor: «Todos los hermanos, dondequiera que estén, recuerden que se dieron y abandonaron sus cuerpos al Señor Jesucristo. Y por su amor deben exponerse a los enemigos, tanto visibles como invisibles» (1R 16, 10-11). Sin embargo, el acento no se

pone en la predicación explícita que pudiera desembocar en el martirio cruento, sino en la presencia fraterna, pacífica y servicial, que manifiesta y comunica a los hombres el Amor de Dios, y les mueve a convertirse a Él. Francisco lo expresó así: «Yo, por mi parte, sólo quiero tener un privilegio del Señor: no tener ningún privilegio de los hombres, sino reverenciar a todos y, cumpliendo lo que manda la Regla, tratar de convertir a todos más con el ejemplo que con las palabras» (EP 50).

Presencia permanente de los franciscanos en Marruecos

Justo es reconocer que tanto el gesto profético de Francisco de acercarse a hablar al sultán, en plena guerra, como sus orientaciones para la vida de los hermanos entre musulmanes no encontraron el eco que merecían, ni en aquel momento ni en los siglos posteriores. La Iglesia continuó en su actitud defensiva y de rechazo respecto del Islam, y la orden, como institución a la que el mismo Francisco había inculcado total obediencia a la Iglesia (cf. 2R 1,2; 12, 3-4) tuvo que seguir las pautas de ésta.

Entre la Cruzada y la misión

En repetidas ocasiones, los papas mandaron a la orden que colaborase en la Cruzada. San Buenaventura, por ejemplo, ministro general del 1257 al 1274, fue designado predicador de la Cruzada para toda la cristiandad y recibió una serie de encargos para que los religiosos participaran en la Cruzada para la defensa de los Santos Lugares. Por otra parte, la orden sufría en su propia carne las consecuencias del conflicto con los musulmanes. El mismo San Buenaventura informó al Capítulo General de 1269 que, en el trienio anterior, los musulmanes habían dado muerte a siete religiosos de la provincia de Tierra Santa y habían destruido varios conventos.

Dos siglos más tarde, sería otro franciscano, San Juan de Capistrano, el requerido por los papas Nicolás V y Calixto III, para que participase en la organización de los cristianos para oponerse a la invasión de los turcos, que se habían apoderado de Constantinopla, en 1453, y

amenazaban a las iglesias de Europa, a los que hicieron frente en la batalla de Belgrado, de 1456. En aquel ambiente de tensión y de lucha, los franciscanos, igual que la generalidad de los cristianos, creían normal defender, incluso con las armas, los Lugares Santos de su religión y las comunidades cristianas, víctimas de la invasión de los musulmanes.

Afortunadamente, la atención de la Cruzada no impidió que la orden se dedicase a la misión, también entre musulmanes. De hecho, el Capítulo General de 1217 inició la misión en Tierra Santa; el Capítulo de 1219 envió los primeros religiosos a Marruecos. Son las dos primeras misiones de la orden, ambas entre musulmanes, y las dos continúan todavía.

Tampoco los papas descuidaron la misión entre musulmanes e infieles. Honorio III escribía al arzobispo de Toledo en 1226 reiterándole su petición, formulada anteriormente, de que enviase a Marruecos misioneros dominicos y franciscanos, «a fin de trabajar en la conversión de los infieles... con sus predicaciones y ejemplos, levantar a los caídos, fortalecer a los vacilantes y confirmar a los fuertes». Decía el papa que la presencia en Marruecos de los religiosos y de un obispo, recientemente consagrado, había alegrado a los cristianos y había producido «inmensos beneficios espirituales, así para los fieles como para los que no lo son»; y sugería al arzobispo que, si lo creía conveniente, ordenase obispos a dos religiosos más. Aquel mismo año de 1226, el papa concedió a los hermanos menores de Marruecos autorización para ir sin hábito religioso y sin tonsura, dejar la barba y recibir y usar dinero *(Bullariun Franc.* 1, 24 y sig.).

Los capítulos de este libro sobre la Iglesia en Marruecos aportan los datos más importantes de que disponemos acerca de la presencia de los hermanos menores en este país. Desgraciadamente, los cronistas e historiadores se han fijado más en los mártires que en los demás religiosos. De éstos hablan poco; lo suficiente, sin embargo, para poder afirmar que la presencia de los hermanos menores en el país comenzó con los mártires de Marrakech (1220) y de Ceuta (1227), todos italianos, y continuó, con sus altibajos y sus crisis, hasta nuestros días, es decir, casi ocho siglos.

Distintos períodos

A fin de no repetir lo dicho anteriormente, nos limitamos a señalar los grandes períodos de este largo recorrido: el primero va de 1225, punto de partida de la misión, hasta 1630, en que la Congregación para la Propagación de la Fe se hace cargo de la misma y se le encomienda a la Provincia de San Diego de Andalucía. De este período conocemos a los mártires, algunos obispos y poco más. El segundo comprende de 1630 hasta 1790; en él, la misión se centró principalmente en la atención a los cautivos en Marrakech, Fez y, sobre todo, en Meknès. En 1676 y 1790, los religiosos fueron expulsados por Muley Ismail y Muley el-Yazid, respectivamente, y estuvieron fuera del país durante 14 años. Después de 50 años difíciles, en la segunda mitad del siglo XIX, con la creación de sendos colegios de misioneros para Tierra Santa y Marruecos en Priego (1856) y Chipiona (1882), la misión vivió un período de nueva vitalidad con 160 misioneros, entre los que destacó el padre José Lerchundi, prefecto apostólico de 1878 a 1896.

Durante el Protectorado (1912-1956), la Iglesia en Marruecos adquirió nuevo cariz con la presencia masiva de europeos. La presencia franciscana creció en proporción a las nuevas dimensiones de la comunidad cristiana. Desde 1908, se sumaron a los españoles franciscanos procedentes de Francia en número creciente; por los años treinta también vinieron varios italianos. Alrededor de 1940 se contaban en el país unos 150 franciscanos, de los que tres eran italianos, y los demás, españoles y franceses, en cantidades semejantes.

Después de la independencia, el número de franciscanos en Marruecos ha disminuido notablemente. En este momento, somos unos 40: la mitad, españoles; uno italiano; tres mejicanos y los demás franceses.

Otros grupos franciscanos

El carisma franciscano no es exclusivo de los hermanos menores; hay otros muchos grupos que integran la familia franciscana y tratan de seguir a Francisco. También en Marruecos ha habido y hay otros

institutos religisos franciscanos que comparten la misión entre musulmanes. Todos ellos son relativamente recientes en el país.

— El instituto femenino más antiguo en Marruecos es el de las franciscanas misioneras de la Inmaculada Concepción fundadas por María Ana Ravell. Vinieron a Tánger, a petición del padre Lerchundi, en 1883. Desde entonces, han venido dedicándose a la enseñanza y al trabajo en hospitales, asilos y dispensarios. Hasta fechas muy recientes, fueron bastante numerosas. Actualmente son 15 religiosas, en tres comunidades.

— El segundo instituto franciscano llegado a Marruecos es el de las franciscanas misioneras de María, que vinieron en 1912 y se extendieron rápidamente por distintas ciudades, hasta formar una provincia autónoma. Todavía hoy son el grupo más numeroso en el país, con más de un centenar de religiosas, de una decena de nacionalidades.

— En 1927, llegaron a Tánger las *suore francescane del Cuore Immacolato di Maria,* para trabajar en la sanidad. Desde 1929 llevan el hospital italiano de la ciudad, en colaboración con varios médicos y personal del país. En la actualidad, son cinco.

— Desde el mismo año 1927, están en Mohamedía las *religieuses franciscaines de Seillon,* de fundación francesa, dedicadas a la enseñanza. También ellas son cinco.

— En 1975 obtuvieron su primer reconocimiento oficial como «Pía Unión» por parte de la Iglesia, en la persona del entonces arzobispo de Tánger, monseñor Carlos Amigo Vallejo, los hermanos franciscanos de Cruz Blanca. Desde entonces, trabajan en Tánger al servicio de pobres y ancianos. Son cuatro religiosos.

— En 1932 llegaron a Casablanca las primeras clarisas francesas que permanecerán en esta ciudad y en Rabat hasta los años setenta. Desde 1989, hay un nuevo monasterio de clarisas de origen mejicano en Casablanca. Actualmente son ocho religiosas.

— Mención especial merece en este elenco la orden franciscana seglar o tercera orden franciscana. Ésta figuraba ya entre las confradías de los cautivos en Marrakech, Fez y Meknès. Durante el Protectorado, adquirió una gran vitalidad en todo el país. La *Memoria* de la Misión, de 1924, al hablar de las «Asociaciones piadosas» en Tánger (p. 106), señala en primer lugar la «Orden Tercera de San Francisco, 50 Terciarios» y alude a su acción social. Con la disminución de los cristianos, también ella ha quedado muy reducida, incluso más que otras asocia-

ciones y movimientos. En la actualidad, cuenta con un escaso número de miembros.

La intuición de Francisco de que entre sus hermanos habría quienes se sintiesen llamados a vivir entre musulmanes ha tenido, y sigue teniendo, una verificación notable en Marruecos. Aquella semilla del año 1219 se ha convertido en un pequeño árbol con distintas ramas. La Iglesia en Marruecos se ha beneficiado ampliamente del carisma de Francisco. Sus seguidores han mantenido aquí una presencia fraterna, humilde y servicial a lo largo de ocho siglos, y todavía hoy constituyen una parte importante de la misma.

Cuando Juan Pablo II vino a Casablanca, en 1985, le pregunté, momentos antes de tomar el avión de regreso a Roma, si estaba satisfecho de la visita. «Sí, estoy muy contento», me contestó. Y añadió: «¡Quién le diría a San Francisco que siete siglos después del envío de sus primeros hermanos a esta tierra, vendría el Sucesor de Pedro a Casablanca!». Era un reconocimiento, y quizá también fruto, del carisma del *Poverello* sembrado en esta tierra.

Distintas formas de vida franciscana en Marruecos

En la homilía en Casablanca, Juan Pablo II animó a los casi 3.000 católicos allí presentes a continuar siendo la Iglesia católica en Marruecos y les dijo: «Encontráis inspiraciones y modelos particularmente en la herencia de vuestra comunidad. Estoy pensando en todos los que han vivido aquí la tradición franciscana» (Hom. 6).

Uno de los rasgos de la misión franciscana en Marruecos, a lo largo de sus casi ocho siglos de existencia, es la variedad de situaciones que ha tenido que afrontar y la capacidad de adaptación que manifestaron los hermanos en las distintas circunstancias en que se encontraron. Por eso terminaremos esta exposición señalando algunas modalidades de vivencia del carisma o, como dijo el papa, de la tradición franciscana en Marruecos, tal como aparecen en la historia de la misión. Lo hacemos de forma esquemática remitiendo, para ulterior información, a los trabajos de los padres Ramón Lourido y Bertrand Couturier en este mismo libro y a la bibliografía señalada.

Los mártires

Son los más conocidos, puesto que los hagiógrafos les prestaron especial atención. Entre ellos destacan los cinco primeros hermanos enviados por San Francisco en 1219 y martirizados en Marrakech al año siguiente: Berardo, Pedro, Acursio, Adyuto y Otón. El segundo grupo lo integran los siete martirizados en Ceuta en 1227: Daniel, Ángel, Samuel, Dónulo, León, Hugolino y Nicolás. Ambos grupos eran italianos. Otro mártir, también italiano, fue Andrés de Espoleto († 1532). El más conocido de todos es el beato Juan de Prado, restaurador de la misión y prefecto apostólico, ejecutado en Marrakech en 1631. Las crónicas hablan de algunos otros religiosos que encontraron la muerte al ser asaltada su vivienda, o a causa de malos tratos recibidos. Según los cronistas, estos religiosos habían venido a Marruecos con intención de predicar el Evangelio a los musulmanes y con el deseo de lograr el martirio, acto supremo de amor a Cristo y de testimonio de la fe cristiana.

Tomás de Celano, el primer hagiógrafo de Francisco, afirma que el móvil de éste en sus intentos de ir a Siria y a Marruecos también era predicar el Evangelio y sufrir el martirio. Incluso en su visita al sultán, Francisco deseaba el martirio (1Cel 55-57). Y, al enterarse del final de los hermanos en Marrakech, exclamó: «Ahora tengo cinco verdaderos hermanos menores».

El texto de la *Regla* de 1221 parece constituir un correctivo a la predicación, según parece un tanto agresiva, de los primeros mártires; al prohibir las discusiones e incluso advertir que no siempre es del agrado de Dios que se anuncie su palabra. Sin embargo, cita una serie de frases evangélicas que hablan de la persecución e invitan al testimonio valiente de la fe. En algunos casos, como el de Juan de Prado, al ser interrogado acerca de su fe y del Islam, se vio obligado a una confesión que le valió el martirio. San Buenaventura, comentando Fil. 1, 23, afirma que desear la muerte para estar con Cristo es un acto de caridad perfecta (Apol. Paup. IV, 1). Comentando la Regla, llega a decir: «Los que se reciban en esta Orden deben estar preparados para el martirio» (Op. Omn. t. VIII, 398). San Antonio de Padua entró en la orden con intención de venir a Marruecos y derramar su sangre por Cristo. Era un enfoque radical de la vida cristiana.

Los frailes al servicio de los cautivos

Es el capítulo más impresionante de la misión de Marruecos. Ya en 1226, el papa Honorio III pensaba especialmente en los cautivos al pedir al arzobispo de Toledo que enviase dominicos y hermanos menores a estas tierras. De hecho, los cautivos constituyeron un sector cada vez más importante de la Iglesia de Marruecos hasta finales del siglo XVIII. La vida y acción de los franciscanos con los cautivos la conocemos, sobre todo, desde 1630, a través de los informes enviados a la Sagrada Congregación y a la Provincia de San Diego, encargada de la misión. A diferencia de los trinitarios, los mercedarios y algunos otros, que en repetidas ocasiones, con las gestiones oportunas, trabajaron para redimir a los cautivos, los franciscanos no se propusieron como objetivo la redención de los cautivos, sino vivir entre ellos, compartiendo su vida y ayudándoles, según sus posibilidades, a sobrellevar el durísimo cautiverio. En algunos casos, también ellos fueron castigados como esclavos.

Es impresionante la descripción que hacen algunos hermanos de su vida entre los cautivos. Compartían con ellos las mismas mazmorras, es decir, un local subterráneo, abovedado, lúgubre y húmedo, apto únicamente «para quienes sirven con el único deseo de sufrir y de prepararse para el martirio», decía un cronista de Marrakech en 1646 (Köhler, p. 86).

Dentro de estas mazmorras, los religiosos tenían una pequeña iglesia, su propia vivienda y la enfermería. En Meknès tuvieron también su escuela de alfabetización y de lengua árabe, incluso, para los marroquíes (*ib.* 123). Compartían todos los problemas de los cautivos y trataban de ayudarles con todos los medios a su alcance. Solían pasar la vida en la prisión, pero normalmente podían entrar y salir y actuar con cierta libertad en favor de los esclavos. Llevaban una vida de máxima austeridad. Vivieron períodos de gran penuria. Algún hermano pasaba el día moliendo y lavando la ropa de los cautivos. Las tensiones y conflictos con las naciones europeas, especialmente con España, o en la propia ciudad, solían repercutir negativamente en la vida de los cautivos y de los misioneros. Muchas veces éstos fueron víctimas de asaltos, saqueos, robos, palizas, falsas denuncias, destrucción de la vivienda, etc.

Los misioneros mantenían en la mazmorra un clima de piedad, organizando el culto, sobre todo por la tarde, al regresar los cautivos de sus trabajos; celebraban la Eucaristía y otros sacramentos y daban catequesis. Solía haber distintas cofradías en la prisión: la tercera orden franciscana, la del Santo Sacramento, la del Rosario y la de la Merced eran las más corrientes. También organizaban celebraciones solemnes en las grandes fiestas, así como procesiones.

En 1672, con Muley Ismail, se concentró a casi todos los cautivos en Meknès, que llegaron a ser unos 3.000 en 1689, a fin de utilizarlos en la construcción de la ciudad. Aquí la vida de los cautivos y de los religiosos fue algo más fácil, gracias a los dahires del sultán en favor de los religiosos.

Los religiosos se ocupaban también de los cristianos renegados y, en cuanto podían, de las esclavas; mantenían relaciones amistosas y conversaciones con musulmanes, incluso sobre temas religiosos (Köhler, 91-92).

Si Francisco hubiera conocido la vida de estos hermanos al servicio de los cautivos a lo largo de más de un siglo, también los habría considerado auténticos «hermanos menores». Ellos vivieron la «compasión» de Jesús y anunciaron la Buena Noticia a los más pobres. Ellos encarnaron a la Iglesia pobre y amiga de los pobres, compañera y servidora en las penas y en las alegrías, testigo del amor y la esperanza. Una página evangélica excepcional.

Los mediadores de la paz

Muy relacionada en el espacio y en el tiempo con la vida al servicio de los cautivos, está la figura del fraile comprometido en misiones o embajadas relacionadas, bien directamente con la causa del servicio a los cautivos, bien con otros asuntos que, de alguna forma, tenían que ver con la misión o con la Iglesia. La misma condición de los religiosos, como representantes de la Iglesia en el país y como españoles residentes en Marruecos, los convertía en personas llamadas a cultivar distintas relaciones, puesto que de ellos dependía su presencia y misión aquí: cualquier deterioro de las relaciones humanas en el interior del país o hacia fuera, sobre todo con España, ponía en peligro la misión. Por otra parte, su vida y experiencia aquí convertían a los

religiosos en personas idóneas para servir de intérpretes, de consejeros y asesores y hasta de emisarios y embajadores de unos y otros, en un tiempo en que no existían relaciones diplomáticas entre los países.

Los religiosos tuvieron que ser mediadores de paz, ante todo, en el interior de las prisiones, entre los mismos cautivos, especialmente entre grupos de distinta nacionalidad. También en el seno de la comunidad cristiana, frecuentemente plurinacional, el misionero ha tenido que actuar como mediador de paz hacia dentro y hacia fuera, en el pasado y en tiempos recientes, en momentos de tensión. Resulta aleccionadora, en este sentido, la carta pastoral de fray Amadeo Lefèvre, arzobispo de Rabat, de febrero de 1952, titulada *Exigencias de la presencia cristiana en Marruecos*, en la que recuerda a los cristianos la obligación de respetar los valores y derechos del pueblo marroquí y su deber de practicar la justicia y la caridad con todos.

Los cronistas hablan de casos en que los misioneros actuaron como mediadores de paz entre distintos grupos nativos (cfr. Köhler, 34). En distintas ocasiones fueron mediadores entre los papas y las autoridades marroquíes. Piénsese, por ejemplo, en las gestiones de fray Lope Fernández de Aín, en tiempos de Inocencio IV, en 1246; o en la mediación del padre Lerchundi en la embajada del sultán Muley Hassan a León XIII en 1888.

En otros casos, actuaron como embajadores, o compañeros de embajada, del sultán ante las autoridades españolas y viceversa. A veces, fueron conflictos entre España y Marruecos los que aconsejaron la intervención de los misioneros, como en el caso de Melilla en 1893; o la colaboración entre España y Marruecos para suprimir la esclavitud, a fines del siglo XVIII, en tiempos de Mohamed III y Carlos III, asunto en el que intervino fray José Boltas. También participaron en la Conferencia de Algeciras de 1906.

Son ejemplares la compenetración, colaboración y hasta intimidad que se dieron entre misioneros y personalidades musulmanas, como en el caso de Muley Ismail y fray Diego de los Ángeles, o el de Muley Hassan y el padre Lerchundi. Era otra forma de vivir el ideal de Francisco siendo instrumentos de paz y de realizar el diálogo interreligioso.

Los dedicados al ministerio pastoral

Es ésta una forma de vida franciscana más conocida y más normal que las anteriores. Ya desde el siglo XIII han ejercido los misioneros el ministerio pastoral en Marruecos con comerciantes, milicias cristianas, marinos y otros. Pero fue, sobre todo, a partir de mediados del siglo XIX cuando el ministerio pastoral se convirtió en tarea principal de la misión con el aumento de cristianos y la formación de comunidades cristianas a lo largo y ancho del país. Éste ha sido desde entonces, y sigue siendo, el campo de acción de la mayoría de los religiosos, con todas las tareas normales del servicio pastoral, desde la atención material del lugar de culto hasta el ministerio episcopal. Las modalidades de este ministerio han sido y son tan diversas como las situaciones y las características de las comunidades cristianas, desde la nutrida comunidad urbana hasta el pequeño núcleo rural de religiosas, desde los capellanes militares franceses del Protectorado hasta el capellán del hospital antituberculoso.

Es impresionante la vitalidad que tuvo esta Iglesia ya en la segunda mitad del siglo pasado. Basta ver la *Memoria sobre la Misión Franciscana de Marruecos*, del padre José López, de 1924, o *Cien Años de Acción (1860-1959)*, del padre Manuel R. Pazos, que señalan el crecido número de parroquias, de actividades pastorales de asociaciones piadosas, de instituciones benéficas, sociales, culturales, etc.

Esta vitalidad ha ido en aumento a lo largo de este siglo, particularmente durante el Protectorado. En este tiempo aumentó la afluencia de europeos, sobre todo franceses y españoles. Acerca de la pastoral de los franciscanos franceses, véase el informe de François Muzard, «1908-1978, 70 ans de mission franciscaine français au Maroc».

Después de la independencia, el ministerio pastoral, ha seguido y sigue siendo la tarea de la mayoría de los hermanos, sobre todo de los españoles. Ellos son los animadores de esta Iglesia, cada día menos numerosa y cada día más consciente de su identidad y su misión específica en este ambiente musulmán, como cuerpo visible de Jesús, continuadora de su misión bienhechora en esta tierra.

Muchos cristianos están de paso; otros mueren o dejan el país después de largos años de pemanencia aquí. Los misioneros representan a la Iglesia que permanece, que espera, que acoge, que acompaña y que intenta seguir siendo sacramento de amor de Dios en medio de

ron cerca de Annaba, poniéndose al servicio de la población en una explotación agrícola.

También en Túnez, en los mismos años, comenzó esta experiencia de vida en común por parte de otras enfermeras. Algunos hombres se les habían adelantado: un antiguo abogado y un viejo almirante, que vistieron el hábito de Foucauld, tras haber sido ordenados sacerdotes, en 1925. Éstos lo hicieron cerca de Kairwán.

En Francia, cerca de París, en el seminario de Issy-les-Moulineneax, en 1926, algunas personas mostraron también su deseo de responder a la llamada que les llegaba a través de la vida de Foucauld. Cinco sacerdotes, tras una larga preparación, revistieron el hábito de aquél, en 1933, y se fueron a vivir a las puertas del desierto, a El Abiodh Seid Cheikh, entre Argel y Sidi-Abbés. Así nacieron los *petits frères de Jésus*, los hermanitos de Jesús. Durante algún tiempo, éstos se comportaron como un grupo de monjes enclaustrados, que trataban de adaptarse a las costumbres del entorno árabe, estudiaban la lengua y profundizaban en el conocimiento de la religión islámica y de las tradiciones locales. Sólo a partir de 1946 pensaron en dejar la clausura para ir a vivir, a ejemplo de Foucauld, en cualquier parte, formando pequeñas comunidades, acercándose a los que viven lejos de la Iglesia. Actualmente, sólo unos 20 hermanos viven en el país, en condiciones bien diferentes a las conocidas por los primeros seguidores de Charles de Foucauld.

En ese mismo año de 1933, una viuda, transformada en hermana Marie Charles, adoptó la Regla escrita para las mujeres y fundó las *petites soeurs du Sacré Coeur de Jésus* (Las hermanitas del Sagrado Corazón de Jesús) de Montpellier. Algunas viven ahora en Túnez, Mauritania y Argelia; otras en Europa y América Latina.

Algunos años más tarde, en 1939, Madeleine Hutin fundó otra congregación dedicada a los nómadas del desierto, las *petites soeurs de Jésus* (hermanitas de Jesús). Muy pronto, esta congregación se extendería por el mundo entero, estando también presentes en el Magreb.

Otras muchas congregaciones, que reclaman también la paternidad de Charles de Foucauld, nacerían más tarde, asociaciones de laicos y de sacerdotes seculares. Todas estas familias se agrupan en la Asociación Charles de Foucauld.

Llama la atención el esfuerzo de los misioneros por facilitar el estudio del árabe dialectal y literal: el padre Lerchundi, con su *Gramática, Vocabulario de Árabe Dialectal* y su *Crestomatía Arábigo-Española;* el padre Rafael González, con su *Gramática de Árabe clásico* (1910); el padre Pedro Sarrionandia, con su *Gramática de Lengua rifeña* (1905) y su *Diccionario* de la misma.

La revista *Mauritania* es un indicio del esfuerzo de inculturación —diríamos hoy— de los misioneros, y de la colaboración entre la misión y la sociedad marroquí. El elenco de *Escritores Misioneros Franciscano-Españoles de Marruecos (1859-1957)* del padre Manuel R. Pazos ofrece una amplia gama de estudios de los misioneros sobre la historia, la cultura, la música, el derecho marroquíes.

El estudio del padre Manuel R. Pazos *Cien Años de Acción (1860-1959),* anteriormente citado, describe un buen número de actividades culturales, escolares y extraescolares, de promoción y de beneficencia sostenida por la misión, de las que también eran beneficiarios los marroquíes.

Dado que los franciscanos españoles eran el único clero de su lengua en el país, exceptuando los capellanes militares, se vieron obligados a trabajar en el campo de la pastoral eclesial y, con frecuencia, de forma absorbente. De ahí que haya sido, sobre todo, a través de los distintos movimientos y asociaciones parroquiales, principalmente de Caritas, como realizaron su acción en favor del país. Todavía después de la independencia, los religiosos han debido seguir ocupándose del ministerio pastoral, y de la enseñanza religiosa escolar, lo que reducía la posiblidad de una labor más directa con los marroquíes. Sin embargo, desde los años sesenta, algunos han podido emprender otras tareas, como la enseñanza en la universidad marroquí, el trabajo en dispensario, o en una empresa privada, la enseñanza en el conservatorio, un hogar de jóvenes del país, un taller de carpintería o una escuela de formación femenina en un poblado aislado, en torno a una central eléctrica. Con gran sentido y capacidad de adaptación, este último religioso, que había comenzado siendo capellán y maestro de escuela para los españoles, una vez desaparecidos éstos, continuó allí alfabetizando y enseñando corte y confección, bordado, punto, etc., a las mujeres marroquíes.

Los franciscanos franceses, que no eran los únicos sacerdotes de su lengua en la diócesis de Rabat, han seguido una trayectoria algo di-

ferente en este punto, debido, sobre todo, a la personalidad y testimonio del padre Charles-André Poissonnier (1897-1938), marcado, a su vez, por la espiritualidad de Charles de Foucauld. Poissonnier vino a Marruecos en 1929 con el deseo de vivir aquí el misterio de Cristo enviado, concretamente, entre la gente del país. La adoración de la Eucaristía y el trabajo en el dispensario que él mismo abrió en Tazert constituían los dos polos de su vida; su único deseo era hacer el bien y aliviar a Cristo en la persona de sus pobres. Decía en una carta: «Hecho de alguna manera marroquí por la incorporación a este pueblo, en medio del cual vivo, y además hecho miembro de Cristo por mi fe, tengo la impresión de que en mí Cristo se ha hecho marroquí y reza él mismo por sus hermanos marroquíes». Este enfoque de la misión que, por lo demás encajaba perfectamente con el de San Francisco, se abrió camino entre los franciscanos franceses, que buscaron distintas formas de acercarse al pueblo y colaborar a su promoción. El padre Abel Fauc continuó en el dispensario de Tazert; el padre Otón Delaunay abriría otro en Mequínez en 1940, y una sala de estudio para jóvenes; en 1957 pondrían en marcha otro dispensario y una escuela de carpintería en Agouim; de 1952 a 1972 funcionaría el «Centro Raimundo Lulio» de Rabat para el estudio de árabe y de Islamología. Y así fueron multiplicando distintas obras de promoción, frecuentemente en colaboración con las franciscanas de María. Véase el estudio de François Muzard antes citado, páginas 59-81.

Después de la independencia, varios hermanos se insertaron profesionalmente en las estructuras del Estado, sobre todo en la enseñanza y en la sanidad; otros se dedicaron a colaborar con Caritas y continúan haciéndolo, en tareas de formación, de promoción rural, de pequeñas cooperativas; otros prosiguen la labor en los dispensarios y centros propios.

El número cada vez menor de hermanos y su elevada edad reducen las posiblidades de acción. Pero, en general, se nota actualmente en todos los miembros de la misión una creciente sensibilidad y solidaridad hacia el país y un deseo de colaborar en su promoción. Actitudes, por otra parte, comunes a todas las iglesias de la región, cada vez más solidarias entre sí.

Los «simples frailes»

En este elenco de formas de vida de los hermanos menores en Marruecos o, si se prefiere de tipos de frailes que han estado aquí no puede faltar el grupo de los que llamaríamos «simples frailes», frailes sin más. Son los frailes que no ocuparon puestos destacados, ni realizaron trabajos vistosos, sino que sencillamente, pasaron aquí una parte de su vida como hermanos menores entre musulmanes.

Algunos habrán sido sacerdotes, otros no; algunos habrán trabajado en la pastoral, otros habrán sido sacristanes, porteros, cocineros, sastres, hortelanos, enfermeros, enseñantes, etc. La mayoría fueron hermanos laicos, que representan más del 10 % del total, y han existido en todas las épocas. La vida misionera de estos frailes se parece mucho a la de Jesús y María en Nazareth: vida de oración y de servicio a los hombres en el trabajo silencioso y humilde. Lo más importante de su jornada es sin duda la Eucaristía, la oración litúrgica, pero también los gestos del quehacer diario, que forman un todo.

La eficacia misionera de esta vida sencilla depende de su calidad y riqueza interior y de su intimidad con Cristo del que estos hermanos están llamados a ser presencias vivas que participan en el movimiento permanente del amor de Dios que se da a todos; de esta forma, prolongan aquí el misterio de la Encarnación.

Estos hermanos representan una imagen de Iglesia sencilla, cercana al pueblo, trabajadora, que comparte la vida y preocupaciones de la gente, la Iglesia que sirve, que acoge, que ayuda y se hace amiga; que anuncia y comunica el amor a todos con sus actitudes y gestos más que con teorías y discursos.

A través del contacto permanente, estos hermanos suelen ganarse la amistad de la gente y contribuyen a superar prejuicios y a tender puentes de comprensión recíproca. A veces, son ellos los que ayudan a sus amigos musulmanes a superar tensiones matrimoniales, familiares, y a resolver situaciones críticas. Tantas veces, nos damos cuenta de que recogemos ahora los frutos del recuerdo que dejó alguno de estos hermanos en tal lugar donde era uno más del pueblo, cercano a todos y servicial.

Estos frailes han sido y son evangelios vivos, predicadores con las obras, fermento de una sociedad en el respeto, la colaboración y la amistad entre todos los hombres. Lo cual es una forma valiosa de

construir el Reino de Dios cuya naturaleza es «la comunión de todos los seres humanos entre sí y con Dios» (RM 15).

San Francisco, comentando la frase bíblica: «La estéril dio a luz muchos hijos» (ISam 2, 5), decía que: «La estéril es el hermano pobrecillo que en la Iglesia no tiene cargo de engendrar hijos; pero dará a luz numerosos hijos en el día del juicio, pues los que ahora convierte para Cristo con sus oraciones privadas, se los imputará entonces el Juez para su gloria» (LM 8, 2).

Sin duda que Francisco reconocerá en tantos frailes sencillos que han pasado por esta misión o están en ella, sin predicar ni bautizar, a verdaderos hermanos menores y auténticos misioneros entre musulmanes. La tarea que hayan podido realizar contará poco, frente a la vida sencilla y fraterna inspirada en el Evangelio que el Señor le había revelado para él y sus hermanos. Con su vida santa, habrán sido sal y luz para sus hermanos y les habrán movido a glorificar al Padre (cf. Mt. 5, 13-16).

Cuenta un biógrafo que Francisco deseaba que todos sus hijos fuesen perfectos y que pensaba muchas veces en las cualidades y virtudes que debería reunir un buen hermano menor. Éste debería tener, según él, la fe del hermano Bernardo, la sencillez y pureza del hermano León, la cortesía del hermano Ángel, etc. (EP 85).

Es posible que Francisco, a la luz de esta variedad de formas en que sus hermanos han vivido y tratan de vivir todavía hoy su carisma aquí entre musulmanes no se encuentre defraudado, sino que reconozca en esa misma variedad de formas una realización bastante aceptable del carisma que el Señor le dio y que sigue vivo en esta tierra.

Sin duda que también aquí habrán crecido el trigo y la cizaña entremezclados. Con todo, parece que el resultado es positivo. Entre el carisma y la institución, han logrado mantener aquí desde el tiempo de Francisco, un grupo de hermanos artífices de paz y reconciliación, la *frailía*, así popularmente designados en Marruecos.

Ya dijimos anteriormente que otros grupos franciscanos han vivido y viven cada uno a su estilo este carisma en Marruecos. El grupo más presente en el país por sus dimensiones numéricas y sus múltiples actividades y formas de presencia son, hoy día, las franciscanas de María. Después del Concilio, sobre todo entre 1968 y 1978 han visto una proliferación de pequeñas comunidades urbanas y rurales deseosas de

un estilo de vida más sencillo, más cercano a los ambientes populares y comprometido en su promoción.

En estos últimos tiempos, han cultivado principalmente, el campo de la educación en formas discretas, de alfabetización, formación profesional, la enseñanza primaria. En la sanidad, en hospitales y dispensarios, su presencia es más discreta y reducida. Los cambios del país y la disminución de personal les exigen una permanente flexibilidad y adaptación.

El grupo se ha internacionalizado, lo cual es una riqueza. Cada día es más consciente de la conexión entre vocación franciscana y la misión de amistad y diálogo en ambiente musulmán. Su proyecto de vida es celebrar, adorar y vivir la Eucaristía al estilo de Francisco, en medio de este pueblo.

Conclusión. La misión como encuentro

Dios es encuentro y comunión y su Reino también es encuentro de todos los seres humanos entre sí y con Dios; encuentro es el ser y la misión de Jesucristo y de la Iglesia; y encuentro debe de ser la misión de los hermanos entre musulmanes. Así la inició Francisco en Damieta y así la describió en su *Regla* (1R 16). Entre los dos mundos hostiles del Islam y la Iglesia había que tender el puente del diálogo y promover el encuentro.

Hoy día la Iglesia es muy consciente de que su misión es salir al encuentro del otro, y expresa esta actitud de forma sintética con la palabra diálogo. La presencia de los franciscanos en Marruecos ha sido y sigue siendo un salir al encuentro del otro y un esfuerzo permanente y variado para facilitar y vivir ese encuentro que es cercanía, conocimiento recíproco, respeto, aceptación, perdón, amistad, colaboración, diálogo. Más que teorizar sobre el tema, lo han vivido y han mostrado que es posible encontrarse y convivir entre cristianos y musulmanes.

Un fruto precioso del carisma de Francisco en Marruecos es la figura de Mohammed Abd-el-Yalil (1904-1979). Marroquí y musulmán, profundamente religioso, llegó a conocer el cristianismo del que le impresionó sobre todo la visión de Dios como Amor y el precepto del amor universal. «A los veintitrés años, dice, durante mis estudios en la Sorbona y después de búsquedas religiosas que duraron cerca de tres

años, me decidí a pedir el bautismo de la Iglesia católica, después de ofrecerme al servicio de Jesucristo en su Iglesia, siguiendo a San Francisco de Asís.»

Desde entonces se llamó Juan-Mohamed. Y fue, efectivamente, un hombre de frontera y de encuentro. Continuó amando y valorando el Islam cuyas riquezas subrayó; por ejemplo, en su obra *Aspectos interiores del Islam*, y dedicó toda su vida a la promoción del diálogo islamocristiano. Hombre conciliador, decía que en su vocabulario no existían las palabras «anti» ni «contra». Aseguraba que se había hecho franciscano y no dominico como le aconsejaba J. Maritain porque Francisco se había acercado a los musulmanes oponiéndose a la Cruzada. Fue uno de los inspiradores de la declaración del Vaticano II acerca de las relaciones entre la Iglesia y las religiones (NA).

Afortunadamente en nuestro mundo se afirma cada vez más el sentido de la solidaridad, entre todos los humanos que compartimos el mismo origen e idéntico destino. También los creyentes de las diversas religiones van dando pasos de apertura, de acercamiento recíproco y de colaboración en bien de la humanidad. El llamado «Espíritu de Asís» se abre camino lentamente.

La orden franciscana es cada vez más consciente de su propia responsabilidad en la promoción del acercamiento y del encuentro entre los hombres y concretamente entre cristianos y musulmanes. Las últimas constituciones dicen: «Como seguidores de San Francisco y de los primeros misioneros de la orden, sean sumamente solícitos los hermanos en ir a vivir con humildad y gran entrega entre las gentes de la religión islámica, para quienes tampoco hay omnipotente sino Dios» (art. 95, 3).

Dios quiera que surjan personas generosas y abiertas, dispuestas a prolongar y continuar esta misión tan gratuita y tan actual y necesaria para ir creando ese mundo nuevo donde Dios lo será todo para todos (cf. 1Cor. 15, 28).

A MODO DE EPÍLOGO

Capítulo XVIII

COLABORACIONES ISLAMO-CRISTIANAS

Henri Teissier

Una misión para nuestro tiempo: el diálogo de salvación con creyentes de otras religiones

Las relaciones con otros creyentes, un desafío de hoy

La Iglesia de nuestro tiempo tiene que enfrentarse con desafíos de todo género. Algunos de ellos son la expresión de un combate interior, cual es, en la vida del creyente, la conciliación de la fe con la modernidad técnica y racionalista. Otros desafíos son al mismo tiempo internos y externos. Es el caso del desafío que presenta la relación de los cristianos con los otros creyentes, entre ellos los musulmanes.

Se trata, en efecto, de encontrar, a la vez, los caminos que conducen a la paz con los hombres de cualquier tradición —es éste un desafío que nos viene, de alguna manera, del exterior—; pero, al mismo tiempo, es necesario que el cristiano razone consigo mismo para situar la vida religiosa, que él vive, en relación con la de las otras tradiciones —desafío para él interior.

El Concilio Vaticano II ha hecho surgir en la conciencia universal esta nueva y gran responsabilidad, a saber, la de haber encontrado, por parte de cristianos e Iglesia, una relación positiva con los otros creyentes. Es un campo inmenso, ampliamente inexplorado, que está abierto a los cristianos de nuestro tiempo: el encuentro renovado con las otras religiones y las relaciones de enriquecimiento recíproco que han de establecerse con los otros creyentes.

La Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* presenta para los católicos un punto luminoso de partida, al definir a la Iglesia como

«sacramento de unidad del género humano». La Declaración acerca de las relaciones con los nocristianos, *Notra Aetate,* nos invita a aplicar este principio a la relación con los otros creyentes.

La Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo, *Gaudium et Spes,* hizo un esfuerzo semejante, pero tomando la condición humana como objeto de la misión de la Iglesia y de la colaboración de los cristianos con todos los hombres de buena voluntad, entre los cuales están los demás creyentes.

El Decreto sobre la actividad misionera, *Ad Gentes,* situó todos estos esfuerzos en relación a la forma particular de predicar el Evangelio, la que convierte a los no cristianos al cristianismo y hace nacer la Iglesia en cada pueblo y en cada cultura.

Todos estos documentos definían, en realidad, un espíritu. Pero luego había que pasar a la práctica las intuiciones allí presentadas, mostrar la unidad de las diferentes perspectivas, cada cual en su lugar, en la misión de la Iglesia.

La Iglesia ubicada en África del Norte recibía todos estos documentos en momentos en que la independencia estaba creando una situación radicalmente nueva para todos los cristianos. La Iglesia hacía, en efecto, el descubrimiento de su situación propia, la de ser una minoría casi imperceptible en el interior de los países musulmanes. El planteamiento de su misión no podía ser soslayado en semejante contexto.

Los capítulos precedentes han puesto a la vista cómo los cuatro países del Magreb intentaron responder a tal situación. Ahora se quiere retomar en su globalidad lo que ha sido ya presentado, con la intención de encontrar su sentido, más allá del detalle de los acontecimientos y de la diversidad de los condicionamientos socio-económicos y socio-culturales, propios de cada uno de los cuatro países, Libia, Túnez, Argelia y Marruecos.

Los hombres de nuestro tiempo son mucho más conscientes de la pluralidad de las tradiciones humanas, culturales y religiosas. Éstos se dan ahora cuenta del lugar que ocupa el cristianismo en la historia y la cultura, en ciertas regiones del mundo. Pero también perciben mejor los límites reales de su presencia. Saben que existen pueblos, es más, continentes enteros que inscriben o han inscrito su historia fuera de toda referencia al cristianismo. Al mismo tiempo, sin embargo, hoy día son muchos los que tienen conciencia de la interdependencia que exis-

te entre todos los pueblos de la tierra. Hoy se sabe que la paz es una realidad de amplitud mundial. Un solo conflicto local se convierte inmediatamente en reflejo de tensiones que van más allá de su marco geográfico, que puede inflamar las regiones vecinas, cuando no el mundo entero.

Por todo ello, muchos de nuestros contemporáneos dirigen sus interrogantes a las religiones, con el fin de que éstas se comprometan en la construcción de la paz y se presten al establecimiento de un auténtico respeto entre todos los hombres y entre todos los pueblos. No hay duda de que las religiones son también causa de las actuales divisiones en el mundo. Y se sabe también cuántos fueron los dramas provocados por conflictos religiosos, cuántas las amenazas que los dogmatismos y los fanatismos hicieron pesar sobre el respeto debido a todo hombre y a toda la comunidad humana. Sin hacer referencia a estos excesos, la realidad es que toda pertenencia religiosa proporciona al grupo una profunda identidad y hace que sea difícil la inserción del mismo en una comunidad humana más amplia, pero dotada de otras referencias.

Los creyentes están siendo interpelados y requeridos para que demuestren su voluntad de servicio en bien de la paz entre los hombres. Se les pide también que demuestren estar en su poder el aportar su contribución específica al nacimiento de una verdadera solidaridad internacional que venza el hambre, la enfermedad, la ignorancia y todos los males que sufren centenas de millones de seres humanos, y amplíe los espacios de concertación y de comunión.

Finalmente, los que abrigan con sinceridad en su corazón el deseo interior de descubrir a Dios, se encuentran desorientados ante la diversidad de caminos que les son ofrecidos. Piden a las religiones que les expliquen por qué las rutas que conducen a la verdad son así, no solamente diferentes, sino a veces contradictorias, y por qué las comunidades que pretenden servir a Dios son con frecuencia agresivas, las unas contra las otras.

Tenemos la convicción de que la Iglesia de África del Norte jugó y juega un papel importante en la búsqueda de una verdadera reconciliación entre hombres de culturas y de religiones diferentes. Es un papel que ahora quiere poner en evidencia, partiendo de todos los hechos que anteriormente han sido recordados, y a los que haremos rápidas alusiones, en la seguridad de que el lector podrá situar, en la vida

concreta de las personas y de las comunidades cristianas en el Magreb, las afirmaciones generales que ahora vamos a proponer.

Relaciones islamo-cristianas difíciles

De todas las grandes tradiciones religiosas, el Islam es la que más constantemente ha estado en conflicto con el cristianismo. Esto tiene su explicación, por haberse desarrollado el Islam, al principio, en tierras enteramente cristianas, y no haber cesado en su amenaza contra el mundo cristiano hasta finales del siglo XVII, fecha de su último ataque en el corazón de Europa (Viena, 1683).

Todos los lugares fundadores del antiguo cristianismo han sido ocupados por las tropas musulmanas. Los antiguos patriarcados cristianos de Antioquía, de Jerusalem, de Alejandría y de Constantinopla, ahora en el interior de sociedades casi enteramente musulmanas, no son más que la sombra de sí mismos. La desaparición progresiva del cristianismo persiste en estas mismas regiones. La Turquía actual no tiene más que el 0,2 % de cristianos, siendo así que, hace un siglo, éstos constituían la tercera parte de la población del país. Miles de coptos pasan cada año al Islam en Egipto, debido a las presiones cotidianas de la sociedad musulmana. Las relaciones entre poblaciones musulmanas y cristianas en muchos países del África Negra, donde tradicionalmente las mentalidades se presentaban como más abiertas a la coexistencia (por ejemplo, Sudán y Nigeria), ahora se hacen muy delicadas. El Líbano multiconfesional está amenazado en su alma desde hace 15 años, y nadie sabe cómo podrá recobrar su vocación al pluralismo religioso, cultural e ideológico. La misma Europa descubre con asombro que una comunidad musulmana importante se ha formado en sus grandes ciudades, al amparo de la emigración, desde principios del siglo, y muy especialmente después de la Segunda Guerra Mundial.

Por su parte, los musulmanes, que ignoran la importancia para los cristianos de estos hechos, viven todavía bajo el impacto del período colonial, que negaba sus derechos a la comunidad musulmana, y lo que ésta ha implicado en múltiples puntos de vista, desde hace un siglo o más. Les gusta recordar las cruzadas, con el fin de movilizarse contra cualquier temido retorno ofensivo del Occidente cristiano en tierras musulmanas. La injusticia cometida contra el pueblo palestino,

despojado de su tierra por voluntad de Europa, en 1948, sigue estimulando el rencor contra Occidente, siempre visto como cristiano. La crisis del Golfo, que oponía antes que nada a países árabes y musulmanes entre sí, se hizo inmediatamente objeto de interpelación religiosa. Se hablaba de *yihad* (guerra santa) contra *cruzada*, siendo así que había 14 países musulmanes entre los coaligados, de ellos nueve árabes.

Dentro de este contexto, la desigualdad de las relaciones económicas y políticas entre el norte y el sur, viene a complicar todavía más la relación, sin entrar en las reacciones racistas en Europa, que son siempre atribuidas al lado cristiano, siendo así que las Iglesias, desde hace medio siglo, se han puesto siempre en primera línea de los que luchan a favor del respeto a los inmigrantes musulmanes.

Estas dificultades, nacidas de estas situaciones históricas y sociopolíticas, se podrían eliminar fácilmente si los responsables de las dos religiones hubieran trabajado en común por la transmisión de un mensaje de paz a sus respectivas comunidades. Este esfuerzo se hace cada vez con mayor amplitud en los países de vieja tradición cristiana, a partir del Vaticano II y como respuesta de fidelidad a las llamadas del papa y del Consejo Ecuménico. Pero la enseñanza musulmana, sobre todo la que se imparte a los niños en las escuelas y a la masas de los fieles en las mezquitas, apoyándose en los abundantes versículos coránicos que ponen en tela de juicio a judíos y cristianos, manifiesta todavía hoy una gran agresividad. Basta con leer los manuales escolares [1] y escuchar los comentarios que se hacen a los fieles el viernes para darse cuenta de esto. Por ello, en ciertos ambientes cristianos se llega a poner en duda la posibilidad de un encuentro en el plano religio-

[1] A título de ejemplo, entre otros muchos, he aquí el extracto del manual oficial de enseñanza religiosa, publicado por Educación Nacional Argelina, en los años 1975-1976, y utilizado en todo el territorio nacional: «El Evangelio ha sufrido un gran número de alteraciones y cambios. Algunos cristianos atribuyeron de forma mentirosa a Dios palabras que no se encuentran en la Biblia. Hicieron creer a la gente lo que ellos pretendían haber sacado del Libro de Dios... Al propagar lo que ellos inventaron, que no son más que cosas vanas, olvidaron la fe en la unicidad de Dios. Se han dividido en grupos o sectas. Entre ellos reina la enemistad y el odio, dando lugar a la Inquisición, de que trata la historia, y que es la responsable de horribles matanzas humanas... No hay duda alguna de que los Evangelios, compuestos mucho después de Jesús, son diferentes del que Dios hizo descender sobre él», *Elementos de formación cívica e islámica*, 2.º Año Medio, p. 14-16.

so, y buscan, para evitar los conflictos, mantenerlo sólo en el plano humano.

Este balance puede ser considerado como duro por los que, viviendo en Europa, no conocen la situación de las minorías en una sociedad musulmana. A nosotros nos permitirá comprender nuestra propia vocación de cristianos en el Magreb, la que tenemos ahora que presentar, y que consiste precisamente en buscar los medios más adecuados para crear un futuro diferente, abierto al reconocimiento recíproco.

Recíproca interpelación de cristianos y musulmanes en el Magreb

Los cristianos que viven en el Magreb no son los únicos en soportar una situación de minorías en país musulmán. En el Medio Oriente, dentro de otro contexto, cierto, también existen estrechas y cotidianas relaciones entre cristianos y musulmanes. Éstos, los cristianos orientales, son originarios de los países en que viven, y demuestran con su vida que es posible desarrollar una relación islamo-cristiana en el seno de una misma cultura y perteneciendo a la misma patria. El signo colocado en el corazón mismo del mundo árabe por las antiguas iglesias de Egipto, Palestina, Siria, Líbano, e Irak es para nosotros y para todos los cristianos de un valor excepcional. De ahí que la erosión continua que afecta a su presencia numérica, así como las pruebas que actualmente soporta el Líbano, son causa de gran sufrimiento para cada cristiano del Magreb y también para cualquier hombre preocupado por el valor del pluralismo cultural y religioso.

La situación de los cristianos en África del Norte es diferente, ya que casi todos son de origen extranjero. Esto da un tono particular a las relaciones con los países donde viven y sus habitantes. Los cristianos no pueden aquí tender a una integración semejante a la de los cristianos del Medio Oriente, dentro de la sociedad, de sus instituciones y de su cultura. Sin embargo, en sentido inverso, tiene la ventaja, por ser de nacionalidad diferente, de poder mejor comprometer a la Iglesia universal en el encuentro que viven con los hombres del Islam.

Ya se ha hecho alusión a la diversidad de origen de los cristianos en el Magreb: europeos de la Europa occidental y oriental, obreros asiáticos (sobre todo en Libia), esposas de hogares mixtos de los países

más diversos. Todas estas personas, al vivir en relación con los musulmanes, comprometen, cada una a su manera, a su país de origen, en dicha relación. Es completamente normal para un sirio griego ortodoxo habitar en Alepo, ciudad de sus antepasados, y vivir allí junto a los musulmanes, hasta tal punto que ni siquiera se pregunta por el sentido cristiano de esta coexistencia. Por el contrario, un polaco en Safi, un español en Casablanca, un francés en Argel, un húngaro en Annaba, un estudiante zaireño en Túnez o una enfermera filipina en Trípoli, no pueden evitar el ser cuestionados por las formas de ser y de hacer de sus compañeros musulmanes. En sentido inverso, todas estas personas plantean cuestiones con su forma de trabajar, sus concepciones acerca de los valores familiares, su manera de expresar la fe.

Esto, que es verdad tratándose de técnicos y cooperantes de paso, en la diversidad de sus situaciones, lo es aún más en el caso de las religiosas, de los sacerdotes y de los laicos permanentes. La profundidad de los lazos que han trenzado a lo largo de los años da, efectivamente, una dimensión particular a la recíproca interpelación de las dos comunidades. Allí donde se viven estos encuentros, es la Iglesia la que se ofrece para ser interrogada por el Islam; pero al mismo tiempo la Iglesia se abre a otra tradición religiosa. Cada uno de los grupos, pues, sale de su horizonte familiar y se topa cotidianamente con cuestiones planteadas por las tradiciones de su compañero. Esta recíproca interpelación puede ser objeto de estudio y análisis por parte del sociólogo que se interesa por el encuentro de culturas y tradiciones. En este plano, por tanto, la comunicación reviste un gran significado humano.

El creyente sabe, sin embargo, que en estas colaboraciones entre cristianos y musulmanes hay algo más que una simple y recíproca interpelación de culturas. Es el Evangelio el que nos invita a aproximarnos a aquellos de los cuales podríamos permanecer lejos, a fin de buscar la comunión más allá de cualquier frontera. Jesús revaloriza la fe del centurión romano a la de la mujer siro-fenicia, los cuales, sin pertenecer al pueblo judío, fueron dignos de ser citados como ejemplo a la generaciones posteriores. También Jesús confió a la samaritana las confidencias más profundas sobre el Reino, y escogió igualmente a un samaritano, en la bien conocida parábola, como símbolo de una caridad que pasa por encima de las barreras de los hombres y nos aproxima a aquel de quien, naturalmente, debiéramos ser solidarios: «Un samaritano que iba de viaje, lo vio y se movió a compasión. Se acercó...»

(Lc. 10, 33). «Si sólo saludáis a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de extraordinario?» (Mt. 5, 47).

En el Magreb, la Iglesia está aprendiendo a ser la Iglesia de la relación con el otro. Sabe que no puede ser ella misma su propia finalidad. Los cristianos no son numerosos. No construyen nada para sí mismos. La Iglesia no tiene aquí futuro en el plano humano. No dispone de otra seguridad que la de ser acogida por el otro. Para que la historia de la relación se prolongue hace falta que las dos partes implicadas sigan aceptándose mutuamente, que se hagan lugar uno al otro. Por eso, cualquier situación de tensión entre cristianos y musulmanes en el exterior de nuestra región, en Europa, por ejemplo, repercute en las relaciones que aquí se viven. Se constató cuando el asunto de Rushdie y los debates acerca del velo islámico en Francia. También lo experimentamos en el momento de crisis más graves: la guerra de Palestina en 1967, los crímenes racistas de Francia, la crisis del Golfo en 1991.

Los distintos niveles del encuentro islamo-cristiano en el Magreb

El diálogo de las obras

El documento publicado por el Secretariado para los no cristianos, en Pentecostés de 1984, con el título *Diálogo y Misión* [2], distingue los diferentes niveles en los que se puede situar el diálogo entre creyentes: el diálogo de las obras, el de la vida, el de la búsqueda teológica y el de la experencia religiosa. Los capítulos que preceden han ilustrado cada uno de estos niveles, por medio de los testimonios propuestos y las relaciones sintetizadas respecto a cada uno de los países.

El diálogo de las obras es el que mejor puede percibirse. En los cuatro países del Magreb ha habido cristianos que se han acercado a los musulmanes, cuando organizan instituciones de servicio, en uno u otro de los campos en que trabajan por la promoción del hombre. Es

[2] *Diálogo y Misión.* Actitud de la Iglesia católica ante los creyentes de las otras religiones. Reflexiones y orientaciones relativas al diálogo y a la misión. Pentecostés 1984. Secretariado para los no cristianos.

el caso, por ejemplo, de los dispensarios, de las escuelas, de las guarderías infantiles, de los centros de formación femenina y profesional, etc., en Marruecos y Túnez. Fue también así en Argelia hasta la integración de los establecimientos privados en el público (en 1974, los centros de sanidad, en 1976, los establecimientos de enseñanza y los centros de formación profesional).

En un establecimiento cristiano, donde la mayor parte del profesorado y la totalidad del alumnado es musulmán, pero cuya dirección depende de la estructura de la Iglesia, se establece necesariamente un diálogo acerca de la pedagogía, el tipo de formación que se ha de dar a los niños y jóvenes. Un espíritu da lugar a estas instituciones, lo que les da una configuración propia.

Esta comunicación entre cristianos y musulmanes, a partir de un compromiso conjunto en la misma tarea, presenta una dimensión particular, por ejemplo, en Marruecos, por el canal del ECAM (Escuelas Católicas en Marruecos). Se trata de una especie de dirección diocesana de la enseñanza privada, dependiente de la Iglesia, con la particularidad de que, en muchos de estos establecimientos, el mismo director es musulmán. La iniciativa educativa, por tanto, depende de los padres, del profesorado y del director, todos musulmanes. Pero la institución, permaneciendo ligada a la Iglesia, se ve obligada a continuar dentro de cierto espíritu que marca la pedagogía, la relación entre alumnos y padres. Esta situación implica una relación islamo-cristiana muy particular, pero de gran significado.

Existe otro tipo de diálogo de las obras en las tres residencias de personas mayores que regentan las hermanitas de los pobres en cada una de las diócesis de Argel, Orán y Constantina-Hipona. En cada una de estas casas, las religiosas —cristianas, por tanto— acogen a ancianos —casi todos musulmanes— y se responsabilizan de ellos, apoyándose en la ayuda material de los bienhechores argelinos musulmanes de la localidad. Las familias bienhechoras se convierten así en amigas de la Casa, en la que visitan a los pensionistas. Ellas se solidarizan con la generosidad de vida de las religiosas que cuidan de estas personas, y les llevan sus donativos en especie (carneros enteros, cuscús, etc.) o en dinero.

Para testimoniar la universalidad de la caridad de la Iglesia, es muy importante que haya países o lugares donde las instituciones cristianas se ponen al servicio de los no cristianos. El amor evangélico es, por

naturaleza, universal. No debe excluir a nadie. Si los cristianos no sirven más que a los cristianos, o a los que piensan serlo, la Iglesia fallaría en su misión, que no es otra que hacer efectiva para todos la ternura universal de Dios.

El diálogo de la vida

Al hablar del diálogo de las obras, hacíamos recalcar que se trataba de las colaboraciones islamo-cristianas llevadas a cabo por las instituciones pertenecientes a la Iglesia. Pero las colaboraciones, en el Magreb, revisten aún una mayor amplitud a través del trabajo en común, dentro de las estructuras del país, en las nacionales y en las privadas.

En Túnez, Argelia, Marruecos, e incluso en Libia, centenas de religiosas trabajan en dispensarios, centros de sanidad, hospitales, talleres, centros de formación femenina, locales de producción artesanal, establecimientos penitenciarios, asociaciones de niños abandonados y de minusválidos, etc., que dependen de estructuras estatales o de asociaciones locales no eclesiásticas. También, en Libia, hay laicos comprometidos en este mismo género de estructuras, particularmente enfermeras filipinas, médicos polacos y coptos, etc.

Miles de cristianos laicos trabajan igualmente en los establecimientos de formación del Estado, en la enseñanza secundaria en Marruecos, y en la superior en Argelia y, sobre todo, en Libia. Decenas de miles de cristianos están implicados en la actividad de las fábricas y de las obras públicas en los cuatro países, sobre todo en Libia, sea en el seno de sociedades extranjeras que trabajan para el Magreb, sea en unidades directamente dependientes de un ministerio o de una colectividad local.

Además, en los países con estructuras socialistas, como es el caso de Libia y Argelia, ningún extranjero puede trabajar si no es dentro del marco de una actividad llevada por el Estado. Por eso, de alguna manera, toda actividad profesional de cristianos está orientada hacia proyectos decididos por las autoridades del país en cuestión. En ciertos casos, la comunicación entre las personas se ve coartada por las diferencias de lengua, sobre todo en Libia. Los magrebíes que hablan una lengua europea siguen siendo, sin embargo, hasta hoy, muy numerosos.

Las colaboraciones en el trabajo fuerzan necesariamente a la comunicación en otro plano, en especial cuando la presencia de familias que habitan en el mismo barrio o en el mismo inmueble llevan igualmente a las relaciones entre esposas, y aun, aunque menos frecuente, entre matrimonios.

Un cierto número de sacerdotes, tiene también un puesto profesional en las estructuras públicas, entre ellas las educativas, lo que es muy significativo, dado que el Islam es la religión del Estado e informa toda la vida. Pero, aunque no trabaje, el sacerdote, en las pequeñas localidades, se ve muy solicitado para la prestación de los múltiples servicios exigidos por la vida cotidiana.

Centenares de miles de magrebíes, nacidos en países donde la población autóctona es en la práctica únicamente musulmana, están obligados a encontrarse con cristianos, y viceversa, dentro del contexto del trabajo en común. A través de ellos, Islam y Cristianismo se interpelan y se comunican.

La reflexión llevada a cabo en el seno de las comunidades cristianas se esfuerza por hacer perceptible a estos cristianos el sentido evangélico de su trabajo en servicio de las poblaciones musulmanas. La mayor parte de los laicos no han venido al Magreb con la perspectiva de vivir un testimonio dentro de la situación islamo-cristiana. Su presencia se debe a necesidades de la vida profesional. La razón humana de su colaboración con musulmanes puede, por eso, en el punto de partida, no presentar dimensiones evangélicas. Poco a poco, descubren su condición de cristianos a la luz de sus relaciones con musulmanes, y entonces se dan cuenta de lo que su trabajo puede significar en tal contexto, desde el punto de vista de la transformación de las relaciones islamo-cristianas.

El diálogo teológico

Algunos cristianos, que han recibido una formación orientada a este fin, se comprometen en el diálogo teológico con musulmanes en el Magreb. Por eso, responsables cristianos y musulmanes del Magreb estuvieron ampliamente representados en el primer encuentro islamo-cristiano de Córdoba, en 1974, y en el que fue organizado, el mismo año, por el CERES, un Instituto de la Universidad de Túnez. El pri-

mer gran encuentro oficial de nuestra región fue, con todo, el de Trípoli (1-6 de febrero de 1976). Lo patrocinaron, en común, la Unión Socialista Árabe-Libia y el Secretariado para los no cristianos. El coronel Ghadafi visitó personalmente a los congresistas. La delegación cristiana estaba presidida por el cardenal Pignedoli. Las conclusiones de este encuentro han sido objeto de críticas, pero no cabe duda de que este coloquio, especialmente para Libia, constituyó el acontecimiento que permitió a bastantes responsables musulmanes poder encontrarse, por vez primera, en el plano religioso, con cristianos.

También tuvieron lugar otros encuentros en el Magreb, sobre todo en Túnez, donde la universidad continuó en sus esfuerzos por organizar otros coloquios, en 1979 sobre el sentido y los grados de la Revelación, en 1982 sobre los derechos del hombre, en 1986 sobre «la espiritualidad como exigencia de nuestro tiempo».

Pero no hay duda de que el signo más destacado en el Magreb respecto a esta voluntad de encuentro islamo-cristiano se ha manifestado en la invitación hecha por el rey Hasan II, en 1985, al papa Juan Pablo II. En esta corta visita no tuvo cabida un verdadero debate teológico, pero el discurso del papa ante 80.000 jóvenes musulmanes en Casablanca sigue siendo el texto de refencia de primera importancia para el futuro del diálogo islamo-cristiano.

Otro encuentro habido fuera del Magreb, que tendría en nuestros países una influencia positiva para el diálogo teológico, fue el de Asís (27 de octubre de 1986). Varios musulmanes del Magreb participaron en el mismo. Esta gran reunión de creyentes en favor de la paz dio nuevos ánimos a todos los que, en el Magreb, buscan promover este compartir religioso entre cristianos y musulmanes.

Dos años después, en el mismo marco privilegiado de Asís, otro encuentro fue organizado entre todos los países árabes del Norte de África, desde Mauritania hasta Egipto. El tema del encuentro, «El derecho a la diferencia», fue abordado dentro de un clima excepcional de confianza y de franqueza recíprocas.

Todos los esfuerzos en el diálogo teológico descansan en gran medida en el instrumento de trabajo elaborado en 1977, en Túnez, por los padres Caspar y Lelong, por parte cristiana, y por algunos animosos tunecinos, como Abd el Magig Cherfi, Mohammad Talbi, Saad Ghraf, etc., la parte musulmana. Se trata de un trabajo llevado a cabo por el Grupo e Investigación *(Recherche)* Islamo-Cristiana (GRIC). Esta estruc-

tura tiende a promover la investigación religiosa entre universitarios cristianos y musulmanes, los cuales, sin apartarse de su comunidad de origen, aceptan escuchar lo que vive y piensa la otra comunidad, y sacar las conclusiones que nacen al calor de esta escucha respectiva, leal y exigente.

El grupo de Argelia se ha retirado de este esfuerzo, en el que perseveran los grupos de Marruecos y Túnez, en unión con los de París y Bruselas, y algunas personas de Dakar y Beyruth. Los primeros resultados de este trabajo ya fueron publicados en 1985, en un libro sobre la Revelación: *Ces Ecritures qui nous questionnent*[3] (Estas escrituras que nos interpelan). Apareció un segundo texto en «Islamocristiana», en separata. Ahí se propone una reflexión sobre *El Estado y la Religión.* Está en preparación un tercero sobre la Justicia.

Los esfuerzos que se hacen en este campo de la investigación teológica son deudores en gran manera de los trabajos realizados por los padres blancos de la Manuba, un centro de formación de la Iglesia de Túnez, que dio lugar al nacimiento, más tarde, del «Pontificio Instituto di Studi Arabi e Islamici» de Roma. Desde este centro, el PISAI, se expanden las numerosas iniciativas islamo-cristianas, en el plano internacional. Pero en el origen de este esfuerzo, está la experiencia del diálogo vivido por los padres blancos en Túnez y en Argelia. Esta experiencia fue la que permitió al padre Cuocq, también padre blanco, ser el primero en desempeñar el puesto de subsecretario para el Islam, dentro del Secretariado para los no cristianos, en Roma.

Louis Gardet, hermanito de Jesús e islamólogo, recibió también en el Magreb su primera formación islamo-cristiana. Fue él quien redactó, en 1969, el primer documento del Secretariado para los no cristianos, presentando las *Orientaciones para el diálogo con el Islam*[4].

De esta forma, la experiencia del diálogo teológico en el Magreb pasaba a ser un servicio eclesial a nivel universal.

[3] *Ces Ecritures qui nous questionnent, la Bible et le Coran,* París, Centurion, 1987, 159 pp.

[4] Louis Gardet, petit frère André, fue el principal redactor del documento publicado en 1969 por el Secretariado para los no cristianos, con el título de *Orientaciones para un diálogo entre cristianos y musulmanes* en francés, Roma, Ancora, 1969, 161 pp.

El diálogo espiritual

Tratar de separar la investigación teológica islamo-cristiana del encuentro espiritual entre creyentes de las dos religiones, resulta algo artificial. Los miembros del GRIC, por ejemplo, antes que universitarios que redactan documentos teológicos, son creyentes que comparten sus interrogantes acerca de la fe. Sin embargo, otros esfuerzos islamo-cristianos tuvieron su punto de arranque más centrado en el compartir espiritual que en la investigación teológica.

La primera iniciativa a señalar a este respecto en los últimos 20 años es la tomada por el movimiento de los Focolari. Instalados como Focolare masculino en Tlemsen, en 1966 y después como Focolare femenino en Argel, los miembros de este movimiento intentaron vivir el espíritu de unidad que les era propuesto como ideal evangélico por su fundadora Chiara Lubich. Poco a poco se han entretejido relaciones de amistad entre ellos y otros compañeros musulmanes. Tales lazos, en Tlemsen, condujeron a encuentros regulares de intercambio espiritual y a la creación de una especie de Mariapolis entre cristianos y musulmanes. En estos seminarios del diálogo, la vida en común, llevada a cabo con el deseo de intercambiar una experiencia espiritual, conduce, poco a poco, a una unidad superior, que está por encima de la división existente entre las dos comunidades.

Otra iniciativa tuvo lugar en la Trapa vecina a la ciudad de Medea. Cristianos deseosos de vivir en común una oración solidaria con el Islam, compartiendo espiritualmente en esta prespectiva, fundaron en 1979 un grupo llamado *Ribat as-Salam*. Buscaban ser una asociación espiritual, algo así como un «monasterio fortificado por la Paz», según lo indicado por los mismos términos árabes. El encuentro fortuito, no previsto al principio, con otro grupo espiritual musulmán —el cual buscaba también la solidaridad espiritual con cristianos—, permitió al grupo de la Trapa contar con un asociado musulmán. Desde hace 12 años, estos dos grupos se comunican y profundizan su compartir por medio de encuentros en los que se da, por ambas partes, oración, intercambio espiritual y escucha conjunta de Dios.

Tras el Encuentro de Religiones en la Oración por la Paz en Asís, en 1986, surgieron otras iniciativas. Localmente, nacieron algunos grupos de oración. Una comunidad de jóvenes cristianos de Roma, la comunidad de San Egidio, se había distinguido en la acogida a los mu-

sulmanes que se dirigían a Asís: en efecto, los viajes hechos a países musulmanes por miembros de esta comunidad los habían sensibilizado hacia el encuentro islamo-cristiano, predisponiéndolos para este servicio en Asís. En los años siguientes (1987 y 1988 en Santa María del Trastévere, 1989 en Varsovia, 1990 en Bari), la comunidad, en recuerdo de la de Asís, invitó a responsables religiosos a una oración. Entre estos responsables se encontraban también magrebíes, que entraban así en el diálogo. Algunos, sobre todo los argelinos, descubrían por vez primera la posiblidad de una comunicación respetuosa entre creyentes. Ésta fue la forma como se llegó al establecimiento de lazos de comunicación entre musulmanes del Magreb —sobre todo de Argelia— y una comunidad de jóvenes cristianos de Roma. Y por ende, los esfuerzos realizados en el Magreb a favor de una relación espiritual positiva entre cristianos y musulmanes, al encontrar así un aposentamiento en Roma, alcanzaron una nueva dimensión.

Existe, sin embargo, un compartir espiritual todavía más significativo, que va más allá de los intercambios de estos grupos organizados. Nos referimos al compartir que viven muchos cristianos en la vida de cada día, en especial al lado de los musulmanes más sencillos. Aquí ya no se trata de debates abstractos, siempre mezclados con preocupaciones apologéticas. La profundidad de la fe espontánea de muchas familias musulmanas impresiona al cristiano, sobre todo si es occidental, que goza al descubrir que la vida de sus interlocutores musulmanes está toda ella, humildemente, volcada hacia Dios, desde el nacimiento hasta la muerte, desde las más pequeñas alegrías familiares hasta las grandes pruebas. En sentido inverso, el musulmán de buena voluntad, a quien le habían enseñado que los únicos creyentes eran los del Islam, se da cuenta en este encuentro de que hay cristianos que son hombres y mujeres de oración, que el Evangelio es para ellos un principio de vida, como el Corán para el musulmán, que la entrega de sí mismo por motivaciones religiosas puede ocupar un lugar central de la vida de un cristiano, etc. Más allá de cualquier crisis en las relaciones, causada por acontecimientos o por la aparición de corrientes de vía estrecha, este sencillo compartir de los valores entre creyentes, cercano en la vida y en el corazón, ocupa indudablemente el primer lugar del diálogo espiritual.

La subida del integrismo musulmán y el desarrollo de la relación islamo-cristiana en el Magreb, hoy

Cuando se desplegaban de esta forma los esfuerzos que acabamos de reseñar, he aquí, sin embargo, que la situación sufre un cambio, especialmente, en Túnez y Argelia.

La religión a causa del laicismo de Burguiba en Túnez y del voluntarismo nacionalista de Bumedian en Argelia (1965-1979) había estado marginada políticamente. Insatisfechos ante los resultados económicos obtenidos por estos dos regímenes, defraudados de las ideologías que se les presentaban, jóvenes, y luego menos jóvenes, se pusieron a buscar una solución a sus problemas personales y a los de su nación, dentro de una óptica nueva de su pertenencia al Islam. Un retorno muy visible hacia el Islam marcaba entonces la vida de estas dos sociedades, la argelina y la tunecina. El islamismo aprisionó poco a poco a numerosos fieles, sobre todo en el medio urbano, en la compacta red de sus mezquitas y de sus certezas teológicas, sociales, morales, familiares, políticas, y hasta vestuarias. Para no verse desbordados, los poderes políticos, con Ben Alí en Túnez y Chadli en Argelia, concedieron un mayor ámbito al Islam en ambos países. Con esto no hacían otra cosa que reforzar el movimiento de vuelta al Islam, aun cuando, al menos parcialmente, recobraban el control. El Estado argelino, por ejemplo, confió a un maestro egipcio de mucho renombre, Mohammad Ghazali, el cuidado de presentar con regularidad, en la televisión nacional, una comprensión más profunda del Islam.

Tras la sublevación de los jóvenes en Argel, en octubre de 1988, el Frente Islámico de Salvación (FIS) reunió en torno a sí, en nombre del Islam y para una mejor gestión del bien común, la oposición popular y burguesa, movilizada en contra de las dificultades económicas y la hegemonía del partido único.

Esta evolución no tuvo lugar de la misma forma en Marruecos, donde la sociedad permanece, de alguna manera, sacralizada por la función ejercida aquí por la monarquía. En Libia, la ideología revolucionaria está por delante, hasta el momento, de la religión, y domina severamente los grupos de tendencia islamista.

Esta afirmación de las corrientes islámicas, en el plan más amplio del Islam árabe (Egipto) y no árabe (imán Jomeini), hizo también cambiar de actitud a muchos cristianos en el Magreb. Alarmados ante los

excesos de los extremistas, se preguntaban si sería posible seguir encontrándose de verdad con sus compañeros musulmanes, ya que éstos se limitaban ahora a intercambiar con ellos un discurso de tono apologético y proselitista, con frecuencia muy agresivo. Afortunadamente, la relación con los amigos musulmanes seguía siendo igual de rica en los otros aspectos de la vida. Pero, con muchos, se hacía muy difícil poder situar el encuentro en el plano religioso, ya que las categorías de referencia se hicieron muy diferentes.

Muchos cristianos son hoy conscientes de las relativizaciones que la historia introduce en la formación de las costumbres propias de cada comunidad religiosa. Se preocupaban por buscar el encuentro, con respeto, de la otra comunidad, en su propia tradición. Y de repente se encuentran delante de interlocutores islamistas que se crispan tras las barricadas de sus certezas y les conminan a que abandonen su cristianismo bajo pena de muerte eterna. Sus argumentos están basados en simplificaciones apologéticas, que desconciertan a interlocutores muy conscientes de la complejidad de la cuestión. Un buen ejemplo de esta tendencia se nos presenta en la utilización de los libros del doctor Bucaille [5], un francés que piensa que en el Corán pueden hallarse todos los descubrimientos científicos del mundo moderno. Sus obras están en todas las librerías de los países musulmanes, editadas en todas las lenguas. Es invitado a pronunciar grandes conferencias públicas, al igual que los grandes convertidos occidentales al Islam, el filósofo Roger Garuady, por ejemplo.

Pero al mismo tiempo, si se da el caso de que por motivos de conciencia y dentro de la mayor discreción, una persona de origen magrebí, sociológicamente musulmana, descubre en el Evangelio el alimento espiritual que buscaba, tal persona se ve obligada a vivir en clandestinidad su cristianismo y, en la práctica, carece de derecho a la existencia social en su propio país [6].

[5] Bucaille, M., *La Bible, le Coran, la science*, 1976, 274 pp.

[6] En 1989, cuando se estaba debatiendo la nueva Constitución, algún argelino de origen musulmán se distanció algo de su identidad musulmana. En el sermón televisado del viernes siguiente, el imán apeló a los fieles para que fuera aplicada la Ley musulmana, que prevé la muerte del apóstata. En la semana siguiente *Algérie Actualités*, el semanario más leído, publicaba una carta en el apartado del correo de los lectores con el título: «A Dios gracias, el tiempo de caza todavía no se ha abierto», n.º 1.218, p. 5.

El obispo de Orán, monseñor Pierre Claverie, ha publicado, desde 1986, una serie de artículos con amplia difusión en los medios cristianos, invitando a los verdaderos interlocutores del diálogo a que tomen en cuenta las amenazas que tal situación hace pesar sobre el futuro de la relación islamo-cristiana [7].

Mas he aquí que, sin embargo, estos excesos islamistas provocan en ciertos ambientes musulmanes más abiertos una toma de conciencia acerca de la urgencia que hay de pasar más allá de las oposiciones, de las polémicas y de los exclusivismos. Otros se expresan en público e invitan a una lectura del Islam que no sea fundamentalista, por ejemplo Mohammad Cherfi en Túnez [8] y Mustafá Cherif en Argelia [9]. En este segundo país se difunde el libro del egipcio Mohammad Said Ashmawi, *El islamismo contra el Islam,* que intenta refutar las posturas del *Islam político* [10]. Además, en Túnez y Argelia, en el plano político, el candado del partido único se ha abierto y se plantean nuevas cuestiones sobre la cultura occidental, especialmente en los ambientes más abiertos. El tema de los derechos del hombre hace su aparición con fuerza. Se crean asociaciones, cuyas referencias pueden llegar fácilmente a cristianos. Se despliega una nueva esperanza, la cual reconforta la voluntad de los partidarios del diálogo, en las dos comunidades, con vistas a la prosecusión en sus esfuerzos.

De una manera general, se puede decir que hay familias musulmanas que se muestran inquietas a causa de las simplificaciones que los profesores de religión musulmana en las escuelas públicas están imponiendo a sus hijos. Y se preocupan por ofrecer a éstos una visión más amplia de la fe. En Francia, el antiguo rector de la mezquita de París, el Cheij Abbas, de nacionalidad argelina, hace esfuerzos para presentar a los no musulmanes un Islam más sereno y con mayor respeto. Su sucesor, el profesor Tedyini Haddam, juntamente con respon-

[7] Claverie, P., *Chemins du dialogue islamo-chrétien,* Secretariado para los no cristianos, 1986, XXI/I, 64, p. 12-31.

[8] Cherfi, M., Islamocristiana, «Islam et Droits de l'homme», 1983, n.° 9, pp. 13-24.

[9] Serie de artículos publicados en la prensa de gran tirada de Argelia y Francia, p. e., «Muŷahid», 2 de marzo de 1988; 13 de septiembre de 1988; «Monde diplomatique», abril, 1988, etc.

[10] Traducción francesa, en las ediciones «Rencontre», París, 1989, 106 pp.; editado en Argelia con el título de *L'Islam politique.*

sables cristianos y judíos, firmó llamadas a la paz civil durante la crisis del Golfo.

La progresión del pluralismo político en Argelia juega también su papel en esta apertura de los espíritus. Durante todo el año 1990, se abrió un debate público acerca de la relación que debe existir entre el Estado y la religión. Planteamientos muy nuevos han sido presentados por la prensa, en los medios de comunicación y en los discursos políticos. Dentro de este contexto, a algún que otro cristiano argelino le ha sido posible reivindicar, en el correo de los lectores de algunos periódicos, el derecho a la existencia y al reconocimiento como ciudadano a parte entera. En sentido contrario, los islamistas reafirmaron con nuevo vigor su proyecto de sociedad islámica, en la que toda decisión y toda estructura política, e incluso económica, estaría sometida a la ley musulmana y a la interpretación que ellos le dan.

¿Se pondrán en tela de juicio estas evoluciones a causa de sucesos políticos tan importantes como los acaecidos en la guerra del Golfo? Nadie lo puede prever. La evocación que aquí se hace del diálogo islamo-cristiano se ha colocado intencionadamente dentro del marco de las mutaciones por las que atraviesan las sociedades del Magreb. No puede hablarse de diálogo islamo-cristiano sin tener en cuenta los contextos socio-políticos y socio-culturales.

La relación islamo-cristiana, está en conexión estrecha con la historia de las sociedades, las del Magreb, y, con mayor amplitud, las del mundo árabe, las de Europa, las del mundo musulmán, y, puede que muy pronto, las del África. Al hablar de este diálogo entre cristianos y musulmanes, estamos evocando situaciones evolutivas, cuyo término no podemos todavía prever. Pero para nosotros, cristianos, la llegada o el retroceso del Reino de Dios, al interior de estos acontecimientos, se inscribe en el ritmo de las reconciliaciones vividas y de las incomprensiones que renacen periódicamente.

Para crear esta historia, los que forman de manera permanente la Iglesia del Magreb, obispos, sacerdotes, religiosas, laicos, renuevan cada día, en nombre de la Iglesia univesal, su ofrecimiento de vida, en situaciones con frecuencia difíciles. Estamos, en efecto, convencidos, como lo hemos dicho al comienzo del capítulo, de que asumimos así uno de los aspectos mayores de la misión de la Iglesia en este final del siglo xx, el cual presencia un rápido desarrollo del Islam.

El diálogo islamo-cristiano, en sus diversas formas, es uno de los lugares en el que la fidelidad de la Iglesia del Magreb a su propia vocación se ve mejor expresada. Se podía recurrir al empleo de otro vocabulario para hablar de la misma realidad. Los obispos del Magreb, en 1979, hicieron una presentación más sistemática de esta realidad, en el documento titulado *El sentido de nuestros encuentros* [11]. Más recientemente todavía, en junio de 1990, propusieron otra lectura del papel de la presencia cristiana en el Magreb, al analizar lo que significa cualquier relación auténtica entre cristianos y musulmanes, tanto en el plano humano como en el espiritual [12]. Se ha llegado también a presentar a nuestra Iglesia como «Una Iglesia por la solidaridad», lo que quiere decir que, «no siendo la Igleisa de la región con base en la nacionalidad de sus miembros, debe serlo por la manera de situarse en el país» [13].

Ahora bien, sería insuficiente poner la misión de los cristianos en el Magreb en la sola perspectiva de la relación islamo-cristiana. Está también implicada en nuestras colaboraciones cotidianas la comunicación Norte-Sur, Occidente y el mundo árabe. Este aspecto se ha manifestado como importante a raíz de la guerra de Golfo. Cada uno de nosotros se ha encontrado cogido entre dos mundos irreconciliables. Nuestra fidelidad al Evangelio quedó expresada en los esfuerzos hechos interiormente para que pudieran entenderse. Era necesario abandonar el recurso a las categorías islamo-cristianas de la relación. Algunos querían, en efecto, dar una explicación de la guerra oponiendo cruzada a guerra santa. Era evidente que la llamada a la paz tenía que partir de otras bases y proponer otras referencias.

Sea cual fuere el terreno de acción, la misión de la Iglesia en el Magreb se expresa en un «diálogo de Salvación», con un pueblo que no es cristiano ni quiere serlo. La convicción de los cristianos que viven en el Magreb es, justamente, la de que la Iglesia puede ser, no solamente un sacramento de Salvación para los que están bautizados y se reconocen sus hijos, sino también para la comunidad humana toda ella, a la que es enviada.

[11] *El sentido de nuestros encuentros en el Magreb*, Doc. Cath. n.º 1.775.

[12] Cf. *Rencontres*, Semana Religiosa de Argel, n.º 6, junio 1990, pp. 3-6.

[13] Teissier, H., *Eglise en Islam*, Centurion, 1974, 206 pp. «Una Iglesia local por solidaridad».

Nosotros damos, por tanto, nuestra vida y ofrecemos la Eucaristía por estos pueblos del Magreb. Por esto nos empeñamos en un multiforme acompañamiento, que hará que hoy tome cuerpo en esta región del mundo —eso esperamos— la Caridad de Cristo y la universalidad del Amor de Dios. Ésta es la etapa actual de la historia atormentada de la presencia cristiana en el África del Norte.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA

A la hora de presentar un elenco bibliográfico fundamental con que orientar al lector deseoso de profundizar en determinados aspectos de la historia de los cristianos en tierras norteafricanas o magrebíes, es necesario advertir que son muy pocas las obras existentes sobre el tema, tanto en su aspecto global como en lo relativo a determinados períodos o cuestiones planteados por dicha historia. Precisamente, ésta es la primera vez que se intenta ofrecer un estudio de conjunto de la misma, aunque no lo sea con carácter rigurosamente científico.

Indudablemente, son numerosísimos los libros en que se pueden espigar datos relativos a la historia de esta Iglesia regional, pero son muy escasos los estudios sobre determinados períodos históricos de la misma, tomándolos en su globalidad, o sobre cuestiones concretas de índole histórico-doctrinal. Alguno de sus períodos, como el de la antigua Iglesia africana, ha sido objeto, ciertamente, de obras de conjunto, alguna de las cuales ha aparecido todavía muy recientemente. Si nos salimos, sin embargo, de lo puramente histórico, de la exposición de lo que fue la vida socio-religiosa de la comunidad cristiana en el África del Norte, para entrar en la estrictamente doctrinal y en la espiritualidad de muchos hombres y mujeres de esta misma comunidad cristiana, en este supuesto son muchas las obras existentes, pongamos por caso los muchos y muy ricos estudios y libros sobre las figuras de un Tertuliano, de un San Cipriano, y sobre todo del gran San Agustín. Pero esto último ya sólo entra indirectamente en el campo de la historia.

En lo que concierne a esta misma historia durante los siglos XIII-XIX, —la Iglesia que hemos calificado de Iglesia de los mártires, los cónsules, los mercaderes y los esclavos—, el número de títulos de escritos que se pueden encontrar es verdaderamente elevado, tanto de aquellos elaborados en los mismos tiempos en que sucedían los acontecimientos como en otros tiempos más cercanos. Pero aquí se trata siempre de relatos o de estudios muy cortos, la inmensa mayoría de ellos dedicados a aspectos muy particulares. Las cuestiones, por ejem-

plo, de la piratería y del corso berberisco, de la esclavitud de los cristianos en África y del aleatorio rescate de éstos por parte de las órdenes redentoras son temas que han hecho correr mucha tinta en la época respectiva, por lo que los archivos están repletos de documentación al respecto —muy poco investigada todavía, por cierto—, aun cuando las *Relaciones* sobre el rescate de cautivos cristianos publicadas sean en sí numerosas. El actual investigador italiano Salvatore Bono, en su *I Corsari barbareschi*, Turín, 1964, ofrece una lista de estudios publicados sobre el tema del corso, la esclavitud cristiana y las redenciones, que va de la página 448 a la 475. La mayor parte, sin embargo, de estas *Relaciones* permanecen todavía soterradas en el anonimato de los archivos. Sólo señalamos aquí algunas de estas obras ya clásicas.

Hacemos especial mención de los libros que han sido publicados acerca de la presencia y de la actividad de los franciscanos en Marruecos, por ser la orden religiosa que presenta una mayor continuidad histórica en el Magreb. Aquí, sí, se encuentran obras de carácter global. El libro inicial del padre Francisco de San Juan del Puerto sirvió de base para el que, en el siglo pasado, redactó el padre Manuel Castellanos, el cual, a su vez, sería retomado y sometido a una metodología más acorde con la investigación histórica por los padres Henry Köhler y Atanasio López.

En lo que atañe a la vida de la misma comunidad cristiana en estas tierras magrebíes durante nuestro movido siglo XX, los estudios sobre la misma —todos ellos muy vinculados a la vida religiosa y actividades de carácter espiritual, como también a sus relaciones con la población musulmana—, están muy diseminados en las publicaciones periódicas sostenidas por las iglesias locales del Magreb, y que se señalan, alguna que otra vez, en el texto de los capítulos dedicados a la época que vivimos.

Terminaremos esta reseña bibliográfica señalando dos obras fundamentales sobre la historia política del África del Norte, las cuales pueden ayudar a la hora de encuadrar a la comunidad cristiana en el devenir histórico de los pueblos que habitaron esta región. La forma de concebir y presentar dicha historia difiere bastante entre sí; sus autores, Ch. A. Julien y Abdallah Laroui, escriben desde campos y mentalidades divergentes; el primero pertenece al mundo europeo y colonizador del Magreb, el segundo es nativo de estas tierras hasta no hace mucho colonizadas.

He aquí una corta lista de las que conceptuamos obras-base para un mayor conocimiento de la Iglesia en el África del Norte:

ÉPOCA ANTIGUA

Mesnage, J., *Le christianisme en Afrique*, París-Alger, 1914-1915.

Monceaux, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, París, 1901-1907, reedit. en Bruselas, 1967.

Cuocq, J., *L'Eglise d'Afrique du Nord du* II^e^. au XII^e^. siècle, Le Centurion, París, 1984.

SIGLOS XIII-XIX

Haedo, D. de, *Topographia e Historia General de Argel,* Valladolid 1612, reed. Madrid, 1927, y en varias traducciones al francés, en los años 1870, 1880, 1895, 1911.

Dan, P., *Histoire de la Barbarie et de ses corsaires,* 1637, reedit, en 1649.

San Juan del Puerto, F., *Mission Historial de Marruecos,* Sevilla, 1708.

Castellanos, M., *Apostolado seráfico en Marruecos,* Tánger, 1896.

Köhler, H., *L'Eglise chrétienne au Maroc et la Mission Franciscaine, 1221-1790,* Vanves, 1934.

López, A., *Obispos en el África septentrional desde el siglo XIII,* Tánger, 1941.

HISTORIA POLÍTICA

Julien, Ch. A., *Histoire de l'Afrique du Nord,* Payot, París, 1956.

Laroui, A., *Histoire du Maghreb. Un essai de synthèse,* París 1976, reedit. Maspero, París, 1982.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abbas, Ahmad al-', 88.
'Abd al-Mu'min, 44, 57.
Abd-al-Yalil, Mohammed, 15, 258.
Abd Allah ben Saad, 38.
Abd-el-Kader, 104, 107.
Abü Zakariya, 59.
Abu-l-'Abbas Ahmad, sultán wattasí, 83.
Abû-l-Muhaŷir, 39, 40.
Adam, A., 156, 195.
Adriano, emperador de Roma, 21.
Adriano I, papa, 41.
Agnello, obispo de Fez, 77.
Agustín, san, 13, 14, 19, 22, 25, 29-34, 44, 52-54, 105, 106, 109, 174, 213, 224, 227.
Aiguillon (duquesa), 64, 65, 69.
Alcorta, Julián, 147.
Aldegunde, Francisco, 150, 152, 154, 200, 201.
Alejandro IV, papa, 79.
Alfonso X el Sabio, rey de Castilla y León, 78-80.
'Ali as-Sa'id, emir almohade, 79.
Ambrosio, san, 32.
Amigo, Carlos, 200, 202, 246.
Ammonios (lector), 28.
Ángeles, fray Diego de los, 89, 90, 251.
Antonio Pío, emperador de Roma, 21.
Antonio de Padua, san, 248.
Antonnelli, Ludovico, 97-98, 139, 140.
Aranda, E. de, 62.
Ashmawi, Mohammad Said, 280.
Aubigni (cónsul), 130.
Bakri, al-, 43.
Barbarroja, *véase* Jair al-Din.
Barreau (hermano), 65, 66.
Bazin, René, 159, 232.
Belisario, 35.
Ben Alí, 278.
Benedicto VII, papa, 41.
Benghasi, 98.
Benjedid, Chadli, 278.
Bérgamo, Odoardo de, 95.
Betanzos, José María, 150.
Blakley (general), 141.
Boltas, fray José, 91, 251.
Bondy, Marie de, 229.
Bonifacio, san, 46.
Borg, Lucien, 49, 50.
Bourmont, Louis, 101.
Bucaille, M., 279.
Buenaventura, san, 243, 248.
Bugeaud, Thomas Robert, 106.
Bumedian, Huari, 278.
Burguiba, Habib ben Alí, 137, 278.
Buttin, Paul, 156, 196.
Calixto III, papa, 243.
Callens (obispo), 190.
Cambuzat, Paul-Louis, 47.
Caramanli (familia), 97.
Caramanli, Ahmed, 96.
Carlos III, rey de España, 91, 251.
Carlos X, rey de Francia, 102, 103.
Carthy, M., 228.
Caspar (padre), 274.
Castel Ventrano, fray Jerónimo de, 89.
Celano, Tomás de, 248.

Cervera, Francisco María, 145, 146, 148-150.
Cipriano, san, 19, 25-27, 30, 44, 54, 109.
Ciriaco, obispo de Cartago, 42.
Cirila, santa, 28.
Cisneros, Francisco Jiménez de, 61.
Claverie, Pierre, 280.
Collin (abate), 104.
Combes, Emile, 112, 113.
Cómodo, emperador de Roma, 21, 25.
Compte, Pascual, 96.
Concepción, fray Francisco de la, 88.
Concepción, Juan de la, 67.
Constantino I, emperador de Roma, 29.
Contreras, Fernando de, 83, 84.
Cornelio, papa, 27.
Couturier, Bertrand, 247.
Crémieux, Adolfo, 110.
Creusat (padre), 108.
Cuocq (padre), 275.
Chabert, J., 193.
Charles, Marie, 233.
Cherfi, Abd el Magig, 274.
Cherfi, Mohammad, 280.
Cherif, Mustafá, 280.
Dahabi, al-Mansur al-, 84.
Dan (padre), 62.
Dané, Lucien, 150.
Decio, emperador de Roma, 26.
Delaunay, Otón, 255.
Deogratias, obispo de Cartago, 34.
Diocleciano, emperador de Roma, 28.
Domingo, obispo de Marrakech, 77.
Domingo, santo, 58, 59.
Donato, obispo de Cartago, 29.
Dozy, R., 124.
Dreyer (obispo), 155.
Dubourdieu (hermano), 65.
Ducat (padre), 108.
Dupuch, Antoine-Adolphe, 105-107, 208.
Duquesne, Abraham, 67.
Dusserre (obispo), 112.
Duval, León-Etienne, 15, 116-118, 167, 168, 170-175, 222.
Egidio, 58.
Electo, 58.
Espoleto, fray Andrés de, 83, 248.
Esteban, papa, 27.
Eugenio, obispo de Cartago, 34.
Facchinetti, Vittorino, 141, 142.
Fauc, Abel, 163, 255.
Felicidad, santa, 26.
Felipe II, rey de España, 84.
Felipe IV, rey de España, 87, 88.
Fernández de Ain, fray Lope, 78, 79, 251.
Fernando III el Santo, rey de Castilla, 77, 78.
Février, P.A., 49.
Fitz-James (duque), 159.
Formoso, papa, 41.
Forn, fary Arnaldo de, 80.
Foucauld, Charles de, 15, 114, 159, 163, 227, 228, 230-235, 255.
Francillon, François, 65.
Francisco de Asís, san, 58, 76, 77, 80, 85, 123, 126, 132, 239-243, 245, 247, 248, 250, 257-259.
Fulgencio, san, 34, 109, 213.
Garde, Suzanne, 232.
Gardet, Louis, 275.
Garuady, Roger, 279.
Gaudí, Antonio, 124.
Gaulle, Charles de, 119, 175.
Gaylan, 86.
Gelasio I, papa, 19.
Genserico, rey de los vándalos, 33-35.
Gerrigo, Juan, 67.
Ghaddafi, Mohammar, 177, 274.
Ghazali, Mohammad, 278.
Ghraf, Saad, 274.
González, Rafael, 254.
Gregorio (patricio), 37.
Gregorio I, papa, 35.
Gregorio II, papa, 46.
Gregorio VII, papa, 42, 44, 45.
Gregorio IX, papa, 59, 78.
Gregorio XVI, papa, 105, 208.
Guerin, Julien, 65.
Guest, Charles de, 108.
Haddam, Tedyini, 280.
Hasan, Muley, 251.
Hasan I, sultán de Marruecos, 123, 131.
Hasan II, rey de Marruecos, 16, 193, 274.
Honorio III, papa, 77, 244, 249.
Hunerico, rey de los vándalos, 34, 35.
Husein, dey de Argelia, 101.
Hutin, Madeleine, 233.
Huvelin (abate), 229, 231.

Ibn al-Athir, 43.
Ibn Jaldún, 37, 43.
Ibn Tumert, 57.
Idris I, 42, 141.
Idris al-Ma'mun, emir almohade, 77, 78.
Inocencio III, papa, 75.
Inocencio IV, papa, 76, 78, 79, 251.
Irene (diácono), 28.
Isabel I, reina de Inglaterra, 84.
Ismail, Muley, 245, 250, 251.
Jair al-Din, 61.
Jesús, Charles de, 15.
Jiménez de Rada, Rodrigo, 77.
Jomeini, Ruhollah, 278.
Juan, san, 224.
Juan XXIII, papa, 168.
Juan de Ávila, san, 83.
Juan de Capistrano, san 243.
Juan de Mata, san, 59.
Juan Pablo II, papa, 16, 193, 202, 247, 274.
Juin, Alphonse, 160.
Justiniano I, emperador de Bizancio, 35, 47.
Kahina, reina beréber, 38-41.
Kamil, ʿAbd al-Malik al-, 77, 86.
Kusayla, 38-40.
Lafon (padre), 196.
Laperrine, 228, 230, 231.
Laroui, Abdallah, 81, 84, 143.
Launay, Othon de, 163.
Lavigèrie, Charles Allemand, 15, 109-112, 115, 131, 136, 137, 159, 207-215, 224, 225, 227.
Lefèbre, Amadeo, 155, 160, 161, 193.
Lelong (padre), 274.
León IX, papa, 42.
León XIII, papa, 111, 124, 131, 251.
Lépicier, Alexis Henri Marie, 137.
Lerchundi, José, 15, 122-133, 145, 245, 246, 251, 253, 254.
Lethielleux, Jean, 49.
Leynaud (obispo), 114-116.
Longin, obispo de Pomaria, 34.
López, José, 252.
Lourido, Ramón, 247.
Lubich, Chiara, 276.
Lucio, papa, 27.
Lucio de Cirene, 23.
Luis IX, rey de Francia y santo, 59.
Luis XIII, rey de Francia, 64.
Luis XVIII, rey de Francia, 102.
Luis-Felipe I, rey de Francia, 102, 103.
Luis Napoleón, *véase* Napoleón III.
Lyautey, Louis Hubert Gonzalve, 158.
Llull, Ramón, 60, 80.
Machado, Antonio, 191.
Mahoma, *véase* Muhammad.
Mansur, Yaʿquk al-, 80.
Marciana, santa, 28.
Marcos, san, 23.
Marchal, Henri, 217, 218.
María Cristina de Habsburgo-Lorena, reina y regente de España, 131.
Marien (lector), 27.
Maritain, J., 259.
Martí, fray Ramón, 80.
Martinelli, Giovanni, 178.
Masinisa, 21.
Maupas, E., 228.
Mawlay al-Yazid, 92.
Mawlay ar-Rachid, 86-88.
Mawlay Ismail, 89-91.
Mawlay Suleyman, 92.
Medina-Sidonia (duque), 87.
Melek-el-kamel, sultán de Marruecos, 239.
Mercier, Georges, 118, 221.
Mesnage, 50.
Michon, Hubert, 199.
Milano, Maximiliano Regis, 112.
Miltiades, papa, 19.
Mohammed III, sultán de Marruecos, 91, 251.
Mohammed V, rey de Marruecos, 193.
Mohammed ben Yusef, sultán de Marruecos, 159.
Mokrani, El, 110.
Mónica, santa, 32.
Monrov, B. de, 64.
Motylinski, *véase* Foucauld, Charles de.
Muhammad, 64, 77, 87.
Muhammad b. ʿUtman, 91.
Müller (abate), 104.
Muzard, François, 252, 255.
Nabili, Ahmad an-, 88.
Napoleón I Bonaparte, emperador de Francia, 102, 103.
Napoleón III, emperador de Francia, 107.
Nasir, al-, 42, 45.

Nemesianus, 27.
Nicolás V, papa, 243.
Nouëlly (padre), 65, 66.
Nuaman, Hasan ben al-, 40.
Offret, Jean-Bosco, 195.
Okba ben Nafi', 38-40.
Oury (obispo), 112, 113.
Ovilo y Canales (doctor), 125.
Pablo, san, 22, 213, 225.
Pablo VI, papa, 214.
Pananti, Filippo, 62.
Parenti, fray Juan, 76.
Pavy, Luis-Antonio, 107, 109.
Pazos, Manuel, 200, 252, 254.
Pedro, san, 22.
Pedro Nolasco, san, 59.
Perpetua, santa, 26.
Peteiro, Antonio, 200, 202.
Peurois (obispo), 155.
Peyriguère, Albert, 15, 163, 232.
Piancorpino, Juan de, 79.
Pignedoli (cardenal), 274.
Pío VII, papa, 102.
Pío X, papa y santo, 97, 112, 113, 148.
Pío XI, papa, 155.
Pío XII, papa, 200.
Poiret (abate), 62.
Poissonnier, Charles-André, 162, 163, 255.
Portalupi, S., 178.
Possidius, obispo de Calame, 31, 34.
Prado, fray Juan de, 86, 87, 248.
Previtali, Attilio, 178.
Quintavale, fray Bernardo de, 76, 77.
Quodvultdeus, obispo de Cartago, 34.
Rachid, 'Abd al-Wahid ar-, 78.
Raimundo de Peñafort, san, 59, 80.
Ravell, María Ana, 246.
Reverter, 74.
Rushdie, Salman, 270.
Sabaté, José, 121.
Saghir, Muhammad al-Sahykh al-, 87, 88.
Sala, fray Bernardo, 80.
Saladino, sultán de Egipto y de Siria, 225.
Salsa, santa, 28.
San Francisco, fray Matías de, 88.
Sangnier, Marc, 113.
Santiago (diácono), 27.
Santiago (obispo), 42.
Sarrionandia, Pedro, 254.
Saturnino, procónsul de Cartago, 25.
Scalve, Marcos de, 95.
Septimio Severo, emperador de Roma, 25, 26, 48.
Serapion (lector), 28.
Servando (obispo), 42, 45.
Simón de Cirene, 22, 23.
Sisenius de Ptolemais, 35.
Sixto II, papa, 27.
Syfax, 21.
Talbi, Mohammed, 39-41, 274.
Tarik ben Ziad, 38.
Teissier, Henri 171.
Teodoro, obispo de Cirene, 27.
Teresa de Calcuta, 204.
Tertuliano, 19, 23-25, 29, 213.
Thrasamon, rey de los vándalos, 34.
Timoteo (patriarca), 44.
Tonizza, Giacinto, 140, 141.
'Umar al-Murtada, emir almohade, 79.
Urbano VIII, papa, 87.
Vacher, Philippe le, 65, 68.
Vacher, Jean le, 65-69.
Valeriano, emperador de Roma, 27.
Velasco, fray Nicolás de, 87.
Venecia, Francisco de, 96.
Veuillot, Louis, 106.
Vialar, Émilie, 104, 135.
Vicente de Paúl, san, 62-66, 69, 70.
Víctor I, papa, 19, 25.
Víctor de Vite, san, 34.
Vielle (obispo), 155, 163.
Vindemial, obispo de Capsa, 34.
Virgilio, obispo de Tapsus, 34.
Yaqubi, al-, 42.
Yazid, Muley el-, 245.
Yuba II, 21.
Yugurta, 21.
Yusuf al-Muntasir, emir almohade, 77.
Zaccar (padre), 101.

ÍNDICE TOPONÍMICO

Agadir, 155.
Agbia, 48.
Agdal, 163, 195.
Agouim, 255.
Agüín, 197.
Aix-en-Provence, 105.
Alcazarquibir, 148, 150, 152.
Alejandría, 22, 23, 266.
Alemania, 127, 169, 231.
Alepo, 269.
Algeciras, 147, 251.
Alhucemas, 151.
Alsacia, 110.
América, 85, 86, 201.
América Latina, 233.
Andalucía, 86.
Ándalus, Al-, 74, 75, 240.
Annaba, 20, 32, 227, 233, 269.
Antioquía, 266.
Aragón, 80.
Arcila, 84.
Argel, 20, 57, 58, 60-71, 101, 104-107, 109, 110, 112, 116, 118, 132, 136, 157, 159, 170, 171, 195, 207, 208, 214, 219, 221, 222, 228, 233, 269, 271, 276, 278.
Argelia, 13, 15, 20, 21, 52, 57, 58, 60, 62, 63, 68, 70, 101-110, 112-119, 131, 132, 143, 149, 167-175, 198, 207, 209, 213, 215, 223, 224, 227, 229, 231, 233, 264, 271, 272, 275, 277, 280, 281.
Asekrem, 230.
Asís, 276, 277.
Atlántico (océano), 40.
Atlas (cordillera), 130, 157, 162, 163, 197, 232.
Aurés, 21, 38, 39, 50.
Azrú, 157.
Baeza, 77.
Bagdad, 14, 44, 53.
Baleares, 20, 33.
Barcelona, 124.
Bardo (tratado), 135.
Bari, 277.
Batna, 108.
Bayadh (El), 232.
Beida, 179.
Beirut, 53.
Belgrado, 244.
Ben Aden, 140.
Benghasi, 139, 140, 178-181.
Beni-Abbés, 229, 230.
Berbería, 58, 62, 84, 95.
Berka, 139.
Berkan, 149.
Beyruth, 275.
Bicerta, 13, 136.
Birkhadem, 109.
Biskra, 40, 108, 211.
Bizacene, 34.
Bizancio, 35.
Bon, 58, 63, 70.
Bona, 101, 104, 227.
Bona-Annaba, *véase* Hipona.
Bruselas, 275.
Bugía, 42-45, 58, 60, 61, 80.
Calcedonia (concilio), 35.

Cartagena, 79.
Cartago, 13, 20-27, 30, 32-34, 41, 43, 47, 65, 113, 135-137, 212.
Cartennae, *véase* Tenes.
Casablanca, 145, 147, 149, 156, 157, 162, 193, 194, 198, 246, 247, 269.
Castilla, 79, 80.
Cataluña, 87.
Cerdeña, 20, 33, 34, 43.
Ceuta, 75, 77, 83, 84, 244, 248.
Cirenaica, 14, 22, 23, 35, 140, 178, 179.
Cirene, 22, 23, 28.
Cirta, *véase* Constantina.
Constantina, 21, 27, 39, 46, 58, 104, 109, 116, 271.
Constantinopla, 35, 36, 243, 266.
Córcega, 33, 83.
Córdoba, 273.
Cuenca, 121.
Chelif, 210.
Cherchell, 20, 21, 28, 32, 49.
Chipiona, 245.
Chipre, 23.
Dahra, 178.
Dakar, 275.
Damieta, 239, 240.
Derna, 139, 179, 180.
Dila, 86.
Éfeso (concilio), 35.
Egipto, 22, 37, 38, 53, 77, 103, 155, 228, 266, 268, 274, 278.
España, 13, 14, 20, 22, 27, 33, 38, 43, 44, 63, 66-68, 74-76, 79, 86, 87, 92, 95, 97, 121-123, 127-131, 145, 148, 150-152, 155, 201, 249-251.
Europa, 13, 14, 33, 36, 42, 46, 53, 54, 59, 62, 63, 75, 76, 78, 79, 82, 85, 87, 91, 96, 114, 115, 119, 123, 127, 138, 144-148, 152, 171, 188, 189, 201, 233, 244, 266-268, 270, 281.
Evian, 227, 228.
Fenicia, 20.
Fez, 42, 83, 90, 91, 149, 156, 157, 162, 199, 245, 246.
Fezzan, 51.
Francia, 14, 66, 68-71, 79, 95, 101, 104, 106, 107, 109, 111, 113-116, 127, 131, 136, 137, 145, 148, 149, 155, 157, 158, 161, 221, 223, 224, 227, 229-231, 233, 235, 245, 270, 280.
Gabés, 40, 58.
Galia, 27, 33.
Garian, 140.
Génova, 60.
Germania, 33, 46.
Géryville, 211, 232.
Ghardaia, 232.
Gibraltar (estrecho), 13, 38, 86, 144.
Golea (El), 215.
Goulette (La), 135.
Gran Bretaña, 127.
Granada, 124.
Grecia, 20.
Grenugu, *véase* Guraya.
Guersif, 149.
Guraya, 20.
Hafta, 43.
Hipona, 13, 32, 46, 47, 53, 106, 170, 227, 271.
Hippo Regius, *véase* Annaba.
Hispania, 73.
Hodna, 34.
Hoggar, 230.
Holanda, 86.
Icosium, *véase* Argel.
Ifriqiya, 42.
Igilgili, *véase* Ŷiŷel.
Indias, 85.
Inglaterra, 79, 95, 145.
Iol, *véase* Cherchell.
Irak, 268.
Italia, 14, 20, 21, 57, 68, 97, 106, 127, 142, 177, 240.
Jerusalem, 22, 23, 193, 266.
Julia-Cesarea, *véase* Cherchell.
Kabilia, 108, 210, 211, 213, 215, 217, 219, 220, 222.
Kairwán, 38-40, 43, 233.
Kalaa, 43.
Kampala, 214.
Kebab (El), 163, 232.
Kenitra, 149, 197.
Laghuat, 118, 208, 211, 221.
Lambés, *véase* Tazult.
Larache, 84, 150, 152.
Lérida, 81.
Letrán (concilio), 76, 77.
Líbano, 210, 268.

Libia, 16, 21, 22, 48, 95, 97, 139-142, 177, 179, 180, 232, 264, 268, 272, 274, 278.
Libia Bisacena, 21.
Libia Proconsular, 21, 36, 48, 49.
Libia Tripolitana, 21, 35-36.
Lombardía, 140.
Londi, 140.
Lorena, 110.
Lyon, 107.
Madagascar, 193.
Madaure, 32.
Madrid, 88, 131, 133, 143.
Magreb, 13-16, 20, 37-39, 42-45, 47, 51, 57-61, 64, 70, 179, 203, 213, 219, 224, 229, 233, 264, 266, 268, 270, 272-275, 277, 278, 281-283.
Mahdia, 136.
Mahdiya, 43.
Malí, 232.
Malta, 97.
Marrakech, 14, 77-79, 86-88, 90, 91, 149, 156, 157, 160, 162, 240, 244-246, 248, 249.
Marruecos, 13-16, 20-22, 39, 52, 57, 58, 73-75, 77-78, 90-92, 107, 121-133, 143-146, 148-151, 153-161, 163, 164, 193-196, 198, 200-202, 219, 228, 239, 240, 243-253, 255-258, 264, 271, 272, 275, 278.
Marsa (La), 136, 212.
Marsella, 64.
Mauritania, 49, 51, 233, 274.
Mauritania Cesariana, 21.
Mauritania Setifiana, 21, 45.
Mauritania Tingitana, 21.
Mazagán, 156.
Mazarquibir, *véase* Mers el Kebir.
Medea, 108, 276.
Mediterráneo (mar), 13, 14, 19, 22, 38, 57, 59, 61-62, 64, 70, 71, 81, 82, 84, 95, 101, 148.
Mehdia, 58.
Méjico, 67.
Meknès, 245, 246, 249, 250.
Melilla, 129, 148, 251.
Menscia, 139.
Mequínez, 39, 90, 91, 149, 156, 162, 163, 164, 194, 255.
Merchuch, 163.
Mers el Kebir, 61.
Merÿ, 179.
Mesah, 179.
Mesopotamia, 37.
Metlili, 211.
Midelt, 162.
Milán, 13, 32, 97.
– edicto, 29.
Misurata, 140, 177.
Misuratino, 141.
Mogador, 92, 124, 156.
Mohamedía, 246.
Monastir, 136.
Monouba (La), 219.
Montpellier, 233.
Mosul, 53.
Murcia, 79.
Nador, 150, 151.
Nafzawa, 43.
Nancy, 207, 208.
Nápoles, 34, 60.
Navas de Tolosa (batalla), 75, 77.
Nicea (concilio), 35.
Níger, 232.
Nigeria, 266.
Numidia, 21, 27, 29, 46, 49.
Orán, 57, 58, 61, 101, 104, 109, 170, 271, 280.
Oranesado, 60, 61.
Ostia, 32.
Otman, 37.
Ouadhias, 211.
País Vasco, 122.
Palermo, 13, 65, 66.
Palestina, 33, 37, 53, 121, 229, 234, 240, 268, 270.
París, 87, 105, 110, 111, 112, 130, 143, 229, 233, 275, 280.
Pavía, 33, 106.
Pentápolis, 35.
Persia, 37.
Poitiers, 38.
Pomaria, *véase* Tlemsen.
Portugal, 79, 83, 84, 87.
Priego, 121, 122, 245.
Ptolomais, 28.
Rabat, 150, 155-158, 160, 163, 164, 193, 195, 196, 198-200, 203, 246, 253-255.

Roma, 13, 21, 23, 25, 27, 30, 33, 35, 41, 42, 64, 78, 86, 105, 174, 193, 219, 229, 247, 275-277.
Roma (Imperio), 13, 20, 21, 47, 48.
Rusicade, *véase* Skikda.
Ruspe, 34.
Rusuccuru, 28.
Safi, 84, 92, 156, 269.
Sahara, 15, 20, 42, 51, 52, 118, 119, 201, 209, 210, 215, 219, 221, 227, 232.
Said, 53.
Salamanca, 81.
Salé-Rabat, 86, 87, 90-92.
Santa Cruz de Agadir, 75, 83.
Santa María de los Ángeles, 139.
Santiago de Compostela, 121, 122.
Sawira, al-, *véase* Mogador.
Setif, 227.
Sevilla, 76-78, 80, 200, 202, 240.
Sfax, 58, 135.
Sibara, 163.
Sicilia, 13, 14, 20, 33, 65.
Sidi-Abbés, 233.
Sidi Ferruch, 101.
Sidi Okba, 40.
Siria, 53, 208, 229, 240, 248, 268.
Skikda, 20.
Suani, 140.
Sudán, 209, 266.
Suez, 155.
Suiza, 169.
Suk-Ahras, 32.
Susa, 135.
Tabarca, 63, 64, 66.
Tafilat, 86.
Tagaste, *véase* Suk-Ahras.
Takerwán, 39.
Tamanrasset, 230.
Tamuda, *véase* Tetuán.
Tánger, 13, 20, 28, 33, 35, 84, 91, 92, 121, 122, 124, 125, 130, 144-146, 148-152, 156, 199, 200, 202, 203, 246, 253.
Tarudant, 162.
Tawrirt, 149.
Tazert, 163, 255.
Tazult, 27.
Tebesa, 28.
Temara, 164.
Tenes, 20, 49.
Tetuán, 20, 83, 90, 91, 125, 145, 146, 150, 152, 156.
Thagura, 28.
Thibar, 137, 212, 221.
Thibaris, 48.
Thubunae, 27.
Thubursicu Bure, 49.
Thugga, 48, 49.
Tiaret, 42, 50.
Tibhirine, 170, 198.
Tierra Santa, 59, 122, 243-245.
Tigrinna, 140.
Tiro, 13.
Tizzirt, 28.
Tingis, *véase* Tánger.
Tipasa, 28, 34.
Titteri, 101.
Tiumlilin, 157.
Tlemsen, 39, 43, 58, 61, 276.
Tobna, 43.
Tobruk, 179, 180.
Toledo, 77, 78, 244, 249.
Tombuctú, 230.
Toulon, 101.
Tozeur, 43.
Tremecén, 58.
Trípoli, 53, 61, 80, 89, 95-98, 139, 141, 142, 178-181, 269, 274.
Túnez, 13, 44, 48, 57-64, 66-71, 80, 95, 131, 132, 135-137, 143, 183-185, 187-190, 207, 212, 218, 219, 228, 233, 240, 264, 269, 271-275, 278, 280.
Tunicia, 20, 21, 35.
Turquía, 103, 231, 266.
Uxda, 149, 155.
Varsovia, 277.
Verdún (batalla), 114.
Viena, 266.
Volubilis, 39, 42.
Wad Damus, 49.
Wargla, 42.
Yadida, Al-, 162.
Ŷerba, 58, 135, 136.
Ŷiŷel, 20.
Zliten, 140.
Zuara, 140.

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92
INDIOS DE AMÉRICA
MAR Y AMÉRICA
IDIOMA E IBEROAMÉRICA
LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS
IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO
REALIDADES AMERICANAS
CIUDADES DE IBEROAMÉRICA
PORTUGAL Y EL MUNDO
LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA
RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA
ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS
ARMAS Y AMÉRICA
INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA
EUROPA Y AMÉRICA
AMÉRICA, CRISOL
SEFARAD
AL-ANDALUS
EL MAGREB

A continuación presentamos los títulos de algunas de las Colecciones.

COLECCIÓN
SEFARAD

Diáspora sefardí.
La Inquisición y los judíos.
Lengua sefardí.
Sinagogas y barrios judíos en España.
Los judíos en Portugal.
La ciencia hispanojudía.
Literatura sefardí.
La expulsión de los judíos de España.
Polémica y convivencia de las tres religiones.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de marzo de 1993.

El libro *El cristianismo en el Norte de África*, de Ramón Lourido y otros, forma parte de la Colección «El Magreb», que analiza las relaciones complejas y necesarias mantenidas durante los últimos seiscientos años entre el Magreb y la Península Ibérica.

COLECCIÓN EL MAGREB

- Españoles en el Magreb, siglos XIX y XX.
- Los moriscos antes y después de la expulsión.
- El Protectorado de España en Marruecos.
- España-Magreb, siglo XXI.
- Los españoles y el Norte de África. Siglos XV-XVIII.
- El cristianismo en el Norte de África.

En preparación:

- El Magreb y España
- Portugal en el Magreb.
- Política exterior de los países magrebíes.
- Economía política del Magreb.
- Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos.
- España y el Magreb, siglos XVII y XVIII.
- El Islam magrebí hoy.
- Historia del Magreb.
- Geografía social del Magreb.
- Estructura económica y social del Magreb contemporáneo.
- Marruecos: Islam y nacionalismo.
- Presencia cultural española en el Magreb.
- Argelia, entre el desierto y el mar.
- Estudios magrebíes.
- El judaísmo en el occidente musulmán.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 XIX

Ramón Lourido y otros

EL CRISTIANISMO EN EL NORTE DE ÁFRICA

COLECCIÓN EL MAGREB