

Revista Aragonesa de Teología

Año XVIII - Nº 35 - 2012

Enero-Junio



**Revista
Aragonesa
de
Teología**

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2012

Edita:

C.R.E.T.A.
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:

José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:

Pedro Fraile Yécora
Ernesto Brotons
Antonio Mas
José M.^a Andreu Celma

Confección y maquetación:

Sdad. Coop. Librería General, S.L.

Administración:

C.R.E.T.A.
Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza
Tel. 976 467 378

Suscripciones:

Secretaría del CRETA

Impresión:

Sdad. Coop. Librería General, S.L.
ISSN: 1135-0447
D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>El encuentro de judíos, cristianos y griegos</i> José Ignacio Blanco Berga	7
2. <i>"El hombre y la divinidad en María Zambrano: de la esperanza a la bienaventuranza"</i> Juan Velázquez González	17
3. <i>El perdón, manifestación de la misericordia divina y fuerza regeneradora para el hombre</i> Manuel Ángel Antón	29
4. <i>Restitución del cristianismo de Miguel Servet en el V centenario de su nacimiento</i> Luis G. Betés Palomo	45
5. <i>Doctrina y ambición: La expulsión de los jesuitas españoles (1767)</i> Koldo Sebastián	53
6. <i>El surgimiento de los movimientos apostólicos en Aragón</i> Marta Mauri	63
7. <i>Movimientos católicos de base en Aragón a finales del franquismo: de la evangelización al compromiso</i> María José Esteban Zuriaga	77

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el número de su cuenta. Recuerde que deben ser veinte los dígitos que constituyen el conjunto de los datos bancarios. Le agradecemos que lo haga así por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

CRETA

**Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza**

EDITORIAL

No por muy manida es menos real y sus consecuencias menos impactantes. La crisis muestra ya, con toda crudeza, sus imágenes siniestras. Hasta hace algún tiempo la ilusión óptica de algunos les hacía ver un fantasma, hoy ya se ha quitado la máscara del todo para que podamos verla con toda su fealdad repulsiva, sin sábanas que la disimulen ni maquillajes que la hagan aceptable.

Los cinco millones de parados son algunas de las joyas que la adornan. La mitad de la juventud sin perspectivas inmediatas de trabajo es otro de los horribles atuendos con que se arropa. El horizonte de la emigración juvenil nos traslada a tiempos en que la solidaridad se manifestaba en frases y títulos como: "Vente a Alemania, Pepe", forma de constituirse en puente entre una España pobre y otra realidad que ofrecía trabajo próspero, para que los amigos, vecinos y conocidos hicieran su propia transición hacia la orilla del mundo desconocido.

Aquél momento de incertidumbre se vivía acompañado con la decisión. No se sabía hacia donde conduciría el tren que trasladaba, pero en el interior había una decidida voluntad de cambio y esfuerzo.

Hoy, sin embargo, hay mucho miedo. A la situación económica, social y familiar que produce desasosiego e inseguridad, se une el desmantelamiento interior que experimentan tantos contemporáneos nuestros desprovistos de la confianza fundamentada en la fe y de la esperanza profunda que ridiculiza las ilusiones del consumo que tanto han proliferado estos años y cuyo disfrute deja la consiguiente sensación de vacío tan extendida, tan depresiva.

Un cierta nostalgia de algo más se manifiesta desde hace tiempo. Necesitado de energías interiores, el mundo occidental comienza a mirar hacia arriba, tratando de descubrir el mundo del misterio hacia el que se siente atraído pero, a la vez, desarmado. Su recelo ante cualquier tipo de liderazgo le hace desconfiar de los líderes tradicionales bien organizados en instituciones religiosas, políticas o sociales que le evocan plataformas de poder más que comunidades de servicio.

La soledad que experimenta ante Dios es patética. Su duda ante la religión tradicional, gigantesca. Su necesidad de experiencia religiosa crítica y depurada, enorme.

Tenemos la obligación de estar a una altura de respuesta similar a la grandeza de la necesidad religiosa de nuestros contemporáneos. Hacer inteligible y significativa la fe. Destapar la fuerza vital que Jesús resucitado contagia. Imaginar iniciativas que no se dediquen a repetir sino a traducir en hechos y palabras nuevos. Presentar nuevas for-

mas concretas de esperanza. Insistir en que la preocupación y servicio a los necesitados es nuestra fórmula y nuestra clave para expresar, con la sencillez que todo el mundo pueda entender, cómo es el Dios en quien creemos, Padre y Madre, y qué nos pide hacer: amar a quien nos necesita.

Ahora y siempre nos toca hacer de puentes entre la oferta de Dios para todos y la situación de búsqueda de esperanza en que nos encontramos. No se trata de exigir, sino de comprender.

El encuentro de judíos, cristianos y griegos

Rev. Aragon. Teol. 35 (2012)

José Ignacio Blanco Berga

Introducción

El encuentro entre judaísmo, cristianismo y helenismo viene precedido por el encuentro, no fácil y no exento de conflictos, entre el judaísmo y el helenismo.

Conocemos como «judaísmo» la religión, de raíces israelitas, que es fruto de la «restauración» de la Ley y del Templo de Jerusalén después del desastre, a todo nivel (social, económico, político), también de fe, provocado por la destrucción de Jerusalén en el s. VI a.C. (año 586).

Hasta la destrucción de Jerusalén, y con ella el Templo, la fe de los israelitas de ambos Reinos (Norte, con capital en Samaría y Sur con capital en Jerusalén) se había alimentado de tradiciones variadas, pero con un tronco común: Yahveh y sus promesas. El Reino Norte había alimentado su fe con la experiencia de promesas de Dios cumplidas (y por ello, probadas), ligadas al Éxodo (liberación, camino, alianza, infidelidad, cansancio...). El Reino Sur había alimentado su fe con tradiciones ligadas a las promesas davídicas (tierra prometida, monarquía y descendencia, templo...) tal como recoge 2 Sam 7.

La destrucción de Samaría se percibió como un «aviso», pero aún quedaba Judá. Cuando Jerusalén es arrasada por Nabucodonosor, rey de Babilonia, cae también la fe ligada a unos signos visibles, ya que la monarquía, signo de independencia, la tierra, signo de las raíces e identidad y el templo, signo de la presencia protectora de Yahveh, son arrebatados o destruidos.

En este momento, la crisis alcanza al núcleo de la fe israelita: el monoteísmo: ¿no será Marduk, dios de los vencedores babilonios, el auténtico dios? Si la experiencia del monoteísmo queda en duda porque otro pueblo nos ha vencido, ¿el Dios Todopoderoso, Dios de los ejércitos, creador...nos ha abandonado o es que nuestra fe estaba mal fundamentada?

Cuando el rey Ciro de Persia vence a los babilonios, decreta el retorno de los exiliados judíos a tierras de Palestina (Judá, en concreto). Pero, a partir de entonces, el

pueblo judío experimenta que ya nunca será independiente. Primero tendrá la tutela de los persas; después la intromisión de los griegos seléucidas (helenos descendientes de los generales de Alejandro Magno) y, finalmente, el imperialismo romano.

La época del exilio fue vivida por los israelitas como «castigo educador o correctivo» por las infidelidades permanentes a la alianza que Yahveh había establecido con ellos desde los tiempos del Éxodo (baste mirar el libro de las Lamentaciones).

Pero me parece significativo hacer notar la interpretación que cada una de estas dos corrientes historiográficas ha hecho del motivo de las infidelidades:

a) Para la historiografía deuteronomista, el motivo de la infidelidad y, en consecuencia, del castigo fue la infidelidad a la alianza en clave relacional. Dios había establecido una alianza con Israel después de haberle salvado de la esclavitud de Egipto. El pueblo empieza a vivir esa alianza no como un don, sino como un derecho y el pecado de orgullo empieza a aparecer en formas diversas (orgullo frente a otras naciones, injusticias dentro del mismo pueblo, idolatría, culto a otros dioses...). El pecado provoca el castigo corrector de Yahveh (entregarles en manos de otros pueblos, de los enemigos). Esas situaciones de opresión provocan el arrepentimiento del pueblo que pide a Dios misericordia. Sería el momento de la conversión. Al arrepentimiento Dios responde suscitando un salvador (en la época de los Jueces será un juez y en la época monárquica serán determinados reyes), culminando ese ciclo en la destrucción de Jerusalén en el siglo VI a.C.

b) La perspectiva Cronista tiene matices: el motivo del castigo no viene por haber sido infieles en clave relacional, sino por no haber cumplido bien la Ley de Moisés y haber utilizado el Templo en provecho propio para tapar las injusticias con el culto y los sacrificios (Jer 7).

La perspectiva deuteronomista, de la mano del II Isaías y de Ezequiel, tratará, después del exilio, de «restaurar» personas, restauración realizada por la infusión del Espíritu de Yahveh en el corazón de cada israelita (Ez 36, 25-28). Sin embargo, la perspectiva cronista, apoyada también en el profetismo de Ageo especialmente, apuesta por «restaurar» las instituciones (Ley y Templo). De esa forma, la relación con Dios será como antes del castigo. Curiosamente, la perspectiva cronista derivará, a través del judaísmo, en los fariseos. Y la perspectiva deuteronomista será adoptada y culminada por Cristo Jesús.

1. Judaísmo: restaurar para sobrevivir

Con este nombre se conoce la religión israelita que surge después del destierro a Babilonia con rasgos renovados pero no desligados de la religión israelita antes del

exilio. Ya en la época del destierro, Ezequiel expresa las primeras líneas de la escatología posterior (Ez 38-39); el II Isaías las formula plenamente. De esta forma, la escatología tiene un papel decisivo en el judaísmo posterior. Este giro es importante. Hasta entonces, la salvación dependía de la conversión del hombre; a partir de Ezequiel, la escatología pone de manifiesto que la salvación es obra unilateral de Dios. Por ello, la salvación será «eterna».

En este clima escatológico, que espera la intervención definitiva de Yahveh, comienza a aparecer el mesianismo. El profeta Zacarías es el primero que divide en dos partes la misión del mesías: un mesianismo político (comisario político Zorobabel) y un mesianismo sacerdotal (Sumo Sacerdote Josué) (Zac 3, 8; 6, 12).

El mesianismo, tema concurrente en las variadas tendencias judaicas, se alimenta en un ambiente escatológico y que quiere ser fiel a la tradición davídica. De esta forma, el judaísmo va, poco a poco, mirando hacia un mesianismo de tipo nacional, de carácter político y portador de salvación solamente para los judíos. Bajo el impulso de la literatura sapiencial y de las imágenes nuevas relacionadas con el dualismo cósmico y ético de origen iranio, surge y se desarrolla la apocalíptica (Daniel). Ésta pretende descubrir los secretos del fin, tiende a revelar el futuro para llegar a determinar el momento final de la historia y del presente. De esta forma, comienzan a unirse el juicio final futuro y el comienzo del Reino de Dios.

2. Choque entre religión y cultura

Los libros 1 y 2 de Macabeos nos han dejado constancia de las consecuencias surgidas a raíz de la conquista de Palestina por parte de Alejandro Magno y, más en concreto, por algunos de sus sucesores: los Seléucidas. En el s. II a.C. estalla una rebelión, conocida como «macabea» y comenzada por Matatías en el año 167 a.C. Esta rebelión tiene su origen en la división que había generado la introducción de la cultura y mitología griegas en el pueblo judío. Una parte del pueblo había aceptado con gusto las nuevas corrientes culturales que incluían una apertura a la cultura universal dominante en la época y otra parte del pueblo judío la habían rechazado.

En medio de esta tensión, algunos judíos piden al rey sirio la autorización para vivir «al estilo griego» (1 Mac 1, 11-14). Jerusalén ha de ser un «laos» griego y su templo debe abrirse al culto universal. El resultado primero consiste en que se crea una tensión entre la «ilustración» (aceptación de la cultura griega) y el nacionalismo exclusivista (mantener la diferencia social, legal y religiosa). Esta tensión tiene rasgos de «secularización» del ambiente judío.

El conflicto tiene raíces económicas, sociales y familiares. El Sumo Sacerdocio judío se adquiere a base de poner más dinero en manos del rey sirio. Jasón así lo hace

(2 Mac 4, 1-22) y acelera la simbiosis entre el culto a Yahveh y una cultura universal de corte griego. Vale la pena empezar a destacar que la tensión tiene como trasfondo el choque entre una religión y una cultura que no es religión, aunque haya mitificado determinadas realidades humanas (mitología griega).

Fruto de esta simbiosis es que muchos judíos renuncian a sus signos de identidad: circuncisión, culto del templo, retoques de «cirugía estética» para disimular la circuncisión (1 Mac 1)... Menelao consigue el Sumo Sacerdocio por más dinero y se acrecientan las disputas entre los grupos clericales de Jerusalén. Se sientan las bases para una guerra civil (2 Mac 4,27-5, 10).

Antíoco IV se ve obligado a intervenir: necesita dinero y paz social y se coloca de parte de los helenistas: quiso helenizar a los judíos por decreto para hacerlos ciudadanos del mundo, con una cultura universal, pero no contaba con la reacción creativa y violenta que la religión judía suscitaba. Enfrentamiento, por tanto, entre cultura y religión y una religión que venía derivando en un sistema religioso-moral, basado en la Ley de Moisés. Pero, esta misma Ley que, hasta el exilio, había sido dada como mediación para la relación con Dios, ahora se había convertido en elemento de cohesión social y elemento estructurador de la identidad nacional, junto con el templo y el culto. Es decir, la Ley empieza a convertirse en elemento garantizador de una ideología religiosa, y no tanto ya como la expresión de la voluntad de Yahveh.

Si la religión judía deriva en una ideología religiosa, dicha religión ya no es «religación» y relación con Yahveh, sino cumplimiento de sus normas sociales, culturales y morales. Esa deriva va a permitir que el pueblo judío se restaure como tal, pero la relación con Dios va a quedar supeditada al cumplimiento de dicha Ley. La cohesión social va a crecer, pero de forma defensiva y autoafirmativa de su propia identidad nacional y religiosa.

La cultura griega, como toda cultura, se apoya en valores. Por ello, el choque se produce realmente entre valores diversos que, en este caso, son impuestos por los griegos a base de la fuerza.

La estrategia de Antíoco IV es la de «sincretizar». En el templo cabe todo: Yahveh y Zeus Olímpico. Pero Zeus, para los griegos, es más un dios más: es «lo divino». Si se acepta su presencia en el templo de Jerusalén, entonces quedan simbiotizados el símbolo del universalismo racional de Grecia (Zeus) y la hondura ética de Israel (Yahveh).

Zeus Olímpico es signo del universalismo que quiere imponerse por la fuerza, asociado a los poderes de la sociedad triunfante (prostitución sagrada, procesiones en honor de Dionisos) y una política niveladora.

Sin embargo, Yahveh es Dios trascendente que ha escogido un pueblo y esta elección es ya expresión de amor (siendo esta elección elemento relacional básico del conocimiento relacional y amoroso) para expresar su pedagogía misericordiosa.

Al final, se abren dos vías de revelación:

1) Dios es paciente con los gentiles, dejándoles que lleguen al límite de su hybris («orgullo»). Cuanto más triunfen, mayor será su ruina.

2) Dios es impaciente con los judíos y por eso les corrige con castigo correctivo (Paideia). Los mártires no son «castigados», sino signo del poder de Dios (inmortalidad-resurrección), siendo garantía de triunfo y libertad para los fieles.

3. Cristianismo: «algo nuevo está brotando, ¿no lo notáis?» (Is 43, 19)

En medio de estas tensiones que afectan a los ámbitos esenciales de la sociedad judía en confrontación con los imperios dominantes, la crisis se materializa en algunos puntos clave:

- haber perdido la tierra como propia y estar ahora «alquilados»
- la estabilidad política y la independencia que representaba la monarquía ha pasado a ser una «colonia» de sucesivos imperios.
- el signo visible de la presencia protectora y salvadora de Yahveh en medio del pueblo ha desaparecido y, con él, la fe se ha revelado como necesitada de purificación.

Ante esta especie de crisis global, la Sagrada Escritura nos ha dejado dos perspectivas que ya apunté más arriba:

– por un lado, la perspectiva cronista aprovecha la crisis para «restaurar» dos instituciones que, hasta entonces, no habían funcionado como instituciones, sino como mediaciones para la relación con Yahveh: la Ley y el Templo. Por lo mismo, hay que atender no sólo a la restauración sino al modo cómo se restaura, ya que la restauración judía de estas dos instituciones degeneró hacia un sistema religioso-moral que se sustentaba en cumplimiento de preceptos culturales y morales.

– por otro lado, la perspectiva deuteronomista aprovecha la crisis para hacer un examen de conciencia: hemos pecado, hemos sido castigados, pero nos ha venido bien para que nos demos cuenta de que el problema afecta también a nuestra dureza de corazón. Por lo mismo, lo prioritario es dejar que el Espíritu del Señor sea infundido en nuestros corazones para que la relación con Dios sea fuente de una relación nueva con Él, con la consiguiente purificación de la fe (Ez 36, 26-27).

No quiero pasar por alto que la crisis que vive Israel en estos siglos tiene algo que ver con el fenómeno de la secularización. Especialmente el mundo griego, con una cultura espectacular y atractiva, tiene más facilidad para penetrar en ciertos ámbitos ya bastante hartos de una religiosidad legalista en el mundo judío que esperaban un «salvador» (mesianismo). El helenismo aporta un valor muy atractivo: abrirse a la universalidad de la cultura helena que tiene rasgos imperialistas desde el punto de vista socio-político y religioso, sin duda.

Pero un sistema religioso-moral también se sustenta en valores, por lo que el entendimiento entre ciertos sectores del judaísmo y el helenismo fue posible a partir de unos valores, no tanto a partir de un diálogo religioso. El judaísmo es teocéntrico; el helenismo, más antropocéntrico. El judaísmo «pecó» al hacer pasar una religión basada en la fe (relación con Yahveh a través de la Ley) a un sistema religioso más objetivador donde la Ley ya no era mediación para la relación con Dios sino un elemento de esclavitud de las conciencias con pretensiones de absolutizarse a partir de unos valores nacionalistas de identidad «frente» a la apertura más universal que ofrecía el helenismo.

Pero el helenismo «pecó» al tratar de reducir la experiencia religiosa del judaísmo a elementos culturales basados en valores, algunos de los cuales habían sido divinizados (mitología griega). No me resisto a recordar que el choque entre judíos y helenistas tiene como base la contraposición de valores. ¿Por qué? Porque toda ideología es un deseo sustentado en un valor. Cuando cambia el deseo o el valor correspondientes cambian las ideologías, pero no dejan de serlo. Y las ideologías pueden discutirse y defenderse, pero terminan siempre en peleas, riñas y desuniones (2 Tim 2, 14-17).

3.1. ¿Qué aporta pues el cristianismo en medio de esta crisis primera?

En primer lugar, una aclaración: el mensaje cristiano se define desde el Acontecimiento y Persona, JESÚS. No es ni una ideología antropocéntrica ni una ideología cultural religiosa.

El Cristianismo no es: «Dios es Amor», en abstracto. Como si el Cristianismo fuese la religión de los valores supremos.

Tampoco puede definirse así: Dios me ama. Como el paso de una religión de los valores a una religión personal. Este paso ha sido dado y es efectivo en el judaísmo y en el mahometismo.

En el reverso, el Cristianismo sería definido como fraternidad, como religión ética.

Para nosotros es JESUCRISTO, que quiere decir: Dios me ama en Cristo. Por eso, considero el versículo 10 de la primera carta de san Juan, capítulo 4, como el versículo que sintetiza el Cristianismo:

«Dios es amor. Y en esto consiste el amor de Dios, en que no hemos amado nosotros a Dios, sino Él nos ha amado y enviado a su Hijo como propiciación por nuestros pecados».

3.2. ¿Cómo Jesús se presenta a sí mismo?

A primera vista. Jesús no es más que un rabino más: enseñanza ambulante; discípulos; explica la ley; incluso «la nueva justicia» prolonga la enseñanza rabínica acerca de la piedad interior, de las obras de misericordia... Si los otros rabinos iban apuntando, quizá Él tenga el mérito de la síntesis con unas formulaciones mucho más rotundas. Lo que en los rabinos puede ser un consejo, en Jesús viene a ser ya una afirmación.

Pero notemos —es muy importante este segundo dato— que Jesús anuncia el tiempo **escatológico**. Solamente desde esta categoría escatológica, en cuanto se muestra que Jesús tiene plena conciencia escatológica acerca de sí mismo, es posible establecer esa vinculación esencial histórica entre el Cristo histórico y el Cristo de la fe. Por eso, para salvar que Jesucristo es Hijo de Dios, la cristología no debería ir tanto en la línea de descubrir si Jesús tenía conciencia divina o no; lo que sí estamos seguros es de que tiene conciencia de que lo escatológico se define desde su propia persona. Entonces, la Resurrección, como entrada en la gloria, no es esencialmente diferente de la pretensión histórica que Jesús ha tenido de ser el contenido escatológico de Dios hecho presente. Veamos.

Jesús ha anunciado el tiempo escatológico. En otras palabras, con Él viene el Día de Yahvé, lo último, las Promesas. Hay que tener en cuenta que lo escatológico, para los judíos, representa el Día de la gran manifestación de Dios, el Tiempo nuevo, pleno y absoluto.

Si Jesús no hiciese más que anunciar ese Tiempo, sería el Profeta, el último de los profetas, la reencarnación de Elías. Pero en Jesús hay más. Jesús ha ligado el Cumplimiento a su propia persona. Dato irreductible. Este maestro tiene la pretensión de presentarse a sí mismo como Enviado, con tal densidad escatológica que la existencia del hombre se decide desde ahí.

El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí (*Mt 10,37-42*).

Jesús pone tal carga en la autoafirmación, tal carga en presentarse como Enviado de Dios, que va a exigir del hombre la fe, o sea, lo que en el Antiguo Testamento exigía Yahvé, como el Santo de Israel, apoyarse en Él. Jesús lo exige. Las formulaciones postpascuales no harán más que explicitar lo que fue real en la existencia de Jesús, sobre todo por referencia a sus discípulos:

Jesús ha pretendido no sólo enseñar el camino de Dios. Buda, Mahoma, Sócrates, todos los hombres e incluso los profetas, hacen referencia a Dios, enseñan el camino. Jesús ha tenido la pretensión de ser **el Camino**. Los textos del Seguimiento, nuclearmente prepascuales, no son simplemente consejos, renunciias (al fin a y al cabo, Buda ha enseñado a los hombres a renunciar si quieren alcanzar el Nirvana, la sabiduría perfecta; pero Buda nunca ha pretendido más que ser un maestro). Jesús ha pretendido de sus discípulos que *le sigan* (cf. Mc 8,11). Él configura la existencia humana. Él es, personalmente, el contenido escatológico. No nos extraña nada leer en Juan, como una explicitación que Jesús diga la fórmula solemne del Nombre. Del nombre de Yahvé YO SOY. Acento escandaloso; de ahí que *querían apedrearle* (Jn 8). Jesús se presenta con el mismo «yo enfático», con la misma densidad, existencial y real con que Yahvé se presenta ante Israel. Esto es tremendo. De ahí nacerá la divinidad de Cristo, porque ya estaba en el fondo.

Manejamos todavía esquemas inadecuados para interpretar a Jesucristo, ideas abstractas: la preexistencia, la divinidad...

No fue ésa la experiencia de Israel. La unicidad divina de Yahvé para Israel fue, ante todo, experiencia existencial: "Resulta que el Dios que nos ha salvado no quiere junto a sí ningún otro". Igualmente respecto a Jesús: a partir de su irreductibilidad hemos podido formular una cristología. Pero el absoluto está dado ya existencialmente en Jesucristo.

La fe en Jesús. «Los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría...» (1 Cor 1, 22).

Si Jesús exige fe, a la luz de Marcos y Lucas, especialmente, la fe no es fácil para el hombre. Los apóstoles no entienden el Misterio. Tiene exigencias de fe, pero ellos no se entregan; con todo, es un entender que se entreabre. Se ve en el momento decisivo de Cesárea de Filipo. Pedro confiesa a Jesús como Mesías, pero inmediatamente se escandaliza por el anuncio de la Pasión (Mt 16). Tal fue la experiencia de los apóstoles: un adherirse a Jesús, un creer, que en Él se cumple el Tiempo escatológico, pero a la vez, un no entender (por eso desconcierta las pretensiones de sabiduría griega). Por eso la experiencia apostólica quedará consumida por el escándalo y la locura de la Cruz. Después de Cesárea de Filipo, Pedro se escandaliza, en la Pasión reniega, los discípulos lo abandonan. Y vemos a aquellos pobres

hombres, después del Viernes Santo, espantados de miedo. Pero el domingo, ellos mismos no pueden creer lo que ven. La Resurrección será el hecho decisivo para el Cristianismo.

Dios había tomado tan en serio su propia misericordia y la Kénosis de su Hijo... y el corazón del hombre era tan duro para creer! Dios resucitó a su Siervo (Hb 2-3).

Ha sido muy bueno para nosotros que a los apóstoles el viernes se les haya terminado toda la fe. Cristo no ha podido ser inventado sino a partir de un hecho que les ha desbordado. La Resurrección, iluminada por Pentecostés, va a ser el Acontecimiento desbordante, inexplicable, gozoso.

En Él experimentaban al Señor, pero Jesús, a la vez, era el Siervo. En esta paradoja prepascual, todavía la fe no ha nacido. Se entreabre, pero el Viernes Santo muere. Por eso, es mucho más sorprendente cómo todo se construye a partir del domingo. No ha sido inventado el Cristo prepascual en sus exigencias escatológicas; pero es verdad que la fe de Pedro, como la fe de los Doce, murió el Viernes Santo. Solamente María Santísima se atrevió a esperar contra toda esperanza, *al pie de la Cruz* (Jn 19).

A partir de la Resurrección mirarán retrospectivamente y dirán: «Claro, por eso nos parecía que Jesús era tan extraño, porque era el Señor». Y entonces todo se les ilumina, la experiencia de Jesús y todo el Antiguo Testamento: «Pero si estaba dicho, ¿cómo éramos tan tontos?».

El Cristianismo se presenta como algo tan extraño que parece no tener nada en cuenta lo humano. No. Precisamente porque el Cristianismo es trascendente e irreducible a toda otra forma, por eso puede asumir todas las otras formas. Y de hecho, los Santos Padres han hablado de cómo los tanteos de la humanidad se han cumplido en Cristo. En Cristo se ha dado la consumación (Ef 1; Col 1). Pero ha podido hacerse la consumación precisamente porque se ha presentado como nuevo. No anula nada, lo plenifica todo, pero el plenificar no es ponerle la guinda al pastel, sino reestructurarlo, respetando. La gracia no anula la naturaleza, pero la gracia no es la guinda de la naturaleza. Es mucho más. Por eso no hay que oponer natural o sobrenatural; ni hacer compartimientos estancos, ni yuxtaposiciones, sino más bien decir: lo natural era creado para lo sobrenatural, su realidad natural más profunda era vocación sobrenatural.

No es el momento de puntualizar los problemas intrincados con que la teología siempre se ha visto al precisar las relaciones entre naturaleza y gracia; pero quizá una perspectiva más cristológica los hubiera facilitado. En Cristo se resumen armónicamente los polos de la relación:

– la trascendencia irreducible de la gracia, pues El viene de arriba (Jn 3,31-36);

- la armónica unidad sin confusión: hijo de Dios e hijo del hombre;
- la subordinación integradora de las naturalezas en la Persona del Verbo.

¿Qué es la cristología sino un intento, siempre limitado, de formular lo que el cristiano percibe en el acto de fe en Cristo?

Bibliografía básica

- PIKAZA, X. «*Dios judío, Dios cristiano*». Ed. Verbo Divino, Estella, 1996.
- PIÑERO, A. «*Orígenes del cristianismo*». Ed. El Almendro. Córdoba, 1995.
- TREVIJANO, R. «*Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*». Ed. UPSA, 1996.
- GARRIDO, J. «*Núcleos del mensaje cristiano*». Ed. Aranzazu. 1978.

El hombre y la divinidad en María Zambrano: de la esperanza a la bienaventuranza

Rev. Aragon. Teol. 35 (2012)

Juan Velázquez González

Seres de silencio, sufrientes todos, pasivos pero no herméticos. Blandamente están ahí, tan inmediatos y remotos al par. Para acercarse a ellos hay que participar en algo de la simplicidad que es su condición, de la simplicidad que los ha tomado para sí.

María Zambrano, *Los bienaventurados*.

¡Con qué agilidad aletea el avestruz!

¿No son sus plumas como las de la cigüeña?

Libro de Job 39, 13.

Según la misma María Zambrano reconoce, *El hombre y lo divino* (título particular de una de sus obras) podría haber servido de título general para todos sus libros. Sus pensamientos acerca de la relación –la unión– entre el “hombre” y “lo divino” –según la denominación de nuestra autora– conforman un contexto de comprensión para toda su obra: una producción diversa en cierto modo, pero que hunde sus raíces en una particular relación de la filosofía y de la mística, del preguntar de lo humano y del revelar de lo divino. Para pensar la esperanza y, sobre todo, la bienaventuranza de los hombres es preciso pensar en esta cópula, en esta “y”, en la relación y religación: en la rel(ig)ación.

Pensar la rel(ig)ación: María Zambrano y Xabier Zubiri

Si María Zambrano con frecuencia señaló la influencia que sobre ella había ejercido Ortega y Gasset, muy esporádicamente, por el contrario, habló del influjo que pudo haber producido sobre su pensamiento aquel otro maestro suyo en la Universidad Central de Madrid: Xavier Zubiri. Como decimos, para Zambrano “el hombre y lo divino” es el punto de luz que ilumina su comprensión de la vida. Para Zubiri ese punto focal

es la cuestión de la “religación” de lo humano, tal y como lo expresa en *El hombre y Dios*. Ambos focos lumínicos son coincidentes. Entre el pensamiento de Zambrano y el de Zubiri, entre *El hombre y lo divino* y *El hombre y Dios*, no hay un mero encuentro de puntos de vista sino una coincidencia fundamental. Si bien hay diferencias entre las perspectivas de los dos pensadores y creyentes sobre la relación entre el hombre y la divinidad¹, ante todo por ser la de Zambrano una visión poética, trágica y mística, y la de Zubiri un intento por decir lo invisible con palabras; sin embargo, hay entre ambas visiones una conexión fundamental. Se trata, en concreto, de una misma comprensión del vínculo íntimo que se da entre el hombre y la divinidad, entre lo relativo y lo absoluto.

“«Todo es relativo» se ha repetido infatigablemente –dice Zambrano– hasta perderse de vista que lo relativo siempre lo es respecto a un absoluto, a un eje inmóvil, ya que tratándose de lo humano no podría ser un mero punto”². Este absoluto, eje de lo humano, es a lo que llama Zubiri su “fundamento”. El filósofo debe investigar la realidad en sus fundamentos, en los problemas más profundos de la existencia que, como dice Zubiri, remiten a la religación. La religación del hombre –“realidad tan sólo relativamente absoluta”³– lo es a un fundamento: Dios, la “realidad absolutamente absoluta”. A esta religación zubiriana es a la que –según nuestro punto de vista– Zambrano llama “filialidad”: “es la filialidad perfecta que corresponde a la paternidad divina”⁴. A la relación zambraniana entre el Padre y el hijo se corresponde la relación zubiriana entre la realidad absolutamente absoluta y la realidad relativamente absoluta. Es cierto que la forma expresiva de Zambrano es menos sistemática y más poética que la de Zubiri, pero para ambos la divinidad se revela al hombre como realidad fontanal, de la esperanza trascendente y, en último término, de la bienaventuranza simplemente fundamental.

1. El hombre y la divinidad: la rel(ig)ación

1.1. El fondo originario de lo sagrado

Según piensa Zambrano la rel(ig)ación, el hombre, en su estado originario, previo a la cultura y a toda construcción humana, no se encuentra en medio de un espacio

¹ Con el título de «El hombre y la divinidad» no sólo se expresa la conexión entre las reflexiones de *El hombre y lo divino* de Zambrano y *El hombre y Dios* de Zubiri sino, sobre todo, el fondo del encuentro entre ambos pensamientos, tal y como lo desarrollaremos: el hombre camina por la vía de la esperanza y se encuentra con la bienaventuranza en relación (en religación) no con una forma abstracta sino con la divinidad misma, sagrada y divina, es decir, a la vez resistente y solícita al hombre.

² M. Zambrano, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid 1990, p. 46.

³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 2007, p. 308.

⁴ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid 1992², p. 289.

vacío, sino en uno lleno, que le rodea, pero en cual se siente perdido porque no sabe identificar qué es aquello que está por todas partes. Dice Zambrano que este sentimiento humano primigenio es *delirio*: delirar en medio de una realidad desconocida que todo lo llena, en la que el hombre no tiene lugar. Entonces, la ligación original, “la relación inicial, primaria, del hombre con lo divino no se da en la razón, sino en el delirio”⁵, donde no existe esperanza alguna porque la angustia inunda el sentir humano.

“La esperanza se dirige hacia una estancia superior que envuelve al hombre, no-humana. Estancia –realidad– que él no inventa: la ha encontrado con su vida”⁶. En efecto, la esperanza escapa a la angustia cuando el hombre descubre una primera forma de la divinidad en la realidad que le aprisiona. Del fondo mismo de la vida, envuelta por el misterio, surge esa realidad que estaba oculta tras la angustia: *lo sagrado*. Pero lo sagrado, que es la realidad, se manifiesta tanto en el terror angustioso como en la claridad de la esperanza: en el primer caso está oculta y es desconocida, en el segundo aparece resplandeciente, en figuras y en formas, es decir, en las representaciones de los dioses. *Lo divino*, los dioses, se manifiestan en el instante, en instantes de claridad que configuran de forma nueva la realidad sagrada primigenia, antes oculta entre las sombras del delirio. La vida, no obstante, siempre excede todo intento por darle una forma, también una forma divina, la de una divinidad en concreto, pero gracias a la realidad divina el hombre tiene un espacio donde moverse, un ámbito de libertad y de no constreñimiento por la totalidad sagrada que le circundaba en un primer momento.

1.2. El surgimiento de lo divino

Los dioses aparecen gracias al preguntar humano, al cuestionamiento que el hombre hace a la espesura originaria que lo envuelve; esto ya presupone un conato de libertad y de seguridad respecto a la realidad. Liberándose del delirio y de la angustia, el hombre se pregunta por su propia vida, dando emergencia así a la realidad divina como respuesta.

El poeta y el filósofo coinciden en su dependencia respecto al fondo sagrado de la existencia humana pero, mientras que el primero no puede salir de él, quedándose anegado en ese fondo de respuestas sin preguntas, el filósofo, al preguntar insistentemente⁷ sobre el fondo sagrado de la realidad, genera, en su agitación, de las aguas originarias una espesa espuma, sobre la que puede erigirse, extrayendo así una

⁵ *Ib.*, p. 30.

⁶ *Ib.*, p. 34.

⁷ Como Ortega, dice Zambrano que este preguntar continuo remite a la pregunta inicial de la filosofía: «¿Qué son las cosas?».

base de intelección de la realidad: el ser de lo sagrado, el sentido único de lo múltiple discordante. “La acción entre todas de la filosofía fue –dice Zambrano– la transformación de lo sagrado en lo divino, en la pura unidad de lo divino”⁸. Este Dios único no es una revelación de la divinidad sino más bien una forma de intelección de la realidad al servicio del hombre que, sin embargo, puede pensarse porque su realidad está allí antes de la imaginación y la conceptualización humana, en la matriz o entrañas mismas de la vida: en su fondo sagrado.

Con todo, hay una forma diferente de tratar lo sagrado y lo humano, como Zambrano reconoce en el orfismo y el pitagorismo⁹: acercarse a la pluralidad sagrada sin someterla a la unicidad del pensamiento; establecer ante lo sagrado “una diferencia de actitud y bajo ella una esperanza diferente”¹⁰. Según la esperanza que el hombre albergue así será su proximidad hacia lo sagrado: transformándolo en lo divino, como la filosofía, o sumergiéndose en él, como la poesía, o comprendiéndolo en su realidad diversa, como el pitagorismo. A partir de las reflexiones de Zambrano, podemos preguntarnos nosotros por la esperanza que alberga el hombre, por sus relaciones con lo sagrado y lo divino, y por su capacidad para acoger felicidad.

1.3. La religión humana

Nuestro tiempo es aquel en que el hombre se ha emancipado de lo divino absorbiendo sus rasgos dentro de sí mismo, convirtiendo su historia humana en expresión de los caracteres de la divinidad: historia progresiva, teleológica, orientada hacia la felicidad de la humanidad. Al intentar rebasar las fronteras que separan lo humano de lo divino, e imponerse a ellas, el hombre que se deifica, que se hace dios-historia, oculta lo auténticamente divino que hay en él, lo que habita silencioso en su interior, en lo más interior de sí mismo, como decía san Agustín.

El anhelo de deificación, de transformarse el hombre en lo divino, es el más fuerte y el más imposible de los deseos humanos; ha estado siempre presente en el hombre. Ahora bien, este deseo es tan intenso porque el hombre no ha dejado de saberse un “indigente” que ha de solicitar y mendigar la proximidad de Dios y la satisfacción para

⁸ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, o.c., p. 73.

⁹ Zambrano distingue el pensamiento de Aristóteles de las creencias de los pitagóricos. Según el primero -el filósofo- lo sagrado ha de entenderse racionalmente y en sentido unívoco, en subordinación al *logos*. Por el contrario, para los pitagóricos -matemáticos y músicos- lo sagrado ha de ser respetado en su diversidad, numerado y cantado en vez de sometido a la intelección humana. Aristóteles privilegia la luz y el espacio, pero hay otro modo de acercarse a lo sagrado, el pitagórico: dejando que lo sagrado hable en el tiempo. De ahí que señale Zambrano “la imposibilidad radical del pitagorismo de constituirse en filosofía”, en *ib.*, p. 88.

¹⁰ *ib.*, p. 114.

su vida, el contentamiento del hombre, como dice María Zambrano. “Rey-mendigo” llama Zambrano a este hombre que, mendicante de plenitud divina, rechaza ser únicamente “rey” auto-investido por su propio pensamiento y, por el contrario, se deja revestir de un poder extrahumano para saciar su deseo más acuciante. Según constata Zambrano,

“algo en la condición humana se resiste a esta luz del pensamiento, algo pasivamente resiste a esa actualidad de la inteligencia: la desnudez de existir, la esperanza irrefrenable (...) la esperanza más inconfesable de todas las que mueven el corazón del hombre quedaba sin respuesta; la esperanza entre todas, ser visto, ser amado: mover a Dios”¹¹.

El hombre siente que su indigencia supera todo intento por autoproclamar su realeza, pues en el fondo de su existencia se sabe religado a un poder superior, al “poder de lo real”, como dice Zubiri. La esperanza de ser visto y ser amado radica en una experiencia “que no es consecutiva al ser del hombre, sino que es una experiencia en la que a una se constituye el hombre como tal”¹². Así pues, no ha de constituirse a sí mismo, sino dejarse constituir por una experiencia fontanal. Esta experiencia es la que denomina Zubiri “experiencia de Dios”, porque no es que el hombre tenga experiencia de Dios sino que el hombre es experiencia de Dios, experimentación de lo absoluto constituyente de su relativo personal. La realidad de Dios -dice Zubiri- es absolutamente absoluta, pero está íntimamente unida a la realidad personal y humana que, debido a la religación a su fundamento, a su fuente, es realidad relativamente absoluta.

“La realidad es esencialmente un dar-de-sí. Dios da-de-sí y no puede no dar”¹³. Dios es el fondo del que emerge toda la realidad, y la realidad humana en especial. Por eso Zubiri dice que Dios es “trascendencia en las cosas”, ya que está presente en su fondo a modo de fuente. El carácter fontanal de Dios es básicamente el de ser “donación”: ese movimiento de Dios hacia el hombre que, como decíamos, es la forma de la esperanza. El hecho de que el hombre espere mover a Dios implica que Dios puede moverse hacia el hombre, darse a él. El amor es la dinámica de este movimiento. Dios ama al hombre dándose hacia él, y ésta es la esperanza del corazón humano: mover las entrañas del Dios —el eterno e inmóvil ser para el pensamiento— que se hace tierno y movido hacia el ser humano. Como dice Zubiri, el hombre está *implicado* en Dios y Dios está *complicado* con el hombre.

Es en la plenitud de la propia vida donde el hombre descubre su religación a la divinidad, como experiencia de una vida relativamente absolutizada por la donación absolutamente absoluta que Dios realiza sobre ella. La religión es la plasmación de esta

¹¹ *Ib.*, p. 124-125.

¹² X. Zubiri, *o.c.*, p. 317.

¹³ *Ib.*, p. 312.

religación. Zubiri distinguirá entonces la religión –o religación– de lo sagrado. “Todo lo religioso es ciertamente sagrado; pero es sagrado por ser religioso, no es religioso por ser sagrado”¹⁴. Esto es, la relación con la divinidad es más fundamental que la consideración misma de la divinidad, incluso en la forma originaria de darse, en la que –como Zambrano explica– consiste lo sagrado. Como decíamos al principio, la *filialidad* zambraniana se podrá equiparar con esta *religación* de Zubiri que, si bien no es lo más primitivo de la relación del hombre con lo divino según María Zambrano –pues lo más originario sería el delirio que antecede a lo sagrado– es, sin embargo, su mayor fundamento.

2. La compleja esperanza y la simple bienaventuranza

La filosofía de María Zambrano es una “filosofía de crisis y, a pesar de la desolación de la cual arranca su pensamiento, es también filosofía de esperanza”¹⁵. En efecto, el pensar de María Zambrano se despliega desde la situación de crisis de su tiempo histórico y de su vida personal: la guerra civil y el exilio marcaron la historia de su vida. Pero la esperanza se despliega así mismo, como forma básica de la trascendencia del ser humano que, a diferencia de la historia, no puede ser racional o hacerse racionalizable. En el corazón se halla el sentimiento de la vida y la raíz de la esperanza, más allá de toda pretensión por racionalizar la existencia. Se trata de una esperanza en la propia vida, que vence la tragedia en que consiste la historia, de modo que los hechos pueden adquirir, gracias a la esperanza humana, un sentido¹⁶, más propiamente humano y más profundamente sagrado, más irracional por tanto: trascendencia de la vida.

La filosofía de María Zambrano puede dividirse en tres fases, como tres fueron las formas en que comprendió la compleja esperanza humana y, con ella, la complejidad de lo humano del hombre. Ana Bundgård ha descrito estas fases como:

- “1) filosofía de crítica a la crisis,
 - 2) filosofía de la esperanza o nueva filosofía racional-poética y
 - 3) filosofía mística como expresión de la esperanza a nivel personal.
- A cada fase corresponde una específica forma de esperanza”¹⁷.

¹⁴ *Ib.*, p. 380.

¹⁵ A. Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid 2000, p. 38.

¹⁶ “Una historia sin esperanza es inenarrable. La esperanza al proporcionar el sentido de la historia, de toda historia, construye la continuidad en la vida”. M. Zambrano, *Los bienaventurados*, o.c., p. 106.

¹⁷ A. Bundgård, o.c., p. 44.

El referente biográfico se impone aquí, como en toda la obra de Zambrano. Ella fue exiliada, filosofante y mística, ante la historia crítica de su tiempo, los problemas de la existencia y las últimas cuestiones de la vida de la persona. Nuestra autora concibe la esperanza, por tanto, según estas tres modulaciones. No se trata de tres tipos de esperanza humana, sino de tres modos del ser humano en tanto que ser esperanzado.

2.1. La esperanza del ser exiliado

La historia absoluta –la vida que deviene convertida en razón inmutable– es el exilio del hombre: fondo oscuro que sustituye al fondo sagrado; una nueva oscuridad también llena que, esta vez, no da opción la revelación de la luz de la esperanza, y que hace al hombre insensible ante todo lo que acontece. Zambrano conoce bien la experiencia del exilio, de la falta de patria, hogar y refugio, donde es tan difícil mantener la esperanza, porque el exiliado está tentado de ceder ante el peso de la historia –perdiendo la capacidad para soñar– o ante la ilusión del futuro –olvidando el contacto con la realidad–; esquivar, en uno u otro caso, los requerimientos del presente.

El exiliado está seco, tanto para llorar como para esperar; no sueña de verdad sino que solamente proyecta ilusiones aparentemente reales. Se ha quedado sin esperanza y, por tanto, también sin desesperación; sólo le queda su desamparo y la quietud de la espera vacía. En la inmensidad del exilio, sin embargo, de pronto se percibe alentar “lo que no llegó al vacío –dice Zambrano, que– enuncia un *Incipit vita nuova* (...) El exilio es el lugar privilegiado para que la Patria se descubra, para que ella misma se descubra cuando ya el exiliado ha dejado de buscarla”¹⁸. El exiliado es así el creyente, que ve renacer la esperanza porque ha esperado aunque sea en el vacío, porque ha aguardado en el desamparo la revelación.

2.2. La esperanza del ser filosofante

Una segunda forma de la esperanza humana es la del filósofo o, más bien, la del hombre –o mujer: María Zambrano– filosofante¹⁹. La esperanza del hombre filosofante no es ya la hallada en el exilio sino la prometida: la esperanza de la promesa, la promesa con contenido: lo Uno y la unidad. “Una tal promesa no puede despertarse –dice Zambrano– más que en la juntura de los dos polos que presiden, a veces hasta desgarrarlo, al ser humano: la inteligencia y el corazón”²⁰. La conexión de estos dos

¹⁸ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, o.c., p. 43.

¹⁹ Como dice la propia Zambrano, el filósofo no se caracteriza por detentar una actitud filosófica más que otros sino por haberla mantenido, sustentado y formalizado. Cf. *Ib.*, p. 86.

²⁰ *Ib.*, p. 47.

polos, que ve nacer la esperanza, es la “inteligencia sentiente”, como definición del hombre, tal y como dice Zubiri. El *inteligir* y el *sentir* humanos no son dos actos distintos sino “dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real”²¹.

Es preciso que el sujeto se desposea de sí, de su ser sujeto meramente racional, para escuchar la revelación de una presencia no pensada sino sentida, de una armonía diferente a la que produce él, que no es sino la auténtica unidad. Esta promesa de unidad rebasa los límites de la inteligencia o el conocimiento del hombre. Se plantea en un plano más radical de la realidad, más originario y más sagrado. Conecta así con un fondo, también en este caso –como en la esperanza del exiliado– de trascendencia, pues a modo de dimensión trascendente de la vida humana es como hay que entender, según María Zambrano, la esperanza.

2.3. La esperanza del ser místico

Como constata Ana Bundgård, “en la tercera fase de la biografía intelectual de nuestra autora, su pensamiento deja de ser filosofía poética para adquirir las notas de un pensar originario de carácter místico, hermético, pues no es ya pensamiento filosófico sino transcripción de una experiencia mística de revelación”²². Así también, la visión del hombre y de su esperanza adquiere un nuevo significado, transida por un sentido místico de la vida. El hombre exiliado y filosofante es también –y no de forma excluyente– místico.

El modelo de hombre místico, para María Zambrano, es San Juan de la Cruz: “limpio de corazón que no se conformó con serlo porque sí, por ventura”²³. Es limpio de corazón el místico porque sus entrañas se hacen transparentes por el amor que le inunda, como aguas cristalinas en las que se ve el fondo de la corriente, el lecho del fondo de la existencia. La revelación ya no se da en el desamparo del exilio o en la promesa trascendente; en el caso del místico la revelación es en el corazón, allí es donde se realiza la unidad y la unión: “La mística es algo que sucede *dentro del alma*, dentro de lo natural que hay en un hombre en virtud de algo no natural”²⁴. La trascendencia lo es “en” –no sobre o en oposición a– lo humano, en lo más humano del hombre –como dice Zubiri–, y esta certeza se manifiesta de una forma grandiosa en el místico. La esperanza conlleva “la destrucción de sí mismo, para que en este desierto,

²¹ A. Bundgård, *o.c.*, p. 52.

²² *Ib.*, pp. 42-43.

²³ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, *o.c.*, p. 72.

²⁴ M. Zambrano, “San Juan de la Cruz (De la «noche oscura» a la más clara mística)”, en *Senderos*, Anthropos, Barcelona 1986, p. 187.

en este vacío, venga a habitar por entero otro; (el místico) ha puesto en suspenso su propia existencia para que este otro se resuelva a existir en él”²⁵.

Hemos llegado, en una tercera caracterización zambraniana de lo humano –desde la misma biografía de María Zambrano– a la esperanza más trascendente y más sagrada, que habita en lo más profundo de las entrañas de los hombres: la unión con la divinidad. Esta esperanza se asemeja en su contenido al anhelo arraigado en el hombre: ser dios, divinizarse o deificarse, pero se distingue de él precisamente en no ser un deseo sino el objeto de esperanza: trascendente, por lo tanto. Los bienaventurados son almas que no viven de este deseo sino de esta esperanza; almas como la de San Juan de la Cruz, que tocan a la divinidad y vuelan libres hasta darle alcance:

“Por una extraña manera,
mil vuelos pasé de un vuelo,
porque esperanza del cielo
tanto alcanza cuanto espera,
esperé sólo este lance,
y en espera no fui falto,
pues fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance”²⁶.

El amor propulsa un vuelo trascendente del ser humano; impulsa su esperanza en la promesa originaria de habitar en Dios, de ser bienaventurado: “El Paraíso, la vida feliz es así y no puede ser sino la vida de una perfecta filialidad de la criatura que vive y respira sin discontinuidad en la gloria del Padre”²⁷, porque a él está íntimamente unido, fundamentalmente religado. La simplicidad –del simplemente hijo del Padre y del simplemente religado a Dios– define al bienaventurado, que ya no sólo el complejo «hombre en esperanza» sino el simple «hombre en bienaventuranza», en el que la simplicidad de la esperanza del místico ha recalado.

Como muestra el místico, el hombre puede realizar su identidad más allá de su ser, en un más allá innombrable –sagrado– o en aquel que tiene nombre: Dios. El hombre puede identificarse así con el Uno al que tiende inconscientemente, al invisible que le permite ver. En ello consiste, como hemos dicho, su última esperanza. “Se ve –dice Zambrano– cuanto más cerca de ser idéntico se esté, cuanto más lograda sea la unidad del que mira. Ven claramente los «simples». Ver, de verdad, deben poder sólo

²⁵ *Ib.*, p. 190.

²⁶ San Juan de la Cruz, “Otras coplas al mismo invento”, en *Obras escogidas*, Espasa-Calpe, Madrid 1959⁴, p. 36.

²⁷ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, o.c., p. 290.

los ángeles”²⁸. Pero los bienaventurados son seres de este mundo que también ven porque han sido “tomados por la simplicidad”. Son seres intangibles porque son seres idénticos a sí mismos, sin contradicción en sí: “apenas se le discierne al bienaventurado, en verdad nunca puede ser discernido por humano intelecto”²⁹; el bienaventurado no es por ello conceptualizable ni perceptible, a no ser que se participe de su simplicidad.

Esto no quiere decir que los bienaventurados no padezcan, sino todo lo contrario: son los seres más “pacientes”, de hecho sólo se les puede percibir desde la “hondura de la desdicha”, de la desdicha que cuestiona al ser mismo y que deja sin ningún asidero a ese ser del hombre. Los bienaventurados son seres desposeídos, que “están como alojados en el orden divino que abraza sin tocarlas todas las cosas y todos los seres”³⁰.

“Sólo la simplicidad puede dar cuenta, sólo la simplicidad del santo simple y aún antes y siempre y sobre todo la simplicidad dada por el Maestro divino-humano, divino en su humana pasión sin desdecirse aun en su cólera. La simplicidad única del bienaventurado. Simplicidad que lo aleja de nosotros, que tan complejos hemos llegado a ser”³¹.

Los bienaventurados son los seres unidos, inmediatos a la vida, a una simple y sola vida. La simplicidad es la seña y signo de la bienaventuranza. Los bienaventurados son los que se han perdido, han salido del ciclo de las fatigas y las complicaciones de la existencia, los que entonces se han encontrado con la vida toda, con la vida entera, con “el gozo de la vida y su canto”³². Pero esta vida completa no supone éxtasis estático, la bienaventuranza no se contempla a sí misma; es en realidad ciega para sí porque es clarividencia para la vida, en la que espera hallar siempre aún más vida.

“Feliz del todo sería, bienaventurado, —dice Zambrano— el que supiera conducir en la caverna, en sus entrañas, el suelo de la humana historia sin enunciar siquiera el decálogo de la felicidad, sin insinuar siquiera el logos de la felicidad”³³.

Entonces, la felicidad no sería la respuesta a una búsqueda, sino una bendición, la simple satisfacción de la esperanza, de lo que se espera: simplemente la satisfacción divina de los hombres bienaventurados.

²⁸ *Ib.*, p. 175.

²⁹ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, o.c., p. 65.

³⁰ *Ib.*, p. 69.

³¹ *Ib.*, p. 15.

³² *Ib.*, p. 26.

³³ *Ib.*, p. 96.

De la esperanza a la bienaventuranza

“Es que Dios lo privó de sabiduría
y no lo dotó de inteligencia,
mas cuando huye batiendo alas,
se ríe del caballo y su jinete”³⁴.

En el quinto y último capítulo de *El hombre y lo divino* Zambrano hace un profundo estudio de la historia bíblica de Job. En Job María Zambrano encuentra la figura del hombre por antonomasia, pues en tanto que religado al poder de la realidad está sometido tanto a los bienes y a las bendiciones como a las desdichas y maldiciones. En uno y otro caso, el fundamento religante es Dios, que da y que arrebató.

Job pasó de poseerlo todo a verse desposeído, a no tener nada para sí, teniendo que reconocer entonces su miseria y su condición indigente y mendicante. Al hacerlo, Job puede reconocer asimismo que su propia vida no es de su propiedad y que la trascendencia se revela en la nada y el vacío de la existencia. La desposesión y el abandono son las condiciones de posibilidad del trascender humano, que “el sujeto viviente aparezca a fuer de perder y perderse: desposeyéndose, desposeído. Largo el camino”³⁵.

Zambrano dice que, en este largo camino, hay un modo de radical esperanza que “se produce raras veces, individualmente en personas que todo lo han perdido y que nada en concreto esperan; tal parece que la esperanza se haya convertido en sustancia de la vida”³⁶. Job se manifiesta como el hombre esperanzado, con la esperanza más profunda que puede tenerse: la que nada espera y que se alimenta de su propia incertidumbre. Es la esperanza que deja de esperar, que se convierte en bienaventuranza, en simple satisfacción o cumplimiento. Es la esperanza desesperada de Job, que encuentra su contento simplemente en Dios.

La metáfora de este hombre esperanzado y bienaventurado, de Job, es la de un pájaro, concretamente un avestruz, que tiene alas —con plumas como las de la cigüeña— pero no vuela, no puede volar. Job es como este pájaro privado de lo más propio, de lo propiamente humano —como el avestruz privado de su vuelo—: la capacidad de pensar (sabiduría) y de entender (inteligencia), que han dado forma a la realidad sagrada, emergiendo así lo divino en el propio hombre.

El hombre en esperanza es un pájaro que no puede realmente volar —un avestruz— pero que supera con el batido de sus alas —las de la esperanza que le impulsa

³⁴ *Libro de Job* 39, 17-18.

³⁵ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, o.c., p. 21.

³⁶ *Ib.*, p. 98.

sobre la tierra— a ese otro hombre que se apega a la seguridad y confía en la velocidad de su corcel. Es un ave privada de todo, también de unas alas con las que surcar los cielos; no posee alas divinas como las de los ángeles. Pero este “exiliado”, “filosofante” y “místico” no se detiene más en un pasado-presente —una estática historia— sino que se adelanta hacia el futuro, saliendo de su escondite —en el que ocultaba la cabeza para no ver— y así superar al hombre que confía en su dominio, en su saber, en su capacidad para alcanzar lo divino. El ave se ríe, bienaventurada. El hombre se alegra de su buenaventura, sin conquista sino como regalada. El desgraciado recibe la gracia, le hace gracia (agraciado y gracioso) y *simple*-mente se ríe. El paso de la esperanza a la bienaventuranza se produce en esta misma simplicidad de la sonrisa de la Gracia.

El perdón, manifestación de la misericordia divina y fuerza regeneradora para el hombre

Rev. Aragon. Teol. 35 (2012)

Manuel Ángel Antón

Sólo Dios habla bien de Dios. Cualquier aproximación o acercamiento que hagamos a Dios, siempre tropieza con los propios límites de nuestra finitud y con lo insondable del misterio de Dios. El mismo Santo Tomás decía que nuestros conceptos e imágenes expresan más bien lo que Dios no es que lo que es. Dios no se adapta a ninguna imagen. Si nosotros podemos y debemos hablar de Dios es porque Él mismo, en su revelación, se nos ha dado a conocer. Solamente en Jesucristo Dios nos revela su misterio como misterio de su amor insondable. Dios –nos dice Jesús– es Padre que tiene entrañas de misericordia.

Pero es importante y necesario *desentrañar* las repercusiones vitales de la fe en Dios Padre. Creer en Dios no puede dejarnos indiferentes. Por eso habrá que tener presente: “Paternidad de Dios-fraternidad; amor misericordioso de Dios-misericordia-conversión; perdón de Dios-conversión-penitencia”. Comprendidas así, estas actitudes pueden renovar la fe en Dios Padre, además de invitar a una mayor radicalidad de vida evangélica, en el sentido de que junto a la palabra anunciada, hay que saber ofrecer también la palabra vivida y mostrar las consecuencias sociales de la exigencias evangélicas (cf. CT, 29).

I. DIOS TIENE ENTRAÑAS DE AMOR MISERICORDIOSO

La experiencia del amor misericordioso de Dios con su pueblo está ampliamente reflejada en la Biblia. Del Génesis al Apocalipsis encontramos numerosos textos que nos hablan de las *entrañas* de Dios (aspecto materno), que no son sino *entrañas de amor, de ternura, de misericordia* y que reflejan la historia del amor y la *misericordia entrañable* del Padre que se realiza plenamente en Jesús.

1. Misericordia y fidelidad de Dios en el Antiguo Testamento

En efecto, ya en el AT, se afirman de Dios con igual intensidad la gracia, la justicia, la fidelidad, la bondad, la ternura, la compasión... La expresión "Dios de la ternura" es, quizás, una de las designaciones que mejor pone de manifiesto la relación de Dios con el hombre, por ser éste el fruto exclusivo de su amor, el destinatario permanente de su amor y el objeto perenne de su espera en amor. La misma liturgia de la Iglesia lo recoge, en una de las oraciones colectas diciendo: "Oh Dios que manifiestas especialmente tu poder con el perdón y la misericordia...", dándonos a entender que Dios se afirma ante el hombre con el don de la misericordia y el perdón.

La *misericordia* siempre se traduce en gestos de piedad y compasión, en favores; por eso, Isaías y los Salmos llaman *misericordias* a las acciones de Yahveh en favor de su pueblo. La *misericordia* precede a la alianza y es su fundamento y su contenido, pero va más allá de ésta.

Es una inclinación amorosa en favor del otro que se plasma en actos de generosidad y de liberación que van más allá de lo previsible; un amor desbordante que excede los límites de la justicia y es más fuerte que la traición y las infidelidades. *Su fruto es el perdón*. No en vano, el Israel pecador invoca la *misericordia* divina constantemente a lo largo de su historia, pues sabe que es lo único que puede tender de nuevo el puente roto entre Dios y el pueblo a causa del pecado.¹ Esta experiencia tanto social y comunitaria como personal e interior, marcó las grandes etapas de la historia de la salvación. (cf. DM, 4).²

2. Misericordia y fidelidad de Dios revelada en Jesucristo

Cristo confiere un significado definitivo a toda la tradición veterotestamentaria de la misericordia divina. No sólo habla de ella y la explica usando semejanzas y parábolas; ante todo *Él mismo la encarna y la personifica. Él mismo es, en cierto sentido, la misericordia* (cf. DM,2). Mediante sus hechos y palabras, particularmente en su muerte en la cruz y en la resurrección, Dios se hace concretamente "visible" como Padre "rico

¹ La *misericordia* de Yahveh se caracteriza por ser duradera y fiel. La *fidelidad* indica permanencia, estabilidad, carácter definitivo e irrevocable. Es por tanto una misericordia indefectible, en que se puede confiar. Por parte de Dios indica la fidelidad a sí mismo, a su designio salvífico, a su promesa y a su alianza, que le hará una y otra vez restablecerla perdonando al pueblo sus pecados: "no lo hago por vosotros, casa de Israel, sino más bien por el honor de mi nombre" (Ez 36,22).

² "El nombre divino "Yo soy" o "Él es" expresa la fidelidad de Dios que, a pesar de la infidelidad del pecado de los hombres y del castigo que merece, "mantiene su amor por mil generaciones" (Ex 34,7). Dios revela que es "rico en misericordia" (Ef 2,4)" (CCE 221).

en misericordia" (Ef 2,4), especialmente cercano al hombre cuando sufre y está amenazado en el núcleo mismo de sus existencia y su dignidad.

Jesús hace de la misma misericordia uno de los temas fundamentales de su predicación. Afirma la primacía del amor y del perdón sobre todas las ofrendas y los sacrificios prescritos por la ley (Os 6,6; Mt 9,13). Hay que hacer el bien a todos e incluso amar a los enemigos, a semejanza del Altísimo, que es bueno con los desgraciados. El ideal del discípulo es aquél que practica la misericordia y se conmueve, como el buen samaritano (Lc 10,30) o el Padre de la parábola del Hijo pródigo (Lc 15,11). Jesús advierte que el juicio final recaerá sobre las obras de misericordia y bondad con el prójimo más necesitado, con el que se identifica (Mt 25,31-46). Seremos juzgados con la medida de nuestra misericordia y nuestro perdón (Mt 18,32).

Es imprescindible conocer a Jesucristo para poder conocer al Padre. Por eso, entrar en la comprensión de Jesucristo como aquel que se conmueve profunda y totalmente ante el sufrimiento del ser humano, como aquel que muestra entrañas de ternura con el despojado, es camino a recorrer para acercarnos a la figura del Padre. Las entrañas de Dios mismo hechas transparencia en Jesús son amor efectivo con el hermano sólo y desamparado. Son gestos de reconciliación y perdón sin límites que llegan a su culminación en el misterio pascual. Son *buena noticia* para hoy y *un motivo para seguir esperando*.

II. LA EXPERIENCIA CRISTIANA DEL PERDÓN

Desde la perspectiva cristiana, la experiencia del perdón alude básicamente a dos momentos que conforman, asimismo, el alcance de su significado. Perdonar es, primeramente un *don*: El hecho del perdón nos revela a Dios como acontecimiento de misericordia. Pero perdonar comporta, además, una *tarea*: los gestos de perdón se actualizan y concretan en la Iglesia como testigo de perdón y servidora de reconciliación.

1. La experiencia del don: el perdón como acontecimiento de misericordia

El himno soteriológico que abre la carta a los Efesios destaca la magnificencia de Dios, que en Jesús y por él, nos otorga el perdón de los pecados. Eso mismo se convierte en un signo: en este don se desvela la singularidad de Dios (cf. Ef 1,7ss). Si la gratuidad en general constituye uno de los rasgos que nos ponen de manifiesto lo sorprendente de Dios, la misericordia en particular nos lo hace cercano y accesible. Dios no sólo es gratuito, sino que, al perdonar, se regala como misericordia.

1.1. Sólo Dios puede perdonar

De acuerdo con el dato revelado, Dios es siempre protagonista del perdón. Es más, tener misericordia es lo propio de Dios, su prerrogativa inconfundible. Dios ejerce su presencia entre los hombres perdonando. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo primitivo, la experiencia de fe en Dios aparece estrechamente vinculada a la experiencia de perdón. Dos textos de la Iglesia primitiva nos proporcionan al respecto una información elocuente:

La curación del paralítico (Lc 5, 17-26 y par.). La tradición de Lc, más extensa en este relato, resulta casi demostrativa. A la afirmación de la tesis: en Jesús de Nazaret se cumple el “año de gracia del Señor” (Lc 4,19), sigue la exposición de hechos que la prueban; entre ellos, este episodio enmarcado en la confrontación crítica con los fariseos y doctores de la ley. Constatando su escándalo –“¿quién es éste que se atreve a insultar a Dios? ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?” (Lc 5,21; Mc 2,7)–, la tradición cristiana reafirma la misma creencia: todo acontecimiento de perdón es un hecho de misericordia que remite indefectiblemente a Dios. Sólo que –y aquí marca su distancia frente al judaísmo– en Jesús se hace realidad presente el acontecimiento de Dios.

El padrenuestro (Lc 11,1-4; Mt 6,9-15). La tradición de Lc, aquí más genuina en su forma redaccional,³ sitúa este esquema de oración en el contexto de una toma de conciencia, por la que el grupo más próximo a Jesús deja constancia de su propia identidad frente a otros grupos intrajudíos coetáneos –por ejemplo, el formado en torno al Bautista (Lc 11,1)–. La nueva comunidad creyente ora al estilo de Jesús; con Jesús se atreve a tutear a Dios como Abba. Al abrirse a Él en un espontáneo recuento de prioridades y menesteres, le reconoce como misericordiosamente condonador: “perdónanos nuestros pecados, pues también nosotros perdonamos a todo el que nos debe” (Lc 11,4; Mt 6,12).⁴ La experiencia cristiana de que Dios ejerce la misericordia del perdón adquiere aquí un nuevo elemento diferenciador: el don del perdón que recibimos de Dios viene condicionado por nuestra eficaz disponibilidad a repartir también nosotros perdón.

1.2. En Jesús acontece la misericordia de Dios

Todo el pensamiento neotestamentario puede ser considerado como un continuo intento de explicación del acontecimiento de Dios en Jesús de Nazaret. Distintos

³ En el texto de Mt 6,7-15 llama la atención no sólo sus modificaciones teológico-redaccionales, sino su excepcional ubicación: dentro del conglomerado fundamental del *Sermón del Monte* (Mt 5-7), pero como un inciso adicional en el conjunto de *prácticas piadosas* –limosna, oración, ayuno– (Mt 6,1-18).

⁴ La pertenencia de este *logion* a la tradición Q le confiere especial relevancia.

lenguajes, distintas claves, distintos supuestos, distintas aplicaciones, pero siempre la misma constante de fondo: la misericordia de Dios adquiere rostro humano en Jesús. Consiguientemente, la experiencia cristiana del perdón no puede menos de quedar marcada de significación cristológica. Apuntamos esquemáticamente a tres determinantes de esta significación:

- a) *Jesús asume el protagonismo reservado a Dios.* Perdonar es competencia exclusiva de Dios; pero sucede algo insólito: afirmando rotundamente este dato, el NT y la tradición cristiana no dudan en presentar a Jesús como el gran perdonador y en consignar, una y otra vez, que Jesús personaliza y hace presente esta prerrogativa divina. Ya hemos reseñado cómo constata el escándalo del judaísmo cuando Jesús declara al paralítico: “tus pecados te son perdonados” (Lc 5,20). No se trata de una pretensión aislada, sino de un gesto reiterado; por ejemplo: en el caso de Leví (Lc 5,32), de Zaqueo (Lc 19,10) o, de una manera especial e intencionadamente ostensiva, en el caso de la mujer pecadora (Lc 7,36). En Jesús se presencializa toda la misericordia de Dios. La última clave de su importancia viene a resumirse en esta constatación: incluso en algo tan privativo de Dios como es el perdonar, Jesús se manifiesta como Dios.
- b) *Jesús desencadena la dinámica del proceso de conversión.* La experiencia del perdón es una experiencia revulsiva. Cuando Jesús perdona, no se limita a ejercer un acto externo de condonación: la persona que vive la experiencia del perdón se introduce en el proceso de reajuste que supone la conversión; Jesús moviliza la persona; suscita en ella un retorno a la autenticidad en el universo relacional del hombre. Es decir:
 - Cuando Jesús perdona estimula todos los resortes de la persona a los que ha alcanzado el pecado y ahora alcanza el perdón (cf. Rom 5,20): conciencia y sentimientos, mente y corazón, la esfera de las intencionalidades y el mundo de las proyecciones prácticas;
 - Cuando Jesús perdona, el proceso de conversión que revulsiona a la persona conlleva especialmente una recomposición de todo el entramado de relaciones en que se realiza el hombre: consigo mismo, con los demás, con el mundo y con Dios;
 - Cuando Jesús perdona dinamiza al hombre de tal modo que le impulsa a salir de sí mismo. La conversión comienza por la interioridad de la persona; pero en vez de dejarla enclaustrada, la proyecta hacia fuera. Reconstruye el mundo de la subjetividad; pero en vez de clausurarla sobre sí misma, la abre a los demás, a la acción, al compromiso. El arrepentimiento, que define la actitud del hombre ante Dios, no se reduce a una mera disposición

individual, sino que reviste un alcance social; con una doble connotación: en el sentido de que para Dios no cuentan los prejuicios de encasillamiento social de las personas y en el sentido de que la conversión conlleva modificaciones del propio comportamiento a nivel de praxis social (cf. Lc 10,25; 15,11;19,1).⁵

- c) *Jesús apuesta por una nueva lógica interrelacional.* El campo de apreciaciones en el que Él se mueve desbarata los presupuestos de la lógica normal en las relaciones humanas. Muchas veces resulta desconcertante. Desde este punto de vista se esclarece en parte el hecho frecuentemente registrado por la tradición: no es comprendido. Y es que la lógica que regula las relaciones entre los hombres se rige por la ley del más fuerte o, en el mejor de los casos, por la ley de la reciprocidad, de la equivalencia, como norma de justicia. Jesús, en cambio, se guía por su lógica de superabundancia. Con ello pone de relieve que su modo de ser justo –como el de Dios– consiste en la misericordia. Esta praxis se evidencia de manera clara en la contundente réplica de la ley del talión (Ex 21,23ss; Lv 24,18ss; Dt 19,21), (cf. Mt 5,39ss; cf. Lc 6,29ss). Jesús apuesta por una lógica de superabundancia, por la lógica propia de Dios. En ella, los móviles de la reacción instintiva quedan desbancados; hasta los mismos principios de comportamiento dictados a impulsos de la razón se ven desbordados. A la venganza oponen el perdón; a la reclamación de derechos, la postura de reconciliación más allá de cualquier frontera.

2. La experiencia de la tarea: perdonar en el nombre y al estilo de Jesús

La experiencia cristiana del perdón no se agota en la vivencia de su gratuidad. Perdonar no es sólo un don recibido, sino a la vez una tarea. En el fondo se trata de traducir la experiencia prioritariamente pasiva del “ser perdonado” como vivencia a la experiencia primordialmente activa de la “praxis del perdón” como tarea. Esta experiencia del perdón como tarea constituye la virtud cristiana del perdón.

2.1. La virtud cristiana del perdón como principio regenerador

La experiencia del perdón puede ser desdoblada en dos niveles complementarios de realización: por una parte, el don recibido se hace tarea hacia el interior de la persona creyente, que se configura al modo de ser de Dios en Cristo; siendo misericordioso, el

⁵ Cf. SCHOTTROFF, L - STEGEMANN, W.: *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Salamanca, 1981, pp. 69ss.

cristiano viene a ser nueva criatura a imagen y semejanza de Dios, que es misericordia; en este sentido, el cristiano –la Iglesia– viene a ser testigo del perdón, lugar vivo de la actualización de la misericordia. Pero, además, el don recibido se hace tarea hacia las demás personas; la novedad interior se dinamiza hacia fuera y configura, a su vez, la modalidad del comportamiento de cara a los otros; en este sentido, el cristiano –la Iglesia– viene a ser servidor de la reconciliación, signo viviente y eficiente del perdonar al estilo y en nombre de Jesús.

El perdón, como experiencia cristiana, introduce al hombre en un proceso de la fe, en el que el don y la respuesta se entrecruzan. Ser perdonados por Dios, perdonarnos a nosotros mismos, perdonar a los demás vienen a expresar distintos momentos del mismo y único movimiento de reconciliación por el que sabemos que, en cristiano, sólo podemos dar perdón si –o porque– lo hemos recibido (Lc 11,4; Mt 18,21-35).

La virtud cristiana del perdón tiene, pues, una finalidad decisivamente regeneradora; se origina el “hombre nuevo” al estilo de Jesús, que, como Él y en su nombre, reparte reconciliación. Este significado regenerador del perdón se entiende desde la “nueva criatura” que renace del mismo y se orienta a la “nueva creación” que la reconciliación desencadena.

La nueva criatura al estilo de Jesús se configura como tal desde la apertura a la misericordia de Dios, lo que conlleva el descubrimiento y la realización de la benevolencia y la beneficencia en las interrelaciones humanas, como una forma de nueva “cultura del amor” (Pablo VI); por este espíritu de misericordia el mundo viene a ser más humano que por el espíritu de estricta justicia, por el que nos colocamos frente a los demás sólo desde el punto de vista de nuestros derechos (Juan Pablo II).

Así, el hombre nuevo está en condiciones de impulsar la nueva creación: de la misma fuente de misericordia nacen la disponibilidad y el empeño cristianos por la reconciliación consigo mismo y con los demás, a nivel individual o grupal y a nivel social o internacional; desde de ella se acrecientan la alegría por hacer el bien y la renuncia a servirse del mal o hacer el juego a sus fuerzas y a las de la destrucción; dar vigencia cristiana a este espíritu de misericordia como necesaria expresión social de la virtud del perdón podría tener en el momento actual internacional aplicaciones tan urgentes como erradicación de todo tipo de violencia y la solución generosa al escalofriante problema del endeudamiento creciente de los países del Tercer Mundo.

En el fondo, la virtud cristiana del perdón deja entrever los supuestos de una antropología que contempla al hombre desde un realismo optimista.

Perdonar –tanto dar perdón como recibirlo– supone el realismo de la fragilidad humana; el hombre es débil por dentro y por fuera. Perdonar es, además, humanamente

difícil. La virtud cristiana del perdón, desde la fe, posibilita la aceptación de sí mismo como se es y con todo lo que se es, porque Dios nos acepta como somos y con todo lo que somos. Reconciliado consigo mismo, el hombre puede reconciliar, puede dar y recibir perdón; es decir, la virtud cristiana del perdón posibilita igualmente la aceptación del otro como es y con todo lo que es, porque también Dios lo acepta así.

Perdonar supone el optimismo de la grandeza humana; más allá de su fragilidad, el hombre que perdona o acepta perdón se encuentra con lo mejor de sí mismo; afirma que en él “hay siempre más cosas dignas de admiración que de desprecio”. La virtud cristiana del perdón conlleva asimismo la dignificación de la relación con el otro a grado sumo, hasta el punto de transformar el odio en amor y al enemigo en hermano.

Una justa apreciación de la virtud del perdón no legitima en modo alguno el fortalecimiento de la conciencia de culpabilidad o la reactivación del sentimiento de pecado. Esta sería, acaso, la peor conclusión final de todas las posibles y, desde luego, una de las que de ninguna manera estamos dispuestos a justificar. Lo verdaderamente cristiano no consiste en poner de relieve el pecado, sino la gracia, la liberación, la misericordia (cf. 1Jn 3,20). Una espiritualidad obsesionada por el pecado o simplemente dominada por su sentimiento, difícilmente eludirá el miedo y la angustia, recayendo, como contrapartida, en el imperativo psicológico de la compensación y el rendimiento; se trata de una espiritualidad negativa desarrollada a expensas de una lectura unilateral y pesimista del evangelio, del que no acierta a salvaguardar su distintivo esencial de “buena noticia”. Por el contrario, la virtud cristiana del perdón, reconociendo el pecado, lo supera; fortalece la conciencia de liberación y reactiva el sentimiento de confianza en un Dios misericordioso que llena de gozo y llama la responsabilidad.

De todo lo dicho podemos deducir que la virtud cristiana del perdón consiste en la experiencia gozosa y configuradora de saberse perdonado, y en la praxis consiguiente de atreverse a perdonar al estilo y en nombre de Jesús.

2.2. El amor al enemigo como forma suprema del perdón

Dentro de la praxis de la virtud cristiana del perdón aparece, como algo inédito e inaudito, no sólo el perdón sino incluso el amor a los enemigos. Amar al enemigo representa, sin lugar a dudas, una manifestación límite de este modo de perdonar; representa, por lo mismo, uno de los campos de aplicación más idóneos para medir el alcance y significado de las potencialidades de la virtud cristiana del perdón. Intentaremos aclarar algunas de estas potencialidades:

La praxis del amor como respuesta a quienes nos son adversos (Mt 5,43-47).
Según la tradición escrita que recoge Mt 5,44ss, Jesús desdice la tendencia del rencor

al enemigo y sobrepasa el precepto mismo de amor al prójimo en Lv 19,18. Afirma: "Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y rezad por vuestros perseguidores..." Esta exigencia tiene como contenido la culminación de todo un programa en el modo de relación con el otro que incluye los casos conflictivos; confirma la lógica de la superabundancia instaurada por Jesús; y reestructura hasta la misma escala de valores en el orden antropológico, ético y social.

Amenazados, indefensos, perseguidos por los adversarios (por los que rechazan el mensaje de Jesús), los cristianos optan por un estilo de vida que se caracteriza por la no violencia (Mt 5,39s Q: "*no hagáis frente al que os hace mal*"). Siguiendo el mensaje de Jesús y en clara continuidad con la tradición primitiva, su praxis de amor se orienta directa y positivamente hacia aquellos que la rechazan. Desde la experiencia negativa concreta de hostilidad y persecución con que son tratados responden con amor a estos enemigos concretos, con lo que el significado del perdón no queda difuminado en un enunciado abstracto ni reducido a circunstancias excepcionales y casi imposibles de la existencia; se erige más bien en el "denominador común, la clave de toda la conducta y del mensaje de los seguidores de Jesús".⁶

La experiencia de Dios como Padre (Mt 5,48), al que le es propio practicar la misericordia, está en el fondo y da sentido a esta praxis cristiana, que como tal constituye una réplica coherente: como el Padre, también el cristiano quiere la salvación de todos, incluso para los malos, los injustos, los enemigos.

La praxis del amor como condonación de deudas (Lc 6,27-36). El contexto que encuadra la presentación del amor a los enemigos en Lc no refleja ya la situación histórica de Jesús, ni siquiera —como Mt 5,44ss— la de la fuente de los *logia*. Presupone, más bien, una comunidad cristiana posterior integrada por gentes provenientes del judaísmo y del paganismo. Se trata de un grupo de cristianos que, en su mayoría, cabe calificar como socialmente de buena posición, económicamente desahogados, moralmente bien reputados. Precisamente por esto no son bien vistos, son maldecidos y hasta "odiados" por la minoría de los socialmente de humilde condición, económicamente menesterosos, moralmente poco estimados por el grupo mayoritario.

Obviamente, el amor a los enemigos adquiere en este contexto resonancias muy específicas. Oímos: "A vosotros que me escucháis os digo: amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian..." (Lc 6,27s). Aquí el enunciado general se hace exhortación concreta con un sentido modificado y un alcance diferente respecto a Mt 5,44s. Los destinatarios de Mt en este caso son cristianos indefensos, amenazados,

⁶ *Ibíd.* O.c., 119 y 125. "A nuestro juicio, este programa de existencia que se traza el grupo de los mensajeros de Jesús no tiene parangón dentro de la sociología en general ni de la sociología de la religión en particular".

perseguidos; los de Lc son cristianos bien situados, pudientes, selectos. Los “enemigos” para Mt son los perseguidores que rechazan el mensaje de Jesús; para Lc, en cambio, son hermanos en la fe, cristianos que por su condición económica –y social, moral– resultan objeto de desprecio o de enemistad a los ojos de la mayoría; es decir, “enemigo” significa aquí tanto como “deudor” (que por lo mismo es carente de estima social y de aprecio moral), con lo que el factor económico cobra importancia decisiva, hasta el extremo de condicionar e incluir los factores social y moral. Consiguientemente, mientras en Mateo la praxis del amor a los enemigos equivale a la aceptación de todos, incluso de nuestros adversarios, en Lucas equivale a “hacer bien” a practicar la “beneficencia”, sin esperar recompensa.

El cambio de contexto ha modificado asimismo, el alcance, el significado y hasta la perspectiva de consideración de la praxis del perdón. Efectivamente, se ha pasado de una consideración –en Mt– más individual del perdón como praxis de comportamiento en las relaciones humanas a una consideración –en Lc– de marcada pretensión social, en la que se acentúa el carácter condonatorio del perdón (Lc 6,37s: “*no juzguéis*”). La interpretación teológica de Lucas nos introduce en una ética social de “buenas obras” que insta a practicar el perdón de manera socialmente activa y concreta. Perdonar se corresponde con hacer el bien, y hacer el bien se traduce en prestar a todo riesgo sin reclamar la devolución de lo prestado (v.34s), en condonar deudas (vv.29b.30); el donante perdona renunciando a su derecho legítimo de cobrar o reclamar lo prestado.⁷

Nuevamente podemos observar cómo a un esquema de ética de reciprocidades se contraponen una ética de gratitud y condonación (vv. 32s), incluso en el terreno siempre esquivo y movedizo de lo económico. La lógica de la superabundancia no deja otra opción al cálculo de beneficios que la incalculable recompensa de Dios (v.35). Se retorna así al pensamiento clave: perdonar, como exigencia del seguimiento de Jesús, comporta siempre en el cristiano una manera de conformación con Dios, cuya expresión es siempre la misericordia (v. 36: “*Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso*”).

2.3. Un proyecto utópico: la transformación de la sociedad desde la praxis del perdón

Hasta aquí hemos considerado la virtud cristiana del perdón al estilo y en nombre de Jesús –aplicada al caso extremo del amor a los enemigos– en una doble dimensión:

⁷ *Ibidem*, o.c., pp. 221ss. Sobre los distintos aspectos de orden exegético en torno a estos pasajes en Mt y Lc, cf. particularmente THEISSEN, G.: *Estudios de sociología del Cristianismo primitivo*, Salamanca, 1985, pp. 103-148; PIPER, J.: “*Love your enemies*”. *Jesus’ love command in the synoptic gospels and early Christian paraenesis*, Cambridge, 1979.

primero, en el ámbito preferente de lo interpersonal; luego, en una segunda instancia, en sus repercusiones económico-socio-morales a nivel de grupos comunitarios reducidos. Pero cabe un paso más: en cristiano, perdonar entraña un proyecto social. Si siempre es importante afirmar el carácter social de lo cristiano, eso vale especialmente para la praxis del perdón, tan expuesta al riesgo de la privatización.

Desde la sociología del movimiento de Jesús,⁸ y eludiendo tanto el confinamiento en la esfera privada como el triunfalismo de cualquier forma de mesianismo político, podemos deducir, una especie de proyecto utópico cristiano de transformación de la sociedad a partir de los supuestos de la práctica del perdón. A este resultado se llega desde un planteamiento global que diferencia notoriamente el movimiento de Jesús de otros movimientos renovadores de su tiempo.

Mientras esenios y militantes de la resistencia fomentan el odio al extranjero ocupante, el movimiento de Jesús formula la exigencia insoslayable de la propia conversión (Lc 13,3ss); frente a la propuesta de sublevación contra el enemigo opresor, el movimiento de Jesús apela fundamentalmente a la renovación interior como forma más eficaz de liberación y descalifica todo conato de violencia.

Entre las manifestaciones de este *ethos* pacifista podemos anotar, por ejemplo: al grupo más cercano a Jesús tiene acceso incluso un publicano, recaudador de impuestos, y un zelota, miembro de la resistencia (Mc 2,13ss; Mt 10,3; Lc 6,15); se critica duramente el asesinato de Zacarías, perpetrado por la resistencia (Mt 23,35); miembros de las tropas extranjeras son acogidos con benevolencia, estimados con admiración, tratados con deferencia (Mt 8,5ss; Hch 10,1ss); se prohíbe no sólo la conducta agresiva, sino la defensa contra la agresión (Mt 5,39ss); no sólo los actos externos, sino incluso la ira interior (Mt 5,21ss).

Desde la perspectiva de estas y otras constataciones se llega fácilmente a la conclusión de que la virtud cristiana del perdón constituye uno de los componente primarios de ética política en el cristianismo primitivo. El *ethos* que se desprende de su praxis sobrepasa los límites de lo meramente individual o particular para incidir en la configuración de la sociedad. Nos hallamos ante un *ethos* social que, lejos de regirse por la confrontación violenta y dar vigencia a la ley del más fuerte, subraya la necesaria disponibilidad para el perdón y la reconciliación, la superación de toda frontera de prejuicios, el vencimiento de la conducta agresiva y de las tensiones sociales. Es más, por el perdón los impulsos de agresión quedan trastocados en la forma suprema de misericordia que se llama amor al enemigo; la necesidad de afirmarse a sí mismo frente

⁸ Cf. al respecto, por ejemplo, HENGEL, M.: *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca, 1973; JEREMIAS, J.: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977; THEISSEN, G.: *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander, 1979; IBÍD., *Estudios de sociología del Cristianismo primitivo*.

al otro, incluso mediante el uso de la fuerza violenta, se transmuta en aquella praxis de autolibertad capaz de aceptar al otro incluso a costa de sí mismo.

Ha surgido un irenismo capaz de transformar los grupos sociales desde una praxis que sólo encuentra explicación en la motivación cristiana de principios como perdón y reconciliación frente a odio y revancha, amor frente a reivindicación, tolerancia frente a intransigencia. Indudablemente, el vuelco existencial y social que implica el paso de la agresión y el miedo que la determina al perdón y la libertad que lo acompaña no es explicable por mecanismos inherentes a la naturaleza humana. Nos movemos, de nuevo, en el marco de las referencias ya dichas: una lógica de superabundancia respaldada por la acción de Dios que, como otros campos de comportamiento humano-cristiano, también aquí es decisiva para hacer posible lo imposible (Mc 10,27).

III. LA IGLESIA, LUGAR DE RECONCILIACIÓN

El sentido del perdón así como los niveles y el modo en que –según las fuentes cristianas– acontece dicho perdón, no se verían realmente cumplidos si limitásemos nuestra consideración teológica al mero recurso a los orígenes. Tal toma de conciencia teológica estaría expuesta al riesgo de refugiarse en la pura erudición o en la nostalgia.

La virtud cristiana del perdón requiere ser practicada. A la toma de conciencia a partir de los orígenes ha de seguir la compulsión con el presente, la revisión y vuelta a las fuentes del mismo en base a la luz y el dinamismo originales. Con ello pisamos ya el terreno de los desafíos. De la toma de conciencia hay que pasar al reto que conlleva su aplicación.

La pedagogía de Dios para con los hombre se llama, antes que nada, perdonar. Porque Él así nos trata, desde la misericordia. Y porque Él así nos enseña, también, a tratar a los demás. Por consiguiente, si de la toma de conciencia deseamos pasar al reto, lo que procede es aplicar la virtud cristiana del perdón a la vida, hacerla incidir concretamente sobre la existencia eclesial actual. Sólo así podremos verificar la vigencia de sus virtualidades. Sólo así podremos detectar hasta qué punto el perdón es todavía hoy una praxis vital y *regeneradora* de la Iglesia.

1. La virtud cristiana del perdón en la Iglesia actual

No sería justo afirmar que la Iglesia de hoy haya relegado o desatendido ni la conciencia ni la experiencia-praxis de la virtud cristiana del perdón. Importantes documentos del Vaticano II (cf. SC, n.72), de Pablo VI (cf. *Ritual de la Penitencia*, 1975) y Juan Pablo II (cf. Carta apostólica *Reconciliatio et Poenitentia*, 1984), así como la vida cristiana en incontables gestos y signos, testifican lo contrario.

Con todo, en la Iglesia se ha afianzado más una práctica pastoral orientada al cumplimiento del rito penitencial de la confesión sacramental que la actitud de disponibilidad y apertura para el perdón y la reconciliación. Sin embargo, la virtud cristiana del perdón constituye el supuesto que posibilita y sobre el que se fundamenta el rito sacramental como una expresión y actualización particularizada del perdón. Se hace, pues, pastoralmente necesario despertar y profundizar esta disponibilidad para la reconciliación, tanto a nivel personal como a nivel comunitario y eclesial.

En el Evangelio, el perdón de Dios sólo puede entenderse en el ámbito de la conversión que quiso Jesús. Solamente quien se encuentra en situación de conversión puede sentir la necesidad real de perdonar y de ser perdonado. Esta conversión es una actitud radical y profunda del hombre. No es algo periférico, ritual, ni que actúa por capas o estratos. Todo el hombre queda implicado en la situación de conversión. No hay ya cosas malas de las que tenga que arrepentirse el hombre; es todo el hombre el que tiene que cambiar. Esa es la clave para entender y vivir el sacramento de la Penitencia. Y junto con esto, la celebración que nos lleva a alabar y reconocer las misericordias de Dios Padre (explicitadas en el rito sacramental).

2. La Iglesia, sujeto y objeto de reconciliación

Cuando Lutero definía el cristiano como *homo simul iustus et peccator*, partía del realismo. No sólo del realismo de la Iglesia histórica de su tiempo y de su entorno, sino del realismo de la constitución humana que se halla en la raíz de la Iglesia de todos los siglos y geografías. La Iglesia santa es a la vez Iglesia pecadora. No en el sentido de un gran cuerpo en el que coexisten yuxtapuestos miembros santos y miembros pecadores –también así, por supuesto– sino en el sentido más profundo de la limitación connatural que arrastra todo humano, por la cual nunca es tan absoluto ni perfecto que pueda excluir de sí la relatividad y la imperfección. Por eso, en el acontecimiento de la salvación la Iglesia es a la vez protagonista y antagonista.

El reconocimiento de esta índole ambivalente ha estado siempre, ya desde san Pablo, en el sentir de la Iglesia.⁹ Desde el realismo que le da la experiencia acumulada a lo largo de los siglos,¹⁰ la Iglesia se siente y se vive, a la vez, ligada a actitudes de aceptación y de repulsa, como sujeto de virtudes y de vicios en su respuesta a Dios y a los hombres. Por lo mismo, se sabe como sujeto y objeto de reconciliación.

⁹ H. U. Von BALTHASAR, *Ensayos teológicos II. Sponsa Verbi*, Madrid, 1964, pp. 239-268, ha puesto de relieve la drasticidad con que ya los SS.PP. Entendieron esta realidad de la Iglesia "simul sancta et peccatrix": acuñaron la expresión "*casta meretrix*". Cf., además, LATOURELLE, R.: *Cristo y la Iglesia, signos de Salvación*, Salamanca, 1971, pp. 247-305.

¹⁰ Cf. A WEILER, *La historia eclesial como autocomprensión de la Iglesia*, en *Concilium* 67 (1971) pp. 5-12.

2.1. Iglesia "reconciliadora": una tarea irrenunciable

La reconciliación como obra de la Iglesia es antes que nada don. Lo es de manera previa a toda respuesta. Dios se constituye desde su gratuidad en presupuesto que posibilita toda autenticidad cristiana por la "conversión". Desde este punto de vista, la reconciliación que acontece dentro de la Iglesia reclama de ella la actitud de docilidad.

La función reconciliadora de la Iglesia no se limita a unos buenos propósitos generales y a unas actitudes no comprometidas. La reconciliación que acontece "por" la Iglesia y "en" la Iglesia se reviste de acciones concretas que no sólo permiten detectar sus dimensiones, sino incluso enrolarse en la misma dinámica reconciliadora y favorecerse de su eficacia. La Iglesia protagoniza diversas actitudes de reconciliación:

- *De cara a Dios.* Aquellas que con su buen quehacer de Iglesia encaminan tras el rastro de Dios a los hombres inquietos que buscan a tientas en la oscuridad, a los que no buscan más allá de sí mismos, y a muchos que ni siquiera encuentran lugar o tiempo para la pregunta.
- *De cara a los hombres.* Aquellas que llevan a los hombres al encuentro de los hombres, aquellas que transforman al adversario en amigo y al odio en fraternidad, aquellas que llegan a forjar de las injurias caminos de paz.

A pesar de todos los inconvenientes e incomodidades hay que seguir creyendo hoy en la Iglesia: de rostro conciliante y reconciliador, como don de Dios en Cristo, camino que hace hermanos repartiendo perdón, como amiga de Dios y de los hombres y estímulo de solidaridad, como lugar de encuentro sin fronteras de tiempo, raza, cultura, color político, clase o profesión.

2.2. Iglesia "reconciliable": una exigencia apremiante

La confesión de fe en la Iglesia reconciliadora es posible y necesaria; pero sólo es totalmente realista si se contempla la otra cara en sombra, la fallida, la que pone en evidencia sus zonas reconciliables. A la vez que reconciliadora, la Iglesia es igualmente reconciliable.

Lo es no sólo como consecuencia de aquella limitación connatural que la enlaza a lo imperfecto y trunca siempre toda realización teóricamente ideal. La Iglesia es, además, reconciliable como sujeto activo de imperfecciones y corrupciones teológicas y antropológicas.

Que la Iglesia es reconciliable no necesita demostración. Si las actitudes reconciliables parecen demasiado abstractas, su traducción a lacras concretas resulta

fácil. Evidentemente, no se trata ahora de ensañarse una vez más con aquellas deformaciones de la Iglesia que, presentadas en una exposición desmesurada, hacen de ella un monstruo inaudito de la historia de la humanidad. Esa visión negativa nos sale al paso con más frecuencia de la deseada, con más contrastes de los existentes, con más odio que objetividad. Pero si el ensañamiento es morboso, el reconocimiento humilde y realista es necesario y terapéutico. De ahí la necesidad que tiene la Iglesia de una purificación continua.

2.3. Iglesia "reconciliada": una utopía practicable

Terminamos constatando que lo mejor de la Iglesia está todavía por ser. Esto vale particularmente con relación a la reconciliación. La Iglesia reconciliadora y reconciliable reconcilia y se reconcilia cada día. Pero la Iglesia completamente "reconciliada" es aún una utopía.¹¹ Paso a paso viene a ser realidad, pero el alcance de su "factibilidad" se escapa al control de la razón y a la lógica de la estadística.

La "reconciliabilidad" de la Iglesia es un proyecto practicable, pero pendiente siempre del futuro, más allá de su presente realidad.¹²

La utopía de una Iglesia completamente reconciliada con Dios, con los hombres, con el mundo y consigo misma pasa por tareas muy concretas que, si bien es verdad que nunca estuvieron realmente ausentes de su praxis milenaria, deberán adquirir mayor densidad reconciliadora en el futuro.

Aquí, más que estado final, la utopía es un empeño que nunca acaba. Y los derroteros de tan múltiple tarea empeñativa nos recuerdan que:

- Una Iglesia reconciliada ha de llegar a vivir, con mayor profundidad y con mayor coherencia, en la fe-esperanza-amor a Dios y a los hombres.
- Una Iglesia reconciliada ha de encontrar, en un *talante constantemente renovado de conversión*, la autenticidad de su retorno a las fuentes cristianas y de su compromiso con la hora presente de la humanidad.

¹¹ El sentido que atribuimos aquí a "utopía" no se corresponde propiamente con la idea de ficción imposible, ilusoria, quimérica y fantasiosa. Alude más bien a aquella forma de realidad ideal que emplazamos en los límites de los "todavía-no" alcanzado (Bloch), de lo abierto a una perfección no medible, más allá de lo dado en las dimensiones del pasado o del presente, incardinado más bien en un futuro posible, pero no determinado.

¹² El carácter de "utopía practicable" es algo inherente a la Iglesia en su intento constante de superación. Cada nuevo renacer tiene unos umbrales de crisis en los que se cuestiona el presente y el pasado inmediato para dar paso a nuevas formas de realización. Tal ha sido el caso, a gran escala, del renacer utópico de la Iglesia inmediatamente posterior al Vaticano II. Cf. MONJARDET, B.: *Otra Iglesia, otra fe*, Madrid-Barcelona, 1970.

- Una Iglesia reconciliada como cabeza visible del pueblo de Dios ha de crecer en *colegialidad*,¹³ *corresponsabilidad y pluralidad en la unidad*, como enseña el Vaticano II.
- Una Iglesia reconciliada ha de ejercitarse -más explícita e intensamente que lo ha hecho hasta ahora- en la *captación y apertura dóciles a los "signos de los tiempos"*.

Concluimos con canto de optimismo y esperanza. A pesar de las voces que difunden desaparición e irrelevancia, a pesar de los síntomas que evidencian fisuras y carcomas en ese ícono viejo de veinte siglos de historia, otros signos gritan vida joven y vigencia redoblada; las rupturas señalan a los odres viejos que ceden y se abandonan a la pujanza del vino nuevo.

Hay que proclamar la esperanza. No desde los tejados de un triunfalismo resbaladizo, sino desde la experiencia de amor acrisolado. Hay que proclamar la esperanza en una Iglesia reconciliada: sierva de Dios y servidora de los hombres; hija del Espíritu y hermana de los pobres; libre de sí y liberadora; profeta de la paz; horizonte abierto de los "nuevos cielos"; testigo de perdón, servidora de reconciliación y signo perenne del amor y de la misericordia de Dios nuestro Padre.

¹³ El Vaticano II –*Lumen Gentium*, n. 22– ha puesto de manifiesto "la naturaleza y forma colegial propia del orden episcopal". Poner en primer plano en la Iglesia el principio de colegialidad y de subsidiaridad y aplicarlo a todos los niveles es desencadenar un proceso de democratización en el funcionamiento eclesial que está llamado a transformar estructuras arcaicas muy poderosas de la Iglesia que deben desaparecer": R. VELASCO, art. *Iglesia*, 459.

Restitución del cristianismo de Miguel Servet en el V centenario de su nacimiento

Rev. Aragon. Teol. 35 (2012)

Luis G. Betés Palomo

LA OBRA

La obra cumbre de Miguel Servet, *La Restitución del Cristianismo*, terminó de imprimir en latín, "*Christianismi Restitutio*", el 3 de enero de 1553. Había tratado de imprimirla desde 1542, pero tuvo serias dificultades en Basilea. Encontraba impresor, pero no editor, por lo que hubo de hacerlo personalmente y a sus costas, en medio de grandes precauciones y en la más absoluta clandestinidad. Tres obreros le ayudaron y en poco tiempo, de octubre del 42 a enero del 43, logró sacarlo a luz. Para evitar problemas, iba destruyendo las planchas y los originales a medida que se iban imprimiendo, para no dejar el más mínimo rastro. Lo presentó en la feria de Frankfurt y la inquisición requiso todos los volúmenes menos tres (los de Edimburgo, Viena y París). En 1790 Cristóbal von Murr reimprimió en facsímil el original de Viena y una de las copias se conserva en Madrid, en la Biblioteca Nacional. La primera traducción íntegra y al español fue hecha en 1976, con el patrocinio de la beca March, por Ángel Alcalá y Luis Betés. Curiosamente, se publicó en 1980, por la Fundación Universitaria en su colección de "autores clásicos olvidados".

La obra es una verdadera joya para conocer a nuestro autor y la odisea de su vida. La primera página, en tres pinceladas, nos regala un verdadero autorretrato de Servet. La introducción, en cuatro palabras, nos ofrece la verdadera autobiografía de su vida. Y el contenido, más que un tratado de teología es una verdadera confesión de su fe.

Autorretrato

El título, "restitución del cristianismo", subraya la misión profética de Servet. Contra Calvino y los protestantes, exige restituir el cristianismo que estaban usurpando. Calvino acababa de publicar *Instituciones Cristianas*. Y el subtítulo es una "convocatoria

toda la iglesia apostólica a volver a los orígenes, a restituir íntegro el conocimiento de Dios, de la fe en Cristo, de nuestra justificación, de la regeneración bautismal, de la Cena del Señor, a restituírnos, por fin, el reino celestial, a disolver la cautividad de la impía Babilonia, a destruir del todo al anticristo y sus secuaces". Dos leyendas, a pie de página, definen su personalidad profética y su trágico desino martirial. La primera leyenda, en hebreo, dice "y apareció Miguel en el cielo". El es Miguel, el arcángel llamado por Dios para poner orden en la cristiandad. Así lo reconoce él, y así se presenta en los "Dos Diálogos sobre la Trinidad", identificándose con el arcángel, el interlocutor que trata de convencer al otro, Pedro, que representa a una Iglesia equivocada. La segunda leyenda, en griego, dice "y se desató una lucha en el cielo", clara premonición de la suerte que le esperaba y que se temía, aunque no tenía miedo a morir por la causa de Dios. Había escrito "et mortem nihil formido" y no tengo miedo a la muerte.

Autobiografía

La introducción, además de explicar con detalle la articulación del contenido de la obra, relata, en cuatro palabras, la verdadera historia de su vida, a partir de su vocación para restituir el cristianismo. Esas palabras son: 1) sorpresa ante las reacciones que provocan sus escritos, tanto entre los católicos como entre los protestantes; 2) miedo frente a las persecuciones que se organizan, por parte de las inquisiciones de España, de Francia y finalmente la que le llevaría a la muerte; 3) intentos de volver la espalda a Dios y eludir la misión recibida (el mismo se ve como Jonás, huyendo por el mar), cambiando constantemente de lugar de residencia, de nombre (miguel de Villanueva o Michelle Villeneuve), de nacionalidad (español de Aragón, de Tudela, francés), 4) rendición, tras unos años de cierta paz y tranquilidad, como médico del arzobispo Palmieri, a la llamada de Dios, que no podía rechazar ya por más tiempo. Así lo expresa él:

"Dirige tú mi mente y mi pluma, para que pueda cantar la gloria de tu divinidad y poner en claro la verdadera fe en ti. Asunto tuyo es este de exponer tu gloria y la salvación de los tuyos, asunto que me fue encomendado a mí por una especie de impulso divino, que me movió a salir en tu defensa cuando apenas contaba veinte años y no era más que un adolescente, al que nadie le había enseñado nada sobre esta cuestión. Comencé a tratarlos ya entonces y ¡cuán grande es la ceguera del mundo!—enseguida se me persiguió por cielo y tierra para arrastrarme a la muerte. Aterrorizado huí al destierro y me oculté durante largos años entre extranjeros, con gran tristeza de mi alma. Al verme a mí, como un niño, joven e inexperto, abandoné por completo la causa, pues no me consideraba suficientemente preparado. Mas, he aquí, oh clementísimo Jesús, que de nuevo me mandas tú volver a mi propósito, y a ello me avengo, fortalecido con tu consuelo y pertrechado con abundantes estudios y lecturas,

pero, sobre todo, con una inquebrantable confianza en tu verdad. Te pongo por testigo, para que nadie me tome por un innovador, de que no me mueve a esta empresa ninguna ambición o vanidad. Te pongo por testigo de que fue Dios quien me apartó de mis proyectos y de que ante el temor de la persecución inminente, cual otro Jonás, planeé huir más allá del mar a alguna isla nueva. Pero tú mandas, tuya es la causa y no puedo volverme atrás. Tú nos has dicho que no puede ocultarse la luz debajo del celemín, de modo que, ¡ay de mí si no evangelizo! Se trata de tu causa, la causa de la verdad, en la que todos estamos comprometidos” (C.R., introducción).

Confesión

El texto recoge no sólo sus reflexiones teóricas, sino también su propia experiencia religiosa, que va salpicando con hermosas oraciones que delatan sus diferentes estados de ánimo (miedo, esperanza, confianza, osadía, indignidad etc.), como la que acabamos de citar en el párrafo anterior y entretejiendo con hermosos recuerdos de su vida, como la experiencia terrible en la coronación del emperador Carlos V por el Papa Clemente VII, el 24 de febrero de 1530. La fastuosidad de la ceremonia (20 cardenales, 53 arzobispos y obispos), tan en contra de los aires de sencillez evangélica difundidos por los reformadores, le impactó profundamente, y probablemente provocó su ruptura con la Iglesia católica. Así lo describe él:

“Yo lo he visto, yo. Con mis propios ojos he visto cómo era llevado a hombros por los príncipes, repartiendo bendiciones con su mano a diestro y siniestro, mientras le adoraba el pueblo arrodillado a su paso por las calles. Llegaban al extremo de que, si podían besarle los pies o las sandalias, se consideraban los más afortunados, y proclamaban que habían obtenido numerosas indulgencias, gracias a las cuales les serían reducidos largos años de sufrimientos en el purgatorio”. (C.R.683).

EL AUTOR

Infancia

Miguel Servet, o Miguel de Villanueva, natural de Tudela, o Michelle de Villeneuve, naturalizado francés, que así hubo de cambiar de nombre, como de nacionalidad y residencia, para despistar a sus perseguidores y eludir la inquisición española y francesa, se llamaba en realidad Miguel Serveto Conesa. Nació el día 29 de septiembre del año 1511 en Villanueva de Sijena. Era, por tanto, como él mismo reconoce, español de Aragón, “ab Aragonia hispanus”. Aragoneses era sus padres: Antón, notario real con

sede en Sijena, y Catalina, hija del caballero Pedro Conesa. Miguel era el mayor de tres hermanos, de los cuales Pedro siguió la carrera notarial del padre, y el tercero Juan fue sacerdote y párroco de Poleñino.

No se sabe apenas nada de su formación, lo que ha facilitado toda suerte de especulaciones sobre sus posibles estudios en Huesca, o en Zaragoza, incluso en Lérida, pero teniendo en cuenta que con catorce años pasa al servicio personal del arzobispo Quintana, confesor de Carlos V, lo más razonable parece pensar que aprendería las primeras letras en familia, luego tal vez con los frailes que servían al monasterio de Sijena, y tal vez más tarde pudo pasar algunos años en el cercano monasterio de Montearagón, ¿se preparó allí como seminarista? Ello explicaría muchas cosas, como sus conocimientos religiosos y su pase al servicio del arzobispo.

Con catorce años, en 1525, entra al servicio del arzobispo Quintana como paje y secretario. Durante cuatro años compartió con él los principales acontecimientos de la época en ciudades como Toledo, Granada y Valladolid, y en asuntos tan relevantes como el erasmismo, la cuestión de los alumbrados y otros asuntos de la corte y de los ambientes doctos de la época. Sus años con Quintana marcaron su primera juventud, hasta que en 1528 su padre lo envió a estudiar derecho a Toulouse. En un ambiente estudiantil muy rico (se calculan más de diez mil alumnos matriculados y más de seiscientos profesores), y a pesar del ambiente piadoso de la ciudad, tuvieron que encontrar eco las convulsiones religiosas de la Reforma. Después de dos años, Miguel desaparece de Toulouse, reclamado por el arzobispo Quintana para acompañarle en la expedición a Bolonia, para la coronación de Carlos V como Emperador de manos del Papa Clemente VII.

Diáspora

Abandona el séquito imperial, se aleja de su benefactor Quintana y se refugia en Basilea, huésped de Ecolampadio. Un año más tarde, en 1531, con apenas 20 años de edad, sale a luz su primera obra "Sobre los errores de la Trinidad". Esta obra, con enseñanzas contrarias a la doctrina católica y protestante, desencadenó la persecución de la inquisición española y francesa. Un año después publica "Dos diálogos obre la Trinidad", donde matiza su pensamiento. El 24 de mayo de 1532 se pone en movimiento la inquisición de Zaragoza y un mes más tarde la de Toulouse da orden de busca y captura. Y así, a los 22 años, Miguel Servet se convierte en el hereje más perseguido. Comienza la diáspora.

Durante algunos años se mueve entre París, donde se gana la vida dando clases de matemáticas en el Colegio de los Lombardos, y Lion, donde trabaja en una imprenta como corrector de pruebas. En París comienza sus estudios de medicina y allí publica

su primera y única obra de medicina "Sobre la naturaleza universal de los jarabes". Un incidente con el rector, a propósito de la Astrología, le forzó a huir de París. Y aunque volvió más tarde, los estudios de medicina los acabaría en Montpellier hacia 1540. Reside dos años en Viena del Delfinado, trabajando de corrector de pruebas primero y luego de responsable de ediciones. Así tuvo ocasión de conocer los escritores eclesiásticos más importantes (los santos Padres), hizo dos ediciones de la Biblia y editó y comentó dos ediciones de la geografía de Tolomeo. Sus últimos doce años los pasó en Lion, como médico personal del arzobispo Palmieri. En esos años tranquilos, se dedicó a reflexionar, reelaborar y redactar su principal obra, "Christianismi Restitutio", que recoge todos los escritos anteriores, ampliándolos con otras nuevas aportaciones.

ALGUNAS IDEAS

De los errores de la Trinidad. En el misterio de la Trinidad niega expresamente la distinción de tres personas, entendidas como entidades metafísicas, lo que difícilmente evita un triteísmo inadmisibles, por eso opta por persona en el sentido original, hebreo y griego de máscara o apariencia, manifestación. **Dios** es una sola sustancia, indivisible, que se manifiesta en la Palabra y se comunica por el Espíritu. Dice: *"Del mismo modo que la Palabra es la esencia de Dios en cuanto se manifiesta al mundo, así también el Espíritu es la esencia de Dios en cuanto se comunica al mundo. Tal comunicación está íntimamente ligada a esta manifestación... En la Palabra de Dios estaba su Espíritu. Brotaba el Espíritu con la Palabra. Dios espiraba al hablar. Espíritu y Palabra tenían la misma sustancia, pero distinta modalidad"* (C.R.323).

Jesucristo es Hijo de Dios y es hijo de María, pero no es hijo eterno de Dios. En el principio era el Verbo, la Palabra. Y la Palabra se hizo carne y entonces, y sólo entonces, comenzó a ser Hijo de Dios a la vez que hijo de María. Es por tanto Hijo del Dios eterno, pero no es hijo eterno, pues antes y desde toda la eternidad es la palabra pensada (el verbo, el concepto), pero no era Palabra pronunciada con acento humano en el seno de la Virgen.

Respecto del **Espíritu Santo** resulta sorprendente que se sirve del descubrimiento de la circulación de la sangre, para explicar cómo la sangre se purifica y sublima para ser la sede idónea del alma y acoger el espíritu de Dios, que nos hace hijos suyos.

La justificación. Servet opta por la justificación por las obras de la caridad. Se aparta así de las posturas protestantes y se acerca a la posición católica. Ve claramente que es la fe, mejor dicho la gracia de Cristo en quien creemos, la causa de nuestra justificación. Nadie se Justifica por sus obra y menos por el cumplimiento de la ley. Pero es consciente de que la fe sin las obras es solo vana credulidad, mera presunción.

Los sacramentos. Servet los denomina ministerios del apostolado y sólo reconoce tres sacramentos: la predicación, el bautismo y la eucaristía. El primero es **la predicación**, que valora y describe elogiosamente, porque la fe entra por el oído, al escuchar la palabra de Dios. *“Nuestro hombre interior ha sido efectivamente engendrado del Espíritu Santo por la predicación del evangelio, al modo que Cristo ha sido engendrado del espíritu Santo por la Palabra de Dios”* (C.R., 694). **El bautismo** cobra un especial relieve en el pensamiento de Servet, como origen de la filiación divina, al comunicársenos el mismo espíritu de Dios. Pero el bautismo supone la fe, y en consecuencia, no puede administrarse válidamente a los niños y a los menores de edad, pues no son capaces de fe. Curiosamente, para Servet, la minoría de edad llega hasta los 20 años. El mismo se haría bautizar de nuevo ya con 33 años. El tercero y último de los sacramentos es **la cena**, en la que *“hay una verdadera comida interior y espiritual del cuerpo de Cristo, si bien la comida interna se pone de manifiesto por la externa, así como la espiritual por la corporal”* (C.R. 931 s). Contra la opinión de la Iglesia, Servet sostiene que las materias empleadas por Jesús en la eucaristía, no deben entenderse químicamente, sino sociológicamente, lo importante es que asumió un alimento y una bebida corrientes en el pueblo y no precisamente trigo y vino. Termina su exposición con estas palabras: *“la misa es como una difusión de los dones y de la bendición de Dios... por eso en la misa debe también difundirse la caridad cristiana como se difunde la de Dios sobre nosotros”*. (C.R. 947).

EL MENSAJE

A la hora de la verdad, cuando le iba en ello la vida, no dudó ni un instante en mantenerse fiel a su vocación, la causa de Dios, pero fiel también a su conciencia, la causa del hombre. Cuentan sus historiadores que cuando iba con el sambenito, camino de la hoguera, el sacerdote Farel que lo acompañaba en calidad de confesor, le instaba a que renunciase a su reconocimiento de Jesús, como hijo del Dios eterno, y aceptase la doctrina correcta de Jesús hijo eterno de Dios. A lo que renunciaba Servet. Farel insistía en aconsejarle que no le costaba nada cambiar el orden del adjetivo —en vez de hijo de Dios eterno, hijo eterno de Dios— a lo que Servet respondió: se puede cambiar el orden de las palabras, pero no la conciencia. Y, ya en la pira, al aplicarle el fuego a la cara, dando un alarido de dolor, gritó con todas sus fuerzas: *“Jesús, hijo de Dios eterno, ten piedad de mí”*.

Así expiró. Sus últimas palabras fueron un acto de fe y de entrega en manos de Dios. Murió como un mártir por su fe en Jesucristo, aunque sólo se lo reconocen unos miles de cristianos unitarios que lo veneran como mártir en Estado Unidos. Pero esas palabras son también un desafío a todas las inquisiciones y un alegato contra la intolerancia de los hombres. En su obra, Restitución del Cristianismo, al hablar sobre la

justicia de Dios en la parte IV, dejó escrito este hermoso testimonio en favor de la libertad de expresión, sobre todo en la Iglesia: *"Todos me parecen tener parte de verdad y parte de error, y cada cual está al acecho del error ajeno, incapaz ver el propio. Quiera Dios en su misericordia hacernos percibir nuestros errores sin obstinación. Sería fácil juzgar, si a todos se les permitiese hablar en paz en la Iglesia, de modo que todos pudieran rivalizar en el don de profecía, y los que antes se sienten inspirados pudieran escuchar en silencio, como dice Pablo, a los que hablan luego cuando algo les ha sido revelado. Pero hoy día todos rivalizan en el ansia de honores."*

N.B. Todas las citas corresponden a la primera edición de "Restitución del Cristianismo", citada al principio de este artículo.

Doctrina y ambición: La expulsión de los jesuitas españoles (1767)

Rev. Aragon. Teol. 35 (2012)

Koldo Sebastián

Sin lugar a dudas, la Compañía de Jesús ha sido una de las órdenes religiosas de mayor relieve en la Historia. Su marcado carácter misionero, su cercanía a los poderes políticos y su continuada actividad fueron factores que, en el pasado, hicieron de ella un cuerpo de elevado protagonismo, que al mismo tiempo fue capaz de mantener su integridad. El contexto social y político en que se desarrolló contribuyó a que lograra tal fuerza: tanto los cambios en la dinastía reinante, como el ascenso y la caída de los distintos partidos cortesanos afectaban no solo a ésta, sino a todas las congregaciones religiosas, ya que las preferencias de los mandatarios por una u otra orden, y por los planteamientos que defendían, podían favorecer la posición de sus regulares.

Poderes, aliados y doctrinas

La expulsión de los jesuitas de España se inscribió en un contexto de rivalidades internas de la Iglesia, a la vez que se vio envuelta en las mutaciones que recorrieron las monarquías europeas durante el siglo XVIII.

En nuestro país, la Compañía de Jesús gozaba de una posición firme y estable, debido al dominio que ejercía sobre una serie de resortes. Entre ellos, era clave la esfera de la educación. Asimismo, debe considerarse su fuerte presencia en la corte, afianzada desde 1701 gracias al monopolio del cargo de confesor del rey. Tampoco era secundaria la alianza que se generó entre la orden y el conjunto de funcionarios conocido como “colegiales mayores”, que copaba la gran mayoría de los cargos administrativos.

En cuanto a la cuestión educativa, la Compañía se enfrentaba con éxito al resto de congregaciones religiosas, gracias a su control de las cátedras de gramática en las universidades. Su influencia sobre ellas era tal, que lograba sobreponerse al sistema de concurso establecido para acceder a las plazas, quedando la asignación de estas exclusivamente en sus manos.

También quedaban bajo potestad de los jesuitas las instituciones para la educación de la nobleza. Estas eran los Seminarios de Nobles, organismos que ofrecían una instrucción “selecta” dirigida a mejorar la cultura de las capas sociales privilegiadas. El propio Felipe V les había concedido su gestión y, poco a poco se habían expandido por la Península. De este modo, mediante universidades y Seminarios lograban gobernar tanto la educación de la burguesía como la de la nobleza. A esta situación venía a añadirse la autoridad que ejercían sobre los Colegios Mayores, aspecto que comentaremos más adelante.

Cabe señalar que Aragón se veía directamente afectado por esta situación, ya que desde 1752, y a instancias del padre confesor, se había abierto en Calatayud un Seminario de Nobles, en el marco de las disputas entre jesuitas y escolapios que por entonces ocurrían en Zaragoza. Su éxito fue considerable pues, durante los pocos años que permaneció activo, atrajo a estudiantes no sólo aragoneses, sino también de La Rioja, Navarra, Castilla e incluso Murcia y Andalucía. Del mismo modo, y como bien sabemos, Zaragoza contaba, desde 1547, con el colegio de San Carlos, la principal institución jesuítica de toda la provincia.

En su época, los Seminarios de Nobles constituyeron un verdadero impulso a la educación, ya que no sólo procuraban que los hijos de los nobles *no* permaneciesen ociosos durante su juventud, sino que, al mismo tiempo, comenzaron a impartir enseñanzas que todavía no habían llegado a las obsoletas universidades españolas, tales como las matemáticas o los idiomas –cabe señalar que esta obsolescencia incluía a las universidades regidas por jesuitas. Por otra parte, no debe pasarse por alto la distinción que se hacía entre nobles y burgueses mediante estas instituciones. Aparte de que solo admitían a los hijos de los aristócratas, entre las materias impartidas tenían un peso importante cuestiones como la etiqueta, el baile o la equitación, es decir, entretenimientos propios de la nobleza.

En cuanto al segundo de los resortes citados, la figura del padre confesor del rey, poco hay que señalar, dado el evidente favor que mostró la dinastía reinante hacia la Compañía. Desde la instauración de los Borbones en España, tras la Guerra de Sucesión (1701-1714), este poderoso cargo recayó, habitualmente, sobre un jesuita. De entre los múltiples prelados que recibieron tal distinción, el más sobresaliente fue el padre Rávago, quien junto a los ministros Ensenada y Carvajal formó un sólido (aunque inestable) “triunvirato”, que se mantuvo en el gobierno desde 1746 hasta 1754.

Por lo que respecta a la cuestión de los colegiales mayores, se trata, con diferencia, de la más compleja de las tres citadas. No sólo confluían en ella las dos anteriores, sino que también afectaba lo que conocemos como el *conflicto doctrinal*. Este consistía en un intrincado enfrentamiento entre las posturas *rigoristas* y el *casuismo*, un violento debate con marcadas consecuencias tanto a corto como a largo plazo, que es digno de reseñar.

Los colegiales eran un conjunto de funcionarios que compartían el haberse formado en los Colegios Mayores, instituciones educativas ligadas a los jesuitas sobre las cuales ejercían, como en el caso de las cátedras, un fuerte control. Solo que en esta ocasión su monopolio era absoluto, llegando incluso a regular quién podía acceder a ellos –decisión que, en última instancia, recaía en manos del padre confesor. En torno a esta estructura se había creado un conjunto de intereses y clientelas que llevaban al estancamiento de los cargos funcionariales en una serie de familias, dejándose de lado el sistema meritocrático (que consistía en otorgar los cargos a los más aptos y que, legalmente, era el obligatorio). Por ello, frente a los colegiales se encontraban los “manteístas”, un conjunto de individuos formado por juristas que, a pesar de su continuado servicio, veían frustrados sus intentos de acceder a los puestos administrativos.

El problema no terminaba ahí, porque junto al clientelismo era clave el posicionamiento doctrinal de jesuitas y colegiales. Este conjunto defendía el *casuismo*, también designado como *probabilismo*, y del que existían innumerables variantes como el *molinismo* y el *tacitismo*. El casuismo constituía una suerte de “ideología”, una doctrina que, teóricamente, apoyaba el concepto de que el Poder tenía que actuar siempre de acuerdo a sus intereses, y según le resultase más conveniente. Al mismo tiempo, abogaba por la intervención del pueblo para que, en caso de que el monarca se excediese en el ejercicio de su poder, las masas cometiesen *regicidio*. La contradicción entre ambos planteamientos era evidente, pero en realidad, la presencia del regicidio en el casuismo del siglo XVIII era nula, y nadie lo defendía. En cualquier caso el fondo de la cuestión consistía en que esta doctrina era la que impartían en las aulas los miembros de la Compañía, de tal modo que sus aliados, los colegiales, la adoptaban sin reservas. Quizá uno de los más reconocidos teóricos de estas posturas fue el S. J. Baltasar Gracián (1601-1658), si bien sus escritos eran anteriores al estallido del debate doctrinal.

Frente al casuismo se encontraban las tendencias *rigoristas*, de nuevo con un amplio número de versiones (*probabiliorismo*, *tomismo*,...), entre las que destacaba el proscrito *jansenismo*, una herejía que databa del siglo XVII. Estas posturas se basaban en la adopción de la austeridad, y de una moral más rígida, que (simplificando) abogaba por que la persona mostrase siempre una actitud similar ante la realidad, que no variase dependiendo de las circunstancias o la conveniencia. En sí, lindaba peligrosamente con los planteamientos de la citada herejía, pero su carácter íntimo y moral llevó a que se extendiese entre múltiples capas sociales, llegando incluso a la nobiliaria. El citado grupo de los manteístas hizo profesión de estas tendencias, como también ocurrió con las órdenes agustina y franciscana. De este modo, el país quedó dividido por una lucha entre ambas doctrinas, que alcanzó una elevada intensidad, pero que en realidad no era otra cosa que un modo de canalizar el enfrentamiento que vivían religiosos y letrados por la preeminencia.

Agravios y querellas

El debate se precipitó con el ascenso al trono de Carlos III, cuya educación, aunque católica, había estado marcada por el jansenismo. Su coronación (en 1759), se produjo en un momento en el que la cuestión llevaba largo tiempo recrudeciéndose. En base a ella se habían producido enfrentamientos que, en ocasiones, envolvían asuntos de diplomacia internacional. Otras veces las disputas necesitaban de la intervención del Papa. Como muestra de estas desavenencias, y de su complejidad, podemos citar brevemente la querella de la *Historia pelagiana*.

La *Historia pelagiana* era una obra del agustino Enrico Noris, realizada en 1674, donde se exculpaba a los escritos de San Agustín de las acusaciones que se le hacían de jansenismo (y, por lo tanto, de herético). Al mismo tiempo Noris utilizó el libro para llevar la acusación hacia sus propios detractores, entre los que se hallaban los jesuitas, cuya doctrina consideraba errónea. El caso levantó numerosas críticas, pero todas fueron acalladas, ya que para entonces, Noris había sido nombrado cardenal, y la sola idea de censurar su obra era completamente impropia.

Sin embargo, la cuestión no terminó allí. En 1747 (casi setenta y cinco años después) el libro de Noris apareció en un listado español de libros prohibidos, en el que se le acusaba, precisamente, de jansenista. Esto contrarió de sobremanera a Roma, pues en su momento el Papa había aprobado la obra, y su autor, además, había sido cardenal. De este modo, cuando el confesor Rávago defendió el índice de libros *frente* a Roma, la disputa estalló. Aquí tomaba parte importante la cuestión del *regalismo*, la independencia de la Iglesia española frente a la corte romana. Si Rávago daba su brazo a torcer ello habría supuesto el triunfo del Papa sobre el rey. Un triunfo que, aparte de humillar al monarca, daba pie a futuras injerencias romanas en cuestiones como la designación de los obispos, que trataba de mantenerse en manos reales. La discusión sólo se zanjó tras la caída de Rávago, que perdió su puesto en 1755. El libro salió del índice inquisitorial y, como resultado, la Compañía se ganó el epíteto de calumniadora, especialmente contra los agustinos.

Querellas similares a esta, y en ocasiones más graves (como la expulsión de las misiones de Paraguay) remarcaban las acusaciones que se hacían a la orden de contraria al regalismo y aún de partidaria del regicidio, aduciendo a sus principios casuistas (a pesar de que de nunca contemplaron tal extremo). No faltaba tampoco la acusación de herética jansenista, en base al libro de Noris, apelativo que por su parte, también los jesuitas utilizaban contra sus detractores. En realidad, todas estas acusaciones (tanto las de uno, como las del otro bando), apenas tenían razón de ser. Los dos eran igual de regalistas (defendían la autonomía del rey para gobernar la Iglesia de España), y resulta ridículo entrar a considerar si los jesuitas era realmente regicidas, o si los manteístas eran heréticos. Más aun cuando, en aquél momento, el vocablo

“jansenista” había quedado vacío de sentido, convirtiéndose en un mero adjetivo con el que todos se insultaban.

El conflicto se mantuvo durante las décadas de los años 50 y 60 del siglo XVIII, fechas en las que, rápidamente, se produjo una acumulación de eventos muy poco favorables para la Compañía: El grupo ministerial de Ensenada, que los apoyaba, desapareció, como también ocurrió con la reina madre Isabel de Farnesio, tras cuya muerte la situación se hizo francamente comprometida. Una serie de desavenencias contribuyeron a empeorar la opinión sobre la orden, a lo que se sumaron las quejas en los planos educativo y administrativo. El rey Carlos III se mostró favorable a llevar el cambio a las monopolizadas universidades y Colegios Mayores. Y al mismo tiempo, los colegiales advirtieron la cercanía de su fin al frente de la administración, ante la toma de fuerza de sus opositores manteístas. La expulsión de los jesuitas de Portugal (1759), y de Francia (1763), todavía hizo más patente el destino que aguardaba a la orden.

La hora de la expulsión

La crisis final se desató en 1766. A una serie de malas cosechas, que produjeron una grave carestía, y precios prohibitivos, se unieron las protestas por la irreverente y nefasta administración de la cúpula de ministros italianos. El resultado fue un levantamiento popular general que, aunque siempre lo hemos denominado como *Motines de Esquilache*, en la época se percibió como una verdadera *revolución*. La toma de medidas para atajar las protestas resultó indispensable, como también lo fue la *búsqueda de un culpable* al que señalar. Es así como los sectores manteístas, con el secretario de Gracia y Justicia a la cabeza (el aragonés Manuel de Roda), y aliándose junto a los grupos enemistados con la Compañía, *señalaron a los jesuitas como instigadores de la gran revuelta*. La acusación beneficiaba a todos, pues con la caída de los religiosos el casuismo quedaba proscrito. Sin remedio, los colegiales caerían detrás.

De este modo, el 31 de Diciembre de ese año, un Consejo Extraordinario elevó a Carlos III una Consulta, en la que se formalizaban todas las acusaciones que se hacían contra la orden. Entre los “vicios” que se citaban cabe resaltar su “rebeldía contra el poder real”, su voto de obediencia al Papa, su doctrina probabilista, y su oposición al regalismo. Como se hace patente, en sí, las acusaciones no eran demasiado plausibles. Pero la gravedad del momento contribuyó a que fuesen suficientes para convencer al monarca.

Reuniéndose una junta asesora en la que se evitó la presencia de miembros pro-jesuiticos, se acordó por unanimidad presentar el documento elaborado, exigiendo la expulsión de la orden de todo el territorio del reino, incluidas las posesiones americanas.

Carlos III dio su aceptación, y el proyecto se mantuvo en absoluto secreto hasta el 2 de Abril de 1767. Al amanecer, los conventos jesuíticos aparecieron rodeados de militares, que conminaron a los residentes a abandonar las casas, dejando en ellas casi la totalidad de sus propiedades. Fue así como comenzó un penoso éxodo hacia Italia en el que hubieron de soportar estoicamente las negativas de acogida de los distintos Estados, incluido el Vaticano, hasta que, finalmente, Clemente XIII aceptó que fuesen distribuidos entre diferentes ciudades italianas.

Después del éxodo

Si bien su expulsión parecería a primera vista injustificada, lo cierto es que sí que permitió un subsiguiente desarrollo en los campos que anteriormente había controlado la orden. De este modo, las casas y colegios jesuitas pasaron a ser utilizados como centros de enseñanza, quedando a cargo del resto de congregaciones monásticas, y convirtiéndose algunos de ellos en hospicios y hospitales. En las universidades, los puestos controlados por jesuitas fueron recuperando su carácter meritocrático, mientras que en la corte, los manteístas (ahora “golillas”) se libraron del muro infranqueable que suponían los colegiales, pasando a ocupar múltiples puestos administrativos.

Al mismo tiempo, y en cuanto a política se refiere, la revuelta de 1766 permitió dar ciertos pasos de cara a un gobierno más justo e incluyente, por mano de las reformas que introdujo el Conde de Aranda para tranquilizar a las masas. Si bien sus iniciativas fueron rápidamente apartadas y desarticuladas, lo cierto es que su efecto a medio plazo fue el de la extensión de los juristas entre las capas bajas de la población. A partir de entonces éstas pudieron ejercer una mayor resistencia frente a las exacciones de los terratenientes. No sin justificación se puede considerar a Aranda como el político aragonés de mayor relieve.

Sin embargo, y a modo de contraste, la población percibió la salida de los jesuitas con profunda desazón. Ajenos a las intrigas del gobierno, no comprendían la causa de la expulsión de uno de los cuerpos más implicados en la tarea educativa, y que tan cercano resultaba para los habitantes, dada su labor evangelizadora.

La realidad aragonesa puede ser ilustrativa en este sentido. La presencia de la Compañía en la provincia era elevada, comprendiendo un total de diez establecimientos. De este modo, no se limitaban a Calatayud y el colegio de Zaragoza, sino que también se extendían por numerosos pueblos entre los que podemos señalar Fonz y Graus (en el área prepirenaica), o Caspe y Monreal del Campo (en el Bajo Aragón y Teruel, respectivamente). Si junto a esta expansión tenemos en cuenta la habitual implicación de los regulares en su tarea, y el pietismo que caracterizaba los cultos que predicaban (como por ejemplo el del Sagrado Corazón), se comprende el especial afecto que las

capas más bajas tenían hacia ellos. Tal es así que en muchos lugares su salida se interpretó como un signo de catástrofe cercana, y en los años sucesivos proliferaron innumerables historias sobre milagros y signos que vaticinaban su regreso.

Volviendo al plano nacional, y educativo, en general, se observa que, con el cambio, las materias impartidas en los establecimientos pasaron a ser más modernas y avanzadas. Esto se manifestó, sobre todo, en el caso de los Seminarios de Nobles, los cuales no se desarticularon, sino que se mantuvieron como institución de formación. Resultaba imposible negar los logros que esta iniciativa jesuítica había conseguido, de manera que, recibiendo el apoyo gubernamental, se inició un plan para renovar las materias impartidas y extender la oferta de estudios a las clases medias no privilegiadas. Por desgracia, aunque se intentó difundir el modelo de los Seminarios en otras provincias (Jaén, La Coruña, o León), en muchos lugares no terminaron de dar resultado, mientras que en otros se decidió cerrar los que existían. Es lo que ocurrió en el caso de Calatayud, donde parece que se decidió convertirlo en un hospital.

La excepción oriental y el camino del resurgimiento

La cuestión de la educación nos lleva a observar cuál fue la actitud que mostraron el resto de países europeos hacia la Compañía de Jesús, un aspecto que, aunque en principio parece nimio, terminó resultando crucial.

Como ya hemos visto, tanto Francia como Portugal procedieron a la expulsión de los regulares. Pero no fue esto lo que ocurrió en el caso del centro y el este de Europa. Un tercer personaje aragonés nos sirve de puente para analizar la situación en estos lejanos territorios.

La figura a la que nos referimos es el S. J. San José Pignatelli. Hermano de Ramón Pignatelli y del conde de Fuentes (destacado por su embajada en París), tuvo que partir hacia Italia con sus correligionarios, negándose a abandonarlos a pesar de los ofrecimientos que se le hicieron, dada su condición distinguida. Terminada la penosa travesía, se asentó en el norte de Italia cerca de su sobrina, la duquesa de Villahermosa. Desde las ciudades de Bolonia y Parma tuvo conocimiento de la situación que se vivía en los estados del Imperio, así como en Prusia y Rusia, territorios con los que se mantuvo en contacto a lo largo de estos años. Sorprendentemente, ninguno de los tres había expulsado a la congregación, a diferencia de lo ocurrido en occidente. Tal es así que, cuando en 1773 España logró que el Papa extinguiese la Compañía, el breve "*Dominus ac redemptor*" no tuvo ningún efecto ni en Prusia ni en Rusia. ¿Cuáles fueron las causas de tan singular anomalía?

De entrada, en el caso de estos dos últimos países, la situación radicaba en que, aparte de otros intereses, se trataba de dos países *no católicos*: el primero era

protestante, y el segundo ortodoxo, por lo que no tenían por qué aceptar un edicto pontificio. Austria sin embargo, sí que era católica, de manera que se plegó a los designios de Roma. Sin embargo, su actitud en todo el proceso no guardó ningún parecido con las que hasta ahora hemos visto. Allí, al igual que en España, los jesuitas mantenían una fuerte posición en el ámbito universitario, y su influencia en la corte no era despreciable. Al mismo tiempo, existía una innumerable cantidad de establecimientos jesuíticos a lo largo del país. Esta capacidad fue contrarrestada, de nuevo, por la profusa extensión del jansenismo en los ámbitos cortesanos, que en este caso fue muy marcada. Sin embargo, aunque la orden fue perdiendo inexorablemente los resortes que controlaba, nunca se llegó a producir una crisis similar a la de la Península. La causa radicaba en que la congregación formaba un cuerpo de educadores experimentados que resultaba insustituible, pues eran muchos los que criticaban al resto de monjes por sus carencias culturales. Expulsar a los jesuitas habría supuesto un contratiempo absurdo, y por ello, aun cuando se aceptó la supresión papal de la orden, se exigió que los antiguos regulares permaneciesen en el país. Esta razón *educativa* fue el mismo interés que movió a Rusia y Prusia a no obedecer al Papado.

Contra todo pronóstico, la “rebelde” actitud de estos países, y en concreto de Rusia, terminó desembocando en la creación de un noviciado en Bielorrusia, en 1779, a pesar de que, legalmente, *la orden no existía*. San José Pignatelli, llegó a plantearse partir al nuevo establecimiento, pero finalmente se asentó en Parma, donde ya en época de la Revolución Francesa, logró abrir un nuevo noviciado (Colono, en 1799). Pignatelli trabajó en todo momento por la restauración de la orden, y se convirtió en una de las principales personalidades de la congregación. Sin embargo, a pesar de su activismo, que le convirtió en 1804 en Provincial de la Compañía en Nápoles, no llegó a vivir para verla resurgir, muriendo en 1811. Tres años más tarde, al finalizar las guerras napoleónicas, los jesuitas fueron restaurados.

Un problema secular

La resolución de la crisis jesuita, que llevó a la expulsión y eliminación de la orden, tuvo sus más y sus menos para España. Por un lado era innegable el prestigio educativo que tenían sus integrantes. A pesar de que a nivel universitario continuaban impartiendo materias obsoletas, en el plano escolar su capacidad era reconocida. Asimismo habían desarrollado iniciativas de éxito, cuyo mejor ejemplo eran los Seminarios de Nobles. Y en la palestra política, la derrota de sus aliados, los colegiales, terminó mostrando que los “golillas” no eran tan diferentes a ellos; más bien de peor calidad y menos tenaces, llegando a formar, igualmente, grupos de clientelas.

Pero por otro lado, es incuestionable que desbancar a ambos grupos, jesuitas y colegiales, tuvo beneficios para el reino. El proceso dio paso a un conjunto de

reformistas que “desatascaron” al país del inmovilismo en que se atrincheraban ambos aliados.

Al mismo tiempo no debemos olvidar el papel crucial que jugó, en toda esta transición, la cuestión doctrinal. Fue la división entre *casuistas* y *rigoristas* el factor que reunió los dos grandes grupos protagonistas de todo el proceso. Sin embargo, ambas posturas no representaban mucho más que un modo de enmascarar, conscientemente o no, una árida lucha por la preeminencia. Lucha cuya sola causa era la ambición de los individuos, y en la que lo único que se lograba era frenar el buen desarrollo del país. Precisamente, este es el modo en que deberíamos entender el conflicto de partidos durante el Antiguo Régimen: la adopción de unas u otras posturas no se definía tanto por la defensa consciente y asimilada de una ideología, sino más bien por los intereses de los sujetos, que trataban de aferrarse al poder.

Bibliografía

Los artículos del S. J. Rafael Olaechea son tan profundos como esclarecedores, y los consideramos los mejores para acercarse a esta materia. Solo citamos dos:

OLAECHEA, R., “Contribución al estudio del Motín contra Esquilache” *Tiempos Modernos*, nº 8, 2003. Disponible on-line (consulta del 21 de Marzo de 2011):

<http://blogs.ua.es/eltiempodelosmodernos/2009/05/16/los-motines-de-1766/>

OLAECHEA, R., “El antiolegialismo del gobierno de Carlos III”, *Cuadernos de Investigación: Geografía e Historia*, tomo 2, fasc. 2, 1976, pp. 53-90. Disponible on-line (consulta del 21 de Marzo de 2011):

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=264034>

Sobre los jesuitas en el siglo XVIII, y a lo largo de la Historia:

EGIDO, T. (coord.), *Los jesuitas en España y el mundo hispánico*, Marcial Pons, Madrid, 2004.

Respecto a los Seminarios de Nobles:

AGUILAR PIÑAL, F., “Los Reales Seminarios de Nobles en la política ilustrada española”, *Cuadernos hispanoamericanos*, nº 356, 1980, pp. 329-349.

Acerca de la situación en Europa oriental sugerimos los siguientes:

FERRER BENIMELI, J. A., “Los jesuitas que nunca fueron extinguidos”, *Iglesia de la Historia, Iglesia de la fe: homenaje a Jaun maría Laboa Gallego*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2005.

Beales, D., *Enlightenment and Reform in Eighteenth-Century Europe*, Tauris, Londres, 2005.

El surgimiento de los movimientos apostólicos en Aragón

Rev. Aragon. Teol. 35 (2012)

Marta Mauri

A lo largo del franquismo algunos sectores católicos se fueron alejando de las posturas de la Iglesia oficial, que había apoyado al régimen franquista desde el comienzo de la guerra civil. A partir de 1946 surgió en España la HOAC (Hermandad Obrera de Acción Católica) y en 1947 reapareció la JOC (Juventud Obrera Cristiana) cuyos orígenes se remontaban a la corriente paternalista del catolicismo social y de los círculos obreros que se habían extendido en Bélgica y después en Francia bajo el impulso del sacerdote Joseph Cardijn.¹

Los primeros inicios de un movimiento obrero católico se dieron en Cataluña, que presentaba peculiaridades respecto al resto de España. En 1930 el sacerdote Alberto Bonet fundó el movimiento de los *Joves Cristians* que empezó a suscitar la hostilidad de la rama juvenil de AC, la cual reprochaba su independencia, el carácter democrático de su ideología y su gestión, así como su "catalanismo";² pero con la llegada de la guerra civil este movimiento obrero católico se reduce a la nada. El movimiento obrero quedó totalmente exterminado.

En Zaragoza hubo varios intentos de implantar la JOC durante los años treinta; su iniciación se debió concretamente a tres sacerdotes: Francisco Izquierdo Molins, José María Sánchez Marqueta y Leandro Aina, quienes en el año 1925 junto con Ángel Herrera, propagandista de la ACNDP (Asociación Católica Nacional de Propagandistas) fueron los pioneros de la Juventud de AC que pronto intentaría iniciar una rama obrera semejante a la que se había creado en Barcelona.

El consiliario de la Unión Diocesana, ubicada en el Coso de Zaragoza, consideró que la Juventud de AC debía extenderse al mundo obrero y no quedar reducida tan sólo a jóvenes acomodados. Para esta misión evangelizadora contactó con Santiago Royo

¹ HERMET, G., *Los católicos en la España franquista*, Madrid, CIS: Siglo XXI, 1985 (2 vols.) p. 94.

² MARTÍNEZ HOYOS, F., "Cristianos contra Franco en Cataluña" en *Historia del Presente* nº 10, 2007, p. 80.

Montañés, joven sacerdote que dirigía las Escuelas católicas de Nuestra Señora del Portillo y que se dedicaba a labores de beneficencia en el barrio de las Delicias.³ Desde el barrio zaragozano inició contactos con obreros y jóvenes trabajadores que congregaba en reuniones de iniciación y a los que adoctrinaba para intentar formar los primeros grupos jocistas. A partir de aquí se constituyó la primera Junta Provisional en el año 1932, pero los primeros carnets datan de mayo de 1933.

En 1933, con la presidencia de Enrique Pueyo, se celebró en Zaragoza la XVIII Semana Social de España, a la que acudieron representantes jocistas de algunos lugares de España como Madrid, Valencia o Valladolid. En estas jornadas se planteó el primer intento serio de implantar la JOC a nivel nacional. No obstante, las diferencias entre unas JOC y otras eran apreciables según provincias; en la mayoría cambiaban los métodos de formación y de captación así como las actividades que realizaban los jóvenes.

Después de estas primeras reuniones con otros dirigentes jocistas se puso en marcha en Zaragoza la implantación definitiva de un centro JOC, que se hizo en 1934 y cuyo primer domicilio fue en la Avenida de Madrid.

Durante esta primera etapa de la JOC en Zaragoza los militantes se refugiaban en el movimiento porque se sentían marginados frente a otras ideologías que se encontraban en sus puestos de trabajo. Así lo explican algunos de sus militantes en aquel momento, quienes afirman que las características ideológicas de los jóvenes obreros que venían a la JOC estaban condicionadas por el rechazo o marginación que, por ser cristianos, les sometía el ambiente en las fábricas o talleres en que trabajaban. Según Jesús García Artal, los ambientes estaban dominados por tendencias ideológicas de tipo marxista o anarquista por lo que a los trabajadores cristianos y sobre todo a los jóvenes, se les presionaba o marginaba. Esto hacía que los jóvenes cristianos buscaran su unión en la JOC.⁴

Lo que intentaba transmitir este ex militante jocista es la marginación a la que se veían sometidos los simpatizantes de las organizaciones cristianas en el ámbito laboral, lo que les llevaba a acudir a estos movimientos como refugio donde podían “militar” en el movimiento obrero y en la Iglesia Católica al mismo tiempo. La JOC les permitía ser obreros pero también católicos, “la JOC les mantenía su fidelidad a la clase obrera,

³ Archivo HOAC Zaragoza, *Algunos datos cronológicos para una historia de la JOC en Zaragoza*.

⁴ Archivo HOAC Zaragoza, *Algunos datos para la historia cronológica de la HOAC en Zaragoza* en el Archivo personal de Jesús García Artal. Documento con cuatro páginas mecanografiadas sin fechar, por su proximidad con otros documentos la fecha más probable puede ser mediados de los años sesenta. El documento no tiene firma pero por los datos que aporta probablemente este escrito por el propio García Artal, presidente de la JOC en 1950 en Zaragoza.

empleaba su lenguaje, empleaba su metodología dialéctica y conservaba su fidelidad a las creencias religiosas”.⁵

En esta primera andadura de la JOC en Zaragoza cabe destacar que la mayoría de obreros que acudían a estas organizaciones no lo hacían buscando sindicatos cristianos radicales como ocurría en Cataluña sino que buscaban refugio por no querer acercarse a ideologías de izquierda que solían encontrar en su ambiente laboral.

La JOC quedó prácticamente liquidada durante la guerra civil, pero la Juventud Obrera se retomó durante el franquismo, esta vez de la mano de hombres acomodados de AC que tenían como objetivo reconquistar a la masa obrera en el catolicismo. Acción Católica surgió con fuerza a partir de la finalización de la guerra civil posicionándose al lado de los vencedores.

El nuevo punto de partida de AC fue 1939, cuando se realizó el estatuto redefinido por la Conferencia de Metropolitanos donde se marcaron las ideas directrices de la nueva organización basadas en reforzar la autoridad de los obispos y del clero sobre el movimiento y extender su implantación al conjunto de la población.⁶ Además se estableció la sindicación obligatoria y un régimen estatal de relaciones laborales y salarios.

El origen de los Movimientos Apostólicos Obreros durante el franquismo se encuentra, según Basilisa López, en la visita “ad limina” que en 1946 el episcopado español hace al Papa Pío XI.⁷ Concretamente, fue la entrevista con el cardenal primado Pla y Deniel y su preocupación por la descristianización de las masas sociales y el alejamiento de los trabajadores de la Iglesia, lo que haría que se llegara a la aprobación de unas nuevas organizaciones para evangelizar a sectores olvidados y, a su vez, dotaría a la Iglesia de una amplia base obrera.

Así, Acción Católica evolucionó en Acción Católica especializada, en la que nació en 1946 la HOAC (Hermandad Obrera de Acción Católica) dentro de la AC general y bajo la subordinación absoluta de la jerarquía eclesiástica. Aunque desde 1942 en el marco de AC de Hombres empezaron a constituirse secciones de Apostolado Obrero iniciados por medio de cursos de verano para trabajadores que se preparaban para ser *apóstoles obreros entre los obreros*,⁸ surgía ya la idea de “evangelización del proletariado” que acabó marcando los métodos formativos en ambas organizaciones. Un año después reaparecía la JOC (primero JOAC), influenciada por el catolicismo francés

⁵ *Ibidem*.

⁶ HERMET, G., *Los católicos en la España franquista*, p. 233.

⁷ LÓPEZ, B., *Aproximación a la Historia de la HOAC*, Ed. HOAC, Madrid, 1995, p. 27.

⁸ HERMET, G., *Los católicos en la España franquista*, p.92.

que aludía al compromiso del creyente con los proyectos de transformación social y que contaba con una dimensión internacional.⁹

La HOAC y la JOC llegaron con la finalización de la Segunda Guerra Mundial y desde su nacimiento, hasta el inicio de los sesenta, estos movimientos apostólicos se preocuparon por el compromiso social y la lucha contra la injusticia para dar paso después a acciones de tipo reivindicativo. Los años cincuenta estuvieron marcados por el compromiso con los desfavorecidos, por la lucha por la igualdad de condiciones y por la solidaridad entre “hermanos obreros”.

La JOC surgió como movimiento educativo juvenil influenciado y lanzado por el sacerdote Carjdin en Bélgica, que estaba consiguiendo adeptos por toda Europa. En España es un movimiento potenciado por la Jerarquía, quien controla en todo momento a los movimientos y cuyo objetivo era adoctrinar en la moral cristiana y nacionalcatólica a los jóvenes trabajadores. El movimiento jocista surgió, en un principio, bajo las siglas de JOAC ya que se constituyó como grupo de Iglesia dependiente de la AC general pero que, en 1956, pasó a denominarse tan sólo JOC cuando se homologó al movimiento internacional.¹⁰ No obstante, su dependencia de la jerarquía y de AC siguió siendo la misma.

Desde el principio, la Iglesia dio su apoyo a la labor de los movimientos, respaldados por Pla y Deniel y por el entonces obispo de Solsona, Vicente Enrique y Tarancón. La JOC y la HOAC eran una necesidad de la sociedad franquista, una necesidad de la jerarquía de abrirse campos de actuación en la clase trabajadora y una necesidad, tanto del poder civil como del eclesiástico, de controlar y manipular a la clase obrera, históricamente anticlerical, que ahora debía amoldarse a las nuevas directrices nacionalcatólicas desde este tipo de movimientos. Para este control, la HOAC y la JOC se implantaron en las distintas diócesis de la España franquista para “conquistar” a los trabajadores de la mayoría de ciudades.

La JOC volvió a resurgir en Zaragoza en 1948, con la publicación de las normas para el apostolado obrero en la Asociación de los jóvenes de AC de Zaragoza. Las normas establecían claramente el papel que se asignaba a la JOC así como el que debía tener la que se constituía como Comisión Diocesana. También había unas directrices muy claras sobre cómo organizar centros de apostolado obrero así como de los distintos tipos de socios: socios militantes y socios inscritos. Por último, se establecía lo que denominaban como “equipos de conquista” que actuaban en fábricas, talleres, y demás ambientes obreros. Un boletín informativo indicaba cómo debían crearse estos

⁹ MARTÍNEZ HOYOS, F., “Cristianos contra Franco en Cataluña”, p.63.

¹⁰ SANZ FERNÁNDEZ, F., “Algunos conflictos significativos de la JOC con el régimen de Franco”, en TUSELL, J. , ALTED, A., MATEOS, A. (coords), *La oposición al régimen de Franco*, tomo II, UNED, Madrid, 1990, p. 161.

equipos, destinados siempre a la evangelización del proletariado y a la reconquista de las “ovejas descarriadas”. Los equipos de conquista eran “la manera efectiva de llevar a cabo el ideal de apostolado obrero”.¹¹

La JOC zaragozana comienza a adquirir fuerza a partir de 1949 con José Bosque como presidente. Los primeros años cincuenta de la JOC en Zaragoza estuvieron marcados por las Jornadas de Oración y Estudio organizadas por la Comisión Diocesana que aprovechaba cualquier ocasión para adoctrinar: “Joven obrero, a ti, que sufres las consecuencias de un ambiente descristianizado y soez (...) que por militar en una asociación católica sientes en ti los más duros ataques contra la moral”.¹² Este adoctrinamiento en la *evangelización del igual* era común y corriente; se les reeducaba para que vieran en sus compañeros obreros anticlericales un perfecto ejemplo de lo que ellos nunca debían ser.

El proceso de evangelización se les encomendaba a ellos, a los que estaban en contacto con la clase trabajadora, a los propios obreros. La evangelización de otro obrero era una de las condiciones que cualquier jocista debía cumplir, tanto en Huesca como en Zaragoza para convertirse en un verdadero militante. Evangelizar era, según la JOC, “comunicar el mensaje de la salvación y el Evangelio a aquellos que no lo conocen para guiarlos hasta la Iglesia de Jesucristo. Evangelización es también procurar la formación de apóstoles para que ellos a su vez hagan lo mismo”.¹³

Desde la llegada del arzobispo Casimiro Morcillo a Zaragoza en 1955 éste intentó realizar las labores de evangelización de las clases trabajadoras que tanto demandaban desde AC. En 1956, se realizó una campaña denominada “¡Con Cristo a los suburbios! Invitación a los jóvenes de Zaragoza” con la que pretendía hacer una llamada a la juventud de AC para que ayudasen a crear Grupos Parroquiales para la conquista del obrero: “la voz de vuestro Arzobispo se ha dejado oír señalando el abandono espiritual en el que se encuentran los suburbios de nuestra ciudad. No podemos permitir los que somos cristianos por el santo bautismo que se prolongue esta situación”,¹⁴ afirmaba el escrito.

Las tareas de evangelización y su empeño en eliminar cualquier núcleo anticlerical fueron constantes durante la década de los cincuenta en Zaragoza. Muchos arzobispos del territorio español pusieron todos sus empeños en esta labor con el objeto de conquistar con el catolicismo a esas “ovejas descarriadas”, como ellos las denominaban. Las misiones de evangelización caracterizaron la década de los

¹¹ Archivo HOAC Zaragoza, *A los socios protectores de la JOAC de Delicias*.

¹² Archivo HOAC Zaragoza, *II Jornadas de oración y estudio JOAC*, Zaragoza, diciembre de 1948.

¹³ Archivo JOC Huesca, caja 7, carpeta “asuntos religiosos”.

¹⁴ Archivo JOC Zaragoza, caja 1955-1962, *Invitación a los jóvenes de Zaragoza*.

cincuenta, con las que se buscaba esa “salvación del individuo” porque, según explicaban diversos panfletos acerca del contenido de la evangelización, *evangelizar es liberar*.¹⁵ Esta recristianización consistía en unos elementos fundamentales; el amor al hombre, no un amor sentimental sino un amor “eficaz y evangélico”. También debía conseguirse la aceptación de la persona de Cristo para, posteriormente, expresar esta fe en Jesucristo mediante la acción militante, en la oración y en la Eucaristía.

Pero no sólo en Zaragoza la JOC tuvo gran repercusión, también en algunos pueblos aragoneses empezaron a crearse grupos JOC durante la década de los cincuenta y los sesenta. En Sabiñánigo existía un pequeño grupo jocista que con la llegada de los cincuenta empezó a tener problemas debido a la edad de los militantes que empezaban a pasar a la HOAC como adultos. En Barbastro se contaba con un buen grupo de aprendices y en Tarazona había un grupo de ocho chicos bien consolidado.

La HOAC llegó a Zaragoza en 1946 con el primer presidente Manuel Campos, “en Zaragoza supuso un fuerte aldabonazo en la conciencia social de quienes ya antes de nuestra guerra se formaban en el conjunto diocesano de aquellas secciones, algunos desempeñando a la vez cargos sindicales de matiz católico y que tenían una fuerte inquietud de compromiso cristiano ante la orientación social de ese tiempo”.¹⁶ Desde el principio, la HOAC zaragozana practicó el sistema de encuesta basado en la revisión de vida obrera y en el método formativo del ver, *juzgar y actuar*. Una de las actividades más importantes de los hoacistas zaragozanos era el equipo de dolor, es decir, la visita a enfermos sin familia en diversos hospitales de Zaragoza, en estas visitas también participaban algunos jocistas como Jesús García Artal.¹⁷

Jesús García Artal explica que “desde 1944 un grupo de jóvenes jocistas del barrio de Las Delicias nos dedicábamos a visitar enfermos sin familia en el Hospital de Nuestra Señora de Gracia. Lo hacíamos los domingos por la tarde y trazábamos amistad con muchos de ellos”.¹⁸ Las visitas eran realizadas a la sección de tuberculosos del hospital, a los enfermos les llevaban revistas, golosinas, novelas, etc. Según Artal, el espíritu del equipo de dolor lo habían aprendido de Guillermo Roviroso, fundador de la HOAC, en uno de sus últimos cursillos, “de Guillermo Roviroso aprendimos a hacer partícipes a los enfermos de nuestras preocupaciones apostólicas en el campo obrero. Les hablábamos de los equipos apostólicos en fábricas y talleres, de la venta del ¡Tú!

¹⁵ Archivo JOC Huesca, caja 10, *Contenido de la evangelización*.

¹⁶ Archivo HOAC Zaragoza, *Crónica pormenorizada de la HOAC por un fundador*, hoja informativa que se divulgó entre los militantes y ex militantes hoacistas y está firmada por uno de sus fundadores: Rogelio Mazón, Zaragoza, noviembre de 1995.

¹⁷ Archivo HOAC Zaragoza, *Historia del primer equipo de dolor de la HOAC de Zaragoza*. Relato de algunos militantes zaragozanos con datos memorialísticos.

¹⁸ Testimonio manuscrito de Jesús García Artal.

y les pedíamos lo único que no teníamos nosotros para conseguir frutos apostólicos: el dolor que ellos tenían y que ofrecido a Dios haría fecundar nuestras acciones apostólicas”.

Los equipos de dolor eran grupos de militantes que visitaban a los enfermos que debían estar largo tiempo hospitalizados; sobre todo se ocupaban de aquellos que padecían tuberculosis y enfermedades contagiosas. Los obreros enfermos fueron también un campo de apostolado y servicio para los militantes de HOAC y JOC en una sociedad que sufría las secuelas de la guerra: enfermedades de todo tipo, hambre, falta de higiene, etc. El *Boletín de la HOAC* tuvo durante mucho tiempo una sección dedicada a los equipos de dolor.¹⁹

En Huesca también se realizaron acciones de visita de enfermos, es más, fueron algunos jocistas oscenses los que acabarían participando en el primer y único Congreso de Servicio de enfermos de la JOC, que se realizó ya durante la década de los sesenta (1967) en Oviedo. Asistieron tres militantes de Huesca: Iluminada Justes, Mariano Causada, en esos momentos liberado en Madrid y Carlos Barraca. El Congreso, además, fue sufragado económicamente por D. Jaime Flores Martí, Obispo Administrador Apostólico de Huesca entonces, quien entregó una importante cantidad de dinero para contribuir al gasto del pequeño Congreso: viajes, estancia, comidas, etc.²⁰

Según Mariano Causada, la JOC Internacional intercedía para que en España se estableciera este Servicio a los enfermos, ya que desde la industrialización se contaba con altos índices de jóvenes trabajadores enfermos, como consecuencia de las durísimas realidades laborales existentes en esas sociedades de los inicios de la era industrial.²¹ La mayor preocupación de los que formaban parte de los grupos de servicio de enfermos era la tuberculosis, muy presente durante estos años, pero también las enfermedades derivadas de la mala alimentación e higiene que sufrían los jóvenes trabajadores en algunos lugares de trabajo y que a los que sólo les quedaba el “coraje de vivir”.²²

Uno de los impulsores de estos equipos de dolor fue el padre Venancio de Huarte, primer consiliario de la HOAC zaragozana hasta que fue destinado a Chile como misionero. El padre capuchino Venancio de Huarte había trabajado como sacerdote en ámbitos obreros, sobre todo en el Barrio de Torrero donde por las noches realizaba

¹⁹ LÓPEZ GARCÍA, B., *Aproximación a la historia de la HOAC*, p. 66.

²⁰ Entrevista a Carlos Barraca, Huesca, 26-VII-2010.

²¹ *Ibidem*.

²² VAN DER MEERSCH, M., *El coraje de vivir*, Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1962. Novela básica sobre catolicismo social y que recuerdan gran parte de los jocistas entrevistados. El autor muestra una realidad cruel que a veces parece ensañarse con las criaturas más débiles.

cursillos de cultura elemental a jóvenes obreros. Trabajó como consiliario durante varios años y apoyó a los trabajadores de la RENFE y de diversas fábricas como “Fundiciones Ebro” y “Talleres Mercier”. Pero lo más interesante es que, alrededor de 1955, las relaciones del padre capuchino Venancio con algunos militantes y simpatizantes de la HOAC zaragozana cambiaron bruscamente.

Empezaron a surgir rumores acerca de él ocasionándose problemas con algunos militantes que ansiaban conseguir su cargo o privilegios similares de la organización. El padre Venancio pidió a la dirección de la HOAC ser trasladado a las misiones hispanoamericanas. Poco después llegó a Arica, en Chile, donde permaneció como misionero durante cinco años. El 24 de diciembre de 1961, moría a los cincuenta años en Colombia.

La influencia que tuvo el padre Venancio Huarte fue importante. A partir de su labor empezaron a surgir distintas actividades destinadas a mejorar el barrio, a crear lugares de ocio y deporte para los jóvenes, emprendió misiones públicas en el barrio de Torrero, etc. Las misiones públicas estaban destinadas a la captación de nuevos militantes en barrios obreros donde se repartía información, se programaban charlas y se hablaba del cristianismo como religión de la clase obrera. En los folletos que se repartían en diversos barrios se observan perfectamente sus medios de captación: “en la misión pública de Torrero te hablarán de esa vida digna del obrero y de Cristo Obrero, de su doctrina y de su amor. Te hablarán de tus problemas y de cómo resolverlos con Cristo obrero y con la Iglesia que él fundó”.²³

Además de intentar captar nuevos socios mediante charlas y propaganda, en las reuniones de militantes pedían a cada socio que se comprometiera a conseguir un adherido en el menor tiempo posible, considerando como ideal un socio al trimestre. Si observamos las listas de militantes en la década de los cincuenta podemos ver que esta labor de ser *apóstol obrero entre los obreros* era muy frecuente, ya que la mayoría de socios provienen de las mismas empresas: “Talleres Mercier” y de “Tranvías y Talleres”.

También durante estos años empezaron a ponerse en marcha algunos Grupos de Estudios Sociales, denominados GOES, en el centro interparroquial de San Antonio María Claret. Los resúmenes que se recogían en Zaragoza a partir de los GOES se mandaban a la Comisión Nacional en Madrid para completar las conclusiones generales que posteriormente se publicaban en el Boletín de Dirigentes. En Zaragoza, el tema más abordado solía ser el de la vivienda y su difícil acceso pero también se trataban temas como el sentido humano del trabajo y el cooperativismo entre hermanos obreros. El acceso a la vivienda era una de las grandes preocupaciones de los dirigentes locales

²³ Archivo HOAC Zaragoza, *Misión Pública en Torrero*, fechado alrededor de 1956.

de la HOAC, incluso formularon la opción de construir viviendas en cooperación en las que los interesados trabajarían gratis en su tiempo libre.

Esta propuesta trascendió y llegó a plasmarse en un verdadero proyecto: el Patronato Hogar Cristiano, que pronto inició la construcción de una serie de viviendas en Torrero y en Avenida Cataluña así como una barriada en Balsas de Ebro Viejo. Más tarde surgiría otro proyecto de construcción de viviendas, esta vez en la Romareda: la Cooperativa Juan XXIII, que se encontró con muchos más problemas debido a la tardanza de Madrid para formalizar el permiso.

Empezaron a realizarse diversos actos para que la HOAC se diera a conocer, se realizaba siempre una Semana Social, varios cursos mensuales, una asamblea diocesana en Fuenclara con la presencia, en algunas ocasiones, del arzobispo Morcillo "con su comprensión y aliento".²⁴ Otro de los actos con más éxito era el retiro espiritual en San Carlos además de los equipos de dolor que visitaban a los enfermos.

Otro de los medios de difusión en Zaragoza era el periódico *¡Tú!* que se vendía en los ambientes de trabajo, en los quioscos y en la calle a la voz de "ha salido el *¡Tú!*". Además, algunos militantes zaragozanos se inscribieron en un curso de periodismo ofertado por la Comisión Nacional y posteriormente trabajaron como periodistas en el mismo diario escribiendo pequeños artículos sobre *Tranvías de Zaragoza o Brigadas de Barrenderos*.

La década de los cincuenta en Zaragoza estuvo marcada por el funcionamiento de los equipos de dolor, la lucha por la justicia social y por la doctrina social de la Iglesia. Sólo a partir de principios de los años sesenta empezó a vislumbrarse una radicalización en las bases que se percibirá perfectamente, tanto en Zaragoza como en Huesca, por los problemas que comenzaron a tener estas organizaciones con el poder civil y eclesiástico.

En Huesca fueron ellas, las jóvenes trabajadoras, las primeras en organizarse. La JOCF de Huesca nació en la Escuela Nocturna de Obreras, lanzada por una instructora de AC que contactó con la Comisión Nacional, y vio en estas escuelas un lugar idóneo donde evangelizar a las jóvenes trabajadoras.²⁵ Poco a poco las simpatizantes fueron aumentando, formándose en grupos interparroquiales de cinco o seis personas. Se les educaba y adoctrinaba en una conciencia social acorde con el mundo que las rodeaba, cuyo objetivo era la atención a los problemas de otras compañeras para realizar tareas

²⁴ Archivo HOAC Zaragoza, *HOAC de Zaragoza: retazos para una Historia*.

²⁵ Es difícil dar una fecha cierta para la aparición de la JOC en Huesca. Sabemos con seguridad que en 1955 debía de llevar ya algún tiempo funcionando, ya que el ofertorio de San Lorenzo de dicho año es llevado por un grupo JOC y de distintas congregaciones obreras.

de captación que se conseguían gracias a las reuniones y a la participación de nuevas jóvenes que buscaban lugares donde relacionarse con chicas de su misma edad y en sus mismas condiciones. No se conoce con exactitud la fecha de fundación de la JOCF oscense pero algunas ex militantes coinciden en señalar que el primer grupo se lanzó entre 1951-1953.

Lo cierto es que, tanto en Huesca como en Zaragoza, la JOC y la HOAC eran lugares donde obreros, jóvenes y adultos, podían relacionarse con personas semejantes, y disfrutar de cursillos de formación, de reuniones espirituales, y de lugares de ocio y socialización donde encontrar amigos y compañeros. La “ampliación de la cultura” era una de las tareas más importantes dentro de la JOCF de Huesca. Esta acción consistía en que varias mujeres de AC impartían clases de distintas materias básicas como matemáticas o literatura, además de cultura general y de clases de corte y confección.

Desde la Comisión Nacional se empezaron a lanzar distintas campañas culturales a partir de unas temáticas preparadas por el Centro de Cultura Popular. Asimismo, se les ofrecía a las jóvenes trabajadoras, casi siempre provenientes de fábricas del textil o empleadas de hogar, representar obras teatrales y recitales de poemas. También disponían de momentos de ocio, sobre todo en el salón de actos de las religiosas de Santa Rosa, que les cedían sus instalaciones para reuniones y meriendas. Poco a poco surgiría también la JOC masculina de Huesca, motivada por la próspera evolución de la femenina.

El trabajo empezó a ser más organizado a nivel de zona Aragón-Rioja; desde entonces la JOC de Huesca trabajó siempre a nivel de zona y a nivel estatal para más tarde participar del movimiento internacional. También son momentos de trabajo conjunto con otros movimientos especializados como la JIC (Juventud Independiente Cristiana) y con los grupos rurales cristianos. Durante estos años se comenzó a vender el *Juventud Obrera* y el calendario jocista, que era muy bien recibido en Huesca y tenía una tirada considerable de ejemplares, cuya recaudación iba para los fondos del movimiento jocista para seguir organizando cursos y conferencias. Del mismo modo, se comenzaron a realizar excursiones y campamentos donde los jóvenes trabajadores se socializaban y encontraban lugares de ocio y diversión.

El 1º de mayo empezó a tener repercusión a partir de mediados de los cincuenta, aunque no será bien visto por el obispo Lino Rodrigo, quien pondrá todo tipo de problemas para la celebración del acto. Además de la cantidad de actividades destinadas al ocio y la socialización, que se daban en el inicio del proceso de la captación de militantes, no debemos descuidar la dimensión cristiana de estos movimientos. Durante estos primeros años se organizaban constantes retiros espirituales, vigiliás, horas santas, misas, etc. La celebración de San José Obrero se

preparaba con mucha atención, sobre todo la eucaristía de la tarde en la Iglesia de San Lorenzo, donde se entregaba un día de jornal.

Durante los cincuenta también se consolidaron los métodos formativos de ambas organizaciones. La HOAC siempre tuvo como objetivo formar militantes tanto en el mundo obrero como en el ámbito espiritual, con la convicción de que sólo así podía conseguir su propia liberación personal para que, después, éstos pudieran evangelizar al resto. Para este fin se creó el Plan Cíclico, fruto del contacto entre Tomás Malagón y Guillermo Roviroso, el cual se articulaba en tres encuestas: religiosa, social y organizativa así como una revisión de vida.²⁶ El Plan Cíclico tendía una duración de tres años, el militante debía reflexionar sobre treinta y seis temas desde la perspectiva del Evangelio.

Si nos ocupamos del análisis de la estructura de la HOAC y de la JOC se pone de manifiesto que el número de militantes de las organizaciones no es muy elevado, teniendo en cuenta la importancia de estos movimientos durante el franquismo. No podemos considerarlos como movimientos de masas importantes, tampoco son círculos elitistas de militantes obreros, pero sí someten a sus afiliados a obligaciones y responsabilidades demasiado estrictas.²⁷

Conviene distinguir siempre entre los militantes activos que han pasado un proceso para llegar a serlo y los simpatizantes y adheridos. La JOC mantiene un aparato y una estructura organizativa tan importante como la HOAC, además contaba con unos cuarenta “liberados” –personas permanentes con un salario regular y que sólo se dedican a la organización– en España, mientras que la HOAC no tenía ninguno. La formación de los militantes se efectuaba en una estructura rígida y en “un marco de obligaciones permanentes cuyo carácter estricto no se parece en nada a la práctica un tanto laxa de la mayor parte de las demás asociaciones de laicos”.

El funcionamiento de estos grupos católicos presenta similitudes con las células de grupos revolucionarios. Cada militante debía tener una responsabilidad propia que podía ser desde prensa a secretariado, deportes... De hecho, la mayoría de sus ex militantes reconocen que las obligaciones eran estrictas y que no se permitía que los afiliados “no se lo tomaran en serio”.²⁸ La cotización y la suscripción al *Boletín* era obligatoria así como la asistencia a las reuniones semanales; “si un miembro falta a la reunión durante más de cuatro semanas, se encuentra degradado de la categoría de militante a la de simple simpatizante”.³⁰

²⁶ LÓPEZ GARCÍA, B., *Aproximación a la historia de la HOAC*, p.67.

²⁷ HERMET, G., *Los católicos en la España franquista*, p. 238.

²⁸ *Ibidem*, p. 243.

²⁹ Entrevista con José Francisco Coll, consiliario JOC en Huesca desde 1968 hasta 2000, Huesca, 16-X-2010.

³⁰ HERMET, G., *Los católicos en la España franquista*, p. 243.

También era obligatoria la reunión evangélica semanal, era necesario la *Revisión de Vida* obrera que debían seguir todos sus militantes así como la realización de las “encuestas” tan típicas de estas organizaciones. Asimismo, era obligatoria la participación en los GOES (Grupos Obreros de Estudios Sociales), órganos donde los afiliados realizaban la primera parte de la carrera como militante. Una carrera que, posteriormente, les llevaba a convertirse en líderes obreros en sus centros de trabajo, que les permitía llegar a técnicas de negociación y procedimientos que sus compañeros, insertos en partidos clandestinos no pueden, convirtiéndoles así en los “gobernadores” de la actividad sindical de sus lugares laborales.

Los años cincuenta supondrán, para las organizaciones como HOAC y JOC, el paso de la caridad, de la beneficencia, de la lucha por los pobres, a la justicia social y a las acciones de tipo reivindicativo. Este tipo de acciones y el cambio que se produce en el seno de las organizaciones está, en parte, motivado por el paso de dirigentes burgueses que provenían de AC a puros dirigentes obreristas dentro de las organizaciones.

Los años cincuenta aparecen como una década “bisagra”;³¹ no son años de posguerra pero ésta tampoco queda tan lejos, el miedo es generalizado y el régimen está más fuerte que nunca. En los movimientos apostólicos los que dominan son dirigentes provenientes de AC, con un carácter anticomunista que guían a los obreros bajo una moral y una disciplina férrea.

La década de los cincuenta del siglo XX ha recibido una atención escasa por parte de la historiografía; a menudo se ha tendido a utilizar una periodización concreta para definir el primer franquismo que utiliza el Plan de Estabilización como parteaguas que daría paso a la etapa del “desarrollo”. De esta forma, la década de los cincuenta ha sido valorada como una década “puente”, lo que originará que no sea estudiada de manera exhaustiva.³² En nuestro caso, la década de los cincuenta será decisiva para comprender los futuros cambios que se darán en los años sesenta.

Es cierto que habrá que esperar a la década de los sesenta, en la que tendrá lugar un importante cambio generacional en las organizaciones y en la que reaparecerá un movimiento obrero con mayor intensidad, diversidad, extensión y con nuevos métodos de protesta social, para que los movimientos apostólicos afronten verdaderos problemas con el poder civil y eclesiástico.

³¹ VEGA GARCÍA, R., “Entre la derrota y la renovación generacional. Continuidad y ruptura en la protesta social” en MATEOS, A. (Ed), *La España de los cincuenta*, Eneida, Madrid, 2008.

³² MATEOS, A. (Ed), *La España de los cincuenta*, Eneida, Madrid, 2008.

Fuentes primarias: archivos consultados

- Archivo HOAC Zaragoza
- Archivo HOAC Huesca
- Archivo JOC Huesca
- Archivo JOC Zaragoza

Bibliografía

- HERMET, G., *Los católicos en la España franquista*, Madrid, CIS: Siglo XXI, 1985 (2vols).
- LÓPEZ, B., *Aproximación a la Historia de la HOAC*, Ed. HOAC, Madrid, 1995.
- MARTÍNEZ HOYOS, F., "Cristianos contra Franco en Cataluña" en *Historia del Presente* nº 10, 2007, pp. 61-80.
- MATEOS, A. (Ed), *La España de los cincuenta*, Eneida, Madrid, 2008.
- SANZ FERNÁNDEZ, F., "Algunos conflictos significativos de la JOC con el régimen de Franco", en TUSELL, J. , ALTED, A., MATEOS, A. (coords), *La oposición al régimen de Franco*, tomo II, UNED, Madrid, 1990, pp. 161-172.
- VAN DER MEERSCH, M., *El coraje de vivir*, Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1962.
- VEGA GARCÍA, R., "Entre la derrota y la renovación generacional. Continuidad y ruptura en la protesta social" en MATEOS, A. (Ed), *La España de los cincuenta*, Eneida, Madrid, 2008.

Movimientos católicos de base en Aragón a finales del franquismo: de la evangelización al compromiso

Rev. Aragon. Teol. 35 (2012)

María José Esteban Zuriaga

En el presente artículo pretendemos analizar el papel que determinados sectores del catolicismo aragonés desarrollaron a partir de planteamientos progresistas en ámbitos como el movimiento obrero, la contestación a la Iglesia "oficial" o la integración en partidos políticos. Lo que aquí se expone es sólo una pequeña muestra de la concienciación y la actividad llevadas a cabo por determinadas organizaciones y personalidades concretas durante los años sesenta y setenta en Aragón, pero es importante tener en cuenta el contexto anterior y una perspectiva más amplia, por lo que realizaremos una breve introducción que permita situar al lector.

La Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) y la Juventud Obrera Cristiana (JOC) se desarrollaron en el contexto del franquismo, en el que el nacional-catolicismo se iba imponiendo como ideología oficial del régimen. Así, se impulsó la Acción Católica (AC), organización de apostolado seglar ya existente durante la II República, dependiente de la jerarquía eclesiástica y cuyas actividades y campañas se identificaban "con el objetivo recristianizador del clima triunfal nacional-católico".¹

En 1946, a pesar de que las bases de 1939 no contemplaban esta posibilidad, comenzó a implantarse en la AC la especialización por "ambientes". Esto conectaba con la preocupación por evangelizar a la sociedad desde la base, preocupación más acusada en el caso de los obreros, dada la tradicional brecha entre la Iglesia y el mundo del trabajo. Por ello se crearon, entre otras especializaciones, la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) en 1946, y la Juventud Obrera de Acción Católica (JOAC) en 1947, la cual terminará uniéndose a la JOC vinculada al movimiento internacional de jóvenes cristianos.

¹ MONTERO, F., "Fuentes escritas y orales para la historia de la ACE", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Hª Contemporánea*, t. 10., 1997, pág. 388.

Fueron de hecho los métodos formativos de la JOC los que terminaron transmitiéndose a la mayoría de las especializaciones y ramas de AC, métodos basados en la llamada "Revisión de vida" y en "Ver-Juzgar-Actuar". Es decir, se trataba de conocer la realidad, comprenderla, y actuar desde el Evangelio para cambiarla. Este método, unido a la interpretación que estos grupos hacían de la doctrina social de la Iglesia, fue generando una creciente preocupación por las injusticias sociales y por sus causas, especialmente en el ámbito del trabajo y el sindicalismo. Se desarrolló así el llamado "compromiso temporal", clave en la identidad de estas organizaciones.

La denuncia de la escasa o nula representatividad del Sindicato Vertical llevó progresivamente a la crítica del régimen franquista, además de a la participación de militantes hoacistas y jocistas en huelgas y en la formación de sindicatos clandestinos como Comisiones Obreras (CCOO) y la Unión Sindical Obrera (USO). Obviamente, esto dio lugar a conflictos con el Gobierno, y también en ocasiones con la jerarquía eclesiástica. Ésta defendió a sus movimientos especializados cuando comenzaron dichos conflictos, pero a lo largo de los años 60 las relaciones con el episcopado se hicieron cada vez más tensas. La denuncia de determinadas situaciones laborales, sociales o religiosas desde los órganos de prensa y boletines de HOAC y JOC, así como la creciente participación de sus militantes en conflictos laborales, abrieron la brecha entre estos movimientos y el régimen, por un lado, y la jerarquía eclesiástica, por otro. En este sentido, fueron muy significativas las huelgas de Asturias en 1962, en las que la participación de hoacistas y jocistas fue importante, y las cuales tuvieron también cierta incidencia en Aragón.²

Gran parte de la importancia de HOAC y JOC en la reconstrucción del movimiento obrero bajo el franquismo se debió al "rol tribunicio" que jugaron, tal y como se conoce entre la historiografía dedicada a los movimientos especializados de AC a la función de suplencia que desempeñaron estas organizaciones. Es decir, al ser HOAC y JOC las únicas organizaciones legales preocupadas por el mundo del trabajo y sus problemas, fue desarrollándose en su seno una creciente conciencia social, que, unida a la obligación apostólica de llevar a cabo algún tipo de compromiso temporal,³ desembocó en la participación activa de muchos de sus miembros en la reconstrucción del movimiento sindical. Así, HOAC y JOC, a través de sus militantes, sus cursillos, su prensa y sus locales, desempeñaron la función que deberían haber cumplido los

² CENARRO, A., "Entre la negociación y el desafío: conflictos obreros en Aragón durante la primavera de 1962" en VEGA, R. (Coord.), *Las huelgas de 1962 en España y su repercusión internacional. El camino que marcaba Asturias*, Gijón, Ed. Trea, 2002, pp. 177-195.

³ Esta obligación se refiere a la concepción que del "compromiso temporal" desarrollaron las especializaciones obreras y otros sectores cristianos, ya que, a medida que el conflicto con la jerarquía eclesiástica fue intensificándose, los obispos consideraron que se estaba descuidando demasiado el aspecto apostólico al que debían ceñirse los movimientos de AC, en favor de un excesivo temporalismo.

sindicatos de clase en un régimen democrático. Esta actividad atrajo además a muchos trabajadores interesados en participar en este incipiente movimiento obrero pero que no eran necesariamente católicos. Podemos destacar que una de las principales contribuciones de HOAC y JOC a este nuevo movimiento obrero fue la formación en materia sindical, económica y política, a través de los cursillos que organizaba la HOAC, los Grupos Obreros de Estudios Sociales (GOES) o las publicaciones de la editorial ZYX. Todo esto contribuyó, a su vez, a la difusión de una importante cultura y conciencia obrera.

Por todo esto HOAC y JOC, aunque continuaron siendo legales, comenzaron a ser cada vez más vigiladas, y la desconfianza del episcopado aumentó. Así, se intentó recuperar el control de los movimientos especializados (no sólo los obreros, aunque éste era el caso más preocupante para la jerarquía), provocando esto el rechazo de sus dirigentes y llevando a la conocida como crisis de AC, desarrollada entre 1966 y 1968 y caracterizada por el enfrentamiento abierto entre los obispos y los dirigentes de los movimientos especializados de AC.

Es necesario tener en cuenta que este conflicto entre los movimientos de apostolado seglar y la jerarquía episcopal ha de enmarcarse en un proceso más amplio, que se dio en España sobre todo a partir de la década de 1960. Además de HOAC y JOC, organizaciones legales pertenecientes a la estructura de la jerarquía eclesiástica, surgieron numerosos movimientos católicos de base, como Cristianos por el Socialismo (CpS), Movimiento por el Apostolado Seglar (MAS) o las Vanguardias Obreras, y partidos políticos como el Frente de Liberación Popular (FLP). En estas organizaciones se configuró un pensamiento socialista de inspiración cristiana, y estos cristianos progresistas establecieron contacto personal e intelectual con diversas corrientes marxistas.

Así, y como ya hemos comentado, la presencia de cristianos será abundante tanto en huelgas como en las diferentes organizaciones de la oposición clandestina, sobre todo después de la crisis de Acción Católica. Incluso algunos de los nuevos sindicatos tuvieron origen en estas organizaciones cristianas o en sus militantes, como fue el caso de la USO, fundada en 1961 por el dirigente de JOC Eugenio Royo; o la Acción Sindical de Trabajadores (AST), creada en 1960 a partir de las Vanguardias Obreras de los jesuitas, y que terminará convirtiéndose en 1970 en la Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT), de inspiración maoísta.

Además, en el seno de la propia Iglesia, sin olvidar que la mayor parte de la jerarquía eclesiástica continuaba siendo afecta al régimen franquista, entre la nueva generación de sacerdotes surgió una línea que abogaba por una ampliación de las libertades políticas y sindicales, y así lo expresaban en sus homilías. La celebración del Concilio Vaticano II marcó un importante hito en la historia contemporánea de la Iglesia

católica, que la mayoría de estos jóvenes sacerdotes asumieron, algo que no supo o no quiso hacer la parte más reaccionaria del clero, ni tampoco el discurso oficial del régimen franquista. La expresión más visible del conflicto que se abrió entre éste y el citado sector de la Iglesia fue la creación de la cárcel concordataria de Zamora, abierta en 1968 y por la que pasaron alrededor de 100 sacerdotes y regulares.

Pero los cambios se dieron no sólo en las bases de la Iglesia, sino que una corriente de la jerarquía, encabezada por Vicente Enrique y Tarancón, Presidente de la Conferencia Episcopal entre 1971 y 1981, comenzó también a “despegarse” del régimen, en expresión de Feliciano Montero.⁴

Es importante tener en cuenta este contexto, del que HOAC y JOC formaban una parte muy importante pero en la que todos estos elementos se retroalimentaron.

Volviendo al tema concreto que nos ocupa, la crisis de AC se desató por la desconfianza creciente de la jerarquía eclesiástica hacia los movimientos de apostolado seglar. Ya en 1965, la reunión plenaria del episcopado celebrada el 23 y el 24 de julio en Santiago de Compostela se centró en el análisis de estos movimientos seculares jerárquicos, y casi todos los presentes coincidieron en su preocupación acerca de la independencia que estas organizaciones estaban adoptando respecto de la jerarquía, la participación de muchos de sus militantes en asociaciones ilegales y huelgas, y el hecho de que no pocos de los consiliarios alentaran esta participación. Para solucionar esto se acordó formar una Comisión Episcopal del Apostolado Seglar (CEAS) bajo la presidencia del obispo consiliario de AC, José Guerra Campos.

El siguiente episodio de la crisis tuvo lugar en las VII Jornadas nacionales de la AC, celebradas en junio de 1966 en el Valle de los Caídos, y en las que participaron todas las ramas y movimientos especializados. De estas Jornadas se extrajeron unas conclusiones que fueron remitidas a la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal, la cual rechazó y desautorizó estas conclusiones, “por su acusado temporalismo”, prohibió las reuniones nacionales de verano de los diferentes movimientos, aunque esto fue posteriormente atenuado por el Pleno de la Conferencia, y destituyó a 6 de los principales consiliarios nacionales.

El 4 de marzo de 1967, en un comunicado provisional de la IV asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal se advertía a la AC de que los católicos no podían colaborar con los marxistas, según el magisterio pontificio. La Comisión Nacional de la HOAC rechazó esto explícitamente el 23 de abril, y a lo largo de 1967 continuaron los conflictos, por lo que se llegó a hablar a Pablo VI de la “rebeldía de la ACE”. Para recuperar el control sobre los movimientos especializados la CEAS preparó una reforma de los

⁴ MONTERO, F. (Ed.), *Historia del Presente*, N° 10, 2007, ejemplar dedicado a *El despegue de la Iglesia*.

estatutos de AC tratando de restaurar la AC general, pero sin contar con representantes de los movimientos especializados. La Conferencia Episcopal aprobó estos estatutos, que los dirigentes de la HOAC y la JOC se negaron a aceptar el 18 marzo de 1968. La tolerancia de la Conferencia Episcopal hizo que se multiplicaran las excepciones a la hora de aplicarlos, y, de hecho, al publicar estos estatutos se excluyó de ellos a la HOAC y a la JOC. Aun así, entre abril y mayo de 1968 dimitieron entre 100 y 150 dirigentes de AC, y de las ramas especializadas de la AC sólo sobrevivieron en condiciones la HOAC y la JOC, reivindicando un marco jurídico específico dentro de los nuevos estatutos.

Esta crisis provocó que HOAC y JOC, a pesar de sobrevivir a ella, perdieran a la mayor parte de sus militantes. Varios factores, además del conflicto en sí, explican el “trasvase de militancia” que se dio hacia organizaciones clandestinas de izquierda. En primer lugar, el contacto que miembros de HOAC y JOC habían establecido a lo largo de los años sesenta con militantes o simpatizantes de organizaciones políticas y sindicales de la oposición clandestina permitió desarrollar una particular cultura política de izquierdas y de oposición al franquismo, además de provocar no pocas crisis de identidad y de fe. En segundo lugar, los conflictos con la jerarquía eclesiástica, que trató de recuperar el control sobre los movimientos especializados, provocó la búsqueda de otras organizaciones en las que poder mantener su autonomía. Y, por último, el “rol tribunicio” del que habían gozado HOAC y JOC en los años anteriores al ser las únicas organizaciones no solamente legales, sino además bien organizadas y con una infraestructura que permitía organizar la lucha contra la dictadura, fue desapareciendo ante la creciente articulación de la oposición clandestina a la dictadura a través de multitud de organizaciones.

Así pues, para estudiar la importancia de HOAC y JOC será necesario rastrear ese trasvase de militancia, lo que permitirá determinar la aportación de estas organizaciones y sus militantes tanto a la oposición clandestina al franquismo como a la transición a la democracia. Esta aportación se produjo tanto en términos de militancia e infraestructura como a través de una determinada cultura política, lo que muchos de los autores que se han dedicado al estudio de HOAC y JOC han calificado como prácticas y actitudes democráticas que ayudaron a “preparar el camino a la Transición”.⁵

Esta creación de una cultura democrática resulta si cabe más importante e interesante si tenemos en cuenta que surgió en el contexto de una dictadura que potenció la desmovilización y la apatía de la población española, siendo éste uno de los instrumentos principales para asegurar la permanencia del régimen. A pesar de ello, en diversos espacios se desarrolló la movilización frente a la dictadura, y uno de los más

⁵ BERZAL DE LA ROSA, E., *Del Nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista. La HOAC de Castilla y León entre 1946 y 1975* *Del Nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista*, Tesis doctoral leída en la Universidad de Valladolid, 1999.

importantes fue el de las relaciones laborales. Como hemos explicado, HOAC y JOC constituían un espacio privilegiado en el que exponer, compartir y debatir los problemas de los trabajadores, a partir de lo cual se desarrolló la crítica a determinados elementos del régimen franquista y se acercaron personas interesadas en participar en la incipiente oposición a la dictadura. En definitiva, es la toma de conciencia, social o política, la que lleva a la acción, concretada en este caso en la participación en el movimiento sindical, la integración en partidos políticos o el compromiso social.

Es necesario aclarar que en este artículo prestaremos atención no solo a HOAC y JOC, sino que expondremos también el ambiente y el contexto general de contestación que se dio en las bases de la Iglesia durante los años setenta. Esta ampliación de la perspectiva es necesaria, pues muchos de los militantes de HOAC y JOC se integraron posteriormente en las comunidades de base y estuvieron muy relacionados con los sacerdotes obreros o aquellos que tuvieron conflictos con la jerarquía eclesiástica. Por lo tanto, una historia que se restringiese únicamente a HOAC y JOC sería incompleta.

Geográficamente, nos centraremos en Zaragoza y Huesca, más en una u otra dependiendo de los aspectos tratados y de las posibilidades ofrecidas por las fuentes. Se pretende establecer así una primera aproximación a la historia de la HOAC y la JOC y de otros movimientos cristianos de base en Aragón, señalando unas líneas maestras que permitan al lector introducirse en el tema y comprender sus rasgos principales.

Movimientos católicos de base en Aragón (1965-1978)

Tras una introducción explicatoria de los antecedentes y el contexto en el que se desarrollaron HOAC y JOC, nos vamos a centrar en el periodo correspondiente a los años finales de la dictadura franquista. Esta fase coincide con un periodo de grandes cambios que afectaron tanto a los movimientos especializados de AC como al catolicismo español en general. En este artículo analizaremos, sobre todo, el papel de determinados grupos de cristianos, sacerdotes y parroquias en la recomposición del movimiento obrero en Aragón, prestando atención además al contexto general y realizando una breve descripción del “trasvase de militancia” que se dio.

Católicos en el “nuevo movimiento obrero” en Zaragoza

En este contexto, a la participación de miembros de HOAC y JOC en huelgas y diversos conflictos laborales se sumaba el apoyo que sacerdotes prestaban también al nuevo movimiento obrero que se estaba gestando en la región, fundamentalmente en

Zaragoza. Esta ayuda era prestada en forma de locales parroquiales, en barrios como Oliver o Valdefierro y también en parroquias más céntricas, como las de Santa Engracia y San Miguel, en las que, con motivo de la renovación del convenio provincial del metal en 1969, las CCOO se reunían en parroquias cuando no se les permitía hacerlo en Sindicatos. Los locales de la basílica del Pilar acogieron la última de estas asambleas, las cuales eran siempre vigiladas y solían terminar disueltas por la policía. De nuevo con motivo de la negociación en 1975 del convenio del metal, subsector industrial que jugó un papel de vanguardia en el nuevo movimiento obrero, las asambleas de trabajadores terminaron realizándose en una Iglesia, la de San Carlos, en la que en febrero entraba la policía y detenía a 200 personas.⁶

En cuanto a la citada parroquia de Santa Engracia, desde 1966 se gestó en ella el equipo de la revista *Eucaristía*, semanario de contenido homilético de cuya redacción se encargaba, sobre todo, José Bada, en colaboración con Luis Betés. Se publicaba bajo responsabilidad exclusiva de su equipo de redacción, y desde 1967 se editaban también unos pósteres conocidos como “cartel homilético”, los cuales difundían las ideas del catolicismo más progresista. Por esto mismo atrajeron las críticas de los sectores más integristas, y todo el equipo de la revista fue retirado en 1968. Esto provocó la protesta de los asistentes a la misa de 11 y dio origen a una comunidad de base, mientras Santa Engracia se convertía en el nuevo baluarte de los integristas.⁷

Volviendo a la participación de católicos en el movimiento obrero, no fueron sólo seglares quienes se implicaron en la lucha sindical, sino que, al igual que en otras regiones, también en Aragón aparecieron numerosos curas obreros, algunos de ellos consiliarios de HOAC y JOC. Estos sacerdotes trabajaban en los tajos y las fábricas, participando en huelgas y comités de empresa, por lo que muchos estaban fichados por la policía o aparecían en las “listas negras” elaboradas por la patronal. Su compromiso se expresaba no sólo en el ámbito laboral, sino que la mayoría estaban vigilados también por expresar determinadas opiniones o por ejercer el sacerdocio de un modo que la jerarquía eclesiástica más reaccionaria y las autoridades civiles franquistas no terminaban de asimilar.

El caso de mayor relevancia y duración fue el conocido como “caso Fabara”. Comenzó en la primavera-verano de 1974, cuando el cura del pueblo zaragozano de Fabara, Wilberto Delso, fue cesado de su cargo por el arzobispo Pedro Cantero Cuadrado. Algunas de las causas aducidas fueron las “ideas, actitudes y hasta el léxico”

⁶ FORCADELL, C. y MONTERO, L., “Del campo a la ciudad: Zaragoza ante el nuevo sindicalismo de CCOO”, en RUIZ, D. (Dir.), *Historia de Comisiones Obreras (1958-1988)*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 325, 331 y 335.

⁷ “Contestación en la Iglesia” y “Eucaristía”, *Gran Enciclopedia Aragonesa*. http://www.encyclopedia-aragonesa.com/m/voz.asp?voz_id=4220 y http://www.encyclopedia-aragonesa.com/m/voz.asp?voz_id=5369&voz_id_origen=4220 y ORTEGA, J., *Así en el cielo como en la tierra*, p. 70.

del párroco,⁸ pero el conflicto adquirió especial relevancia cuando 24 sacerdotes firmaron una carta en la que renunciaban a sus cargos pastorales en el caso de que no se readmitiera a Wilberto Delso en el suyo y en el mismo pueblo en el que hasta entonces había ejercido el sacerdocio. A esta dimisión se terminaron sumando 10 sacerdotes más, dando lugar a un largo intercambio de cartas y negociaciones entre los sacerdotes dimisionarios y Cantero Cuadrado. Delso rechazó el ofrecimiento por parte de Cantero de un cargo de menor rango en Alcañiz, y no volvió a ejercer el sacerdocio. Del grupo de curas dimisionarios, algunos volvieron a sus puestos mientras otros se secularizaron, formaron familias y se ganaron la vida como trabajadores, pero la importancia del conflicto reside en el enfrentamiento entre el sector más reaccionario de la Iglesia del momento, el representado por Cantero Cuadrado, y la parte del clero que había asumido el Concilio Vaticano II y que renegaba del nacional-catolicismo.

Uno de los sacerdotes que dimitieron en solidaridad con Delso fue Laureano Molina Gómez (Albalate del Arzobispo, 1937). Molina fue asesor religioso del Arzobispado de Zaragoza antes de secularizarse en 1976, debido a conflictos con la jerarquía eclesiástica y, sobre todo, a un profundo desencanto con la Iglesia católica. Hizo el Cursillo de Iniciación a la HOAC en 1968, y fue cura obrero desde 1969. Tras ocupar empleos variados terminó trabajando como camionero, y dada su vinculación con este mundo creó el conocido como *apostolado de la carretera*. Constituye además un ejemplo claro de la trayectoria "típica" que recorrieron muchos de los militantes cristianos y los curas obreros, ya que en torno a una Comunidad Cristiana de Base se constituyó la Asociación de Vecinos del barrio de Casablanca, en Zaragoza, participó en la consolidación de las CCOO, en la formación de USO y de Reconstrucción Socialista, y terminó militando, hasta hoy, en Izquierda Unida. Laureano Molina firmó, además de las cartas de apoyo a Wilberto Delso, escritos a favor de los seminaristas progresistas, en defensa del clérigo Domingo Laín, con quien había compartido estudios en el Seminario de Zaragoza, y en contra de la acumulación de tierras por parte de la Iglesia.⁹ Los nombres de los sacerdotes que firmaron estos escritos se repiten en unos y otros, además de coincidir en muchos otros episodios o de desarrollar trayectorias parecidas.

Al decir que la de Laureano Molina es una trayectoria "típica" nos referimos a su participación en la mayoría de los movimientos en los que estos sectores cristianos ejercieron su militancia. Para algunos, la militancia en HOAC y JOC y los planteamientos

⁸ Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede (AEESS) R237 bis. Carta del Arzobispo de Zaragoza al Rvdo. Sr. D. Wilberto Delso Díez. Zaragoza, 14 de junio de 1977. Citado en MARTÍN DE SANTA OLALLA, P., "El clero contestatario de finales del franquismo. El caso Fabara", *Hispania Sacra, Legalidad y conflictos*, 58. 117, enero-junio 2006, pp. 223-260. Remitimos al lector interesado en el caso Fabara al artículo citado para una mayor información.

⁹ Entrevista con Laureano Molina Gómez, Zaragoza, 4 de marzo de 2010, MOLINA, L., *El Dios de mi pequeña historia*, libro en línea en <http://www.abosque.es/ex/subportica/Articulos/Molina2/index.htm?Indice> =e información facilitada por Alberto Sabio.

de las propias organizaciones, al fin y al cabo legales y pertenecientes a la estructura eclesiástica, terminaron por resultar insuficientes o demasiado moderados en comparación con otros movimientos de inspiración religiosa como Cristianos por el Socialismo (CpS) o las Comunidades Cristianas Populares (CCP), mucho más avanzados. O se apostó, en un contexto en el que los partidos políticos y los sindicatos clandestinos se multiplicaron, por llevar a cabo su compromiso en organizaciones laicas.

Los años setenta se caracterizaron, precisamente, por la pérdida del componente cristiano, o al menos por su cada vez menor visibilidad. Así, militantes de la JOC pusieron en marcha en 1961 la USO, sindicato aconfesional, como fue el caso de Laureano Molina en Aragón. Otros cristianos optaron por las CCOO para luchar en el movimiento obrero. Incluso algunos sectores se radicalizaron por la izquierda, cuestionando el movimiento de las CCOO desde las Comisiones Obreras Autónomas y otras posiciones antiunitarias, que según Fidel Ibáñez (dirigente de CCOO en Zaragoza) eran "mantenidas por sectores cristianos muy radicalizados puerilmente a la izquierda y por algún grupúsculo desgajado del PCE", capaces de organizar huelgas salvajes como las de mediados de 1973 en Fibras Esso y Balay.¹⁰

Los sectores comunistas reconocieron siempre la aportación de los militantes católicos a la construcción de un nuevo movimiento obrero. En un documento de CCOO de 1972 se insiste en el importante papel jugado por los sectores cristianos en la lucha sindical, junto a comunistas y socialistas, pues "también en el movimiento de inspiración cristiana se han producido profundas transformaciones. Partiendo de unos orígenes en los que encontró la enemiga declarada de los sindicatos obreros clásicos (...), ha ido evolucionando hasta hoy en que adopta, en su mayoría, posiciones de clase y anticapitalistas (esta posición es clara (...) en nuestro país en el USO y sectores dinámicos de HOAC y JOC). Ello no quiere decir que hayan desaparecido totalmente las corrientes reformistas que predicaban la "conciliación de clases" en el seno del movimiento obrero católico, pero de lo que no hay duda es de que la tendencia que se desarrolla con mayor pujanza es la mencionada en primer lugar".¹¹

En cualquier caso, lo que observamos es la inexistencia de un movimiento católico de características homogéneas, aunque sí pueda afirmarse que existía una tendencia antifranquista y anticapitalista y, sobre todo, una participación activa en el movimiento obrero. En el caso concreto aragonés, el testimonio de un abogado laboralista, ex-militante del PCE y de CCOO, señala que la presencia de católicos era escasa y que el control de las CCOO era ejercido por el PCE. A pesar de ello, sí

¹⁰ FORCADELL, C. y MONTERO, L., "Del campo a la ciudad: Zaragoza ante el nuevo sindicalismo de CCOO", pp. 332 y 334.

¹¹ "Proyecto de documento sobre la unidad. Sobre la unidad del movimiento obrero de masas", Junio 1972, en IBÁÑEZ ROZAS, F. y ZAMORA ANTÓN, M.A., *CCOO. Diez años de lucha (1966-1976)*, p. 177.

reconoce la aportación de personajes concretos, miembros de HOAC como Dionisio Santolaria y su esposa Ángela Bravo, o de los sacerdotes jesuitas del Picarral, como Luis Anoro y Juan Acha, entre otros.¹²

Hoacistas y jocistas en el movimiento obrero oscense

En cuanto a Huesca, los testimonios apuntan a una importancia primordial de la HOAC y la JOC, aunque será necesario contrastar estas fuentes en el futuro. En cualquier caso, esto no resulta descabellado, dado que en Huesca no existía apenas una tradición sindical comunista previa, por lo que la infraestructura y las tareas de formación que llevaron a cabo HOAC y JOC pudieron permitir que estas organizaciones y sus militantes jugaran un papel central en la lucha obrera.

Nos encontramos ante un tema interesante, el relativo a la relación con otros grupos y a la percepción que el resto de trabajadores y grupos de la oposición tenían de hoacistas y jocistas. Los militantes oscenses relatan que algunos sectores de izquierdas les consideraban unos “beatos” o revisionistas, mientras desde el exterior se veía a los jocistas y hoacistas como comunistas y revolucionarios.¹³ Por ejemplo, una ex-militante de JOC, empleada de hogar, relata que una mujer dijo delante suyo, consciente de su presencia, que “no tendría en casa a una jocista ni loca”; mientras ex-trabajadoras de la empresa Meyba afirman que a las jocistas les llamaban las “politiqueras”.¹⁴ Además, otros testimonios orales señalan que, cuando surgía un problema laboral, los trabajadores acudían a la JOC, pues sus militantes estaban visualizados, no así los del PC. Así pues, observamos una imagen ambivalente de HOAC y JOC, a pesar de lo cual parece que estas organizaciones fueron una referencia importante y estuvieron presentes en algunos de los conflictos y acontecimientos laborales más importantes de la provincia de Huesca.

Por ejemplo, en la citada Meyba, fábrica textil con más de 200 empleadas, el comité de empresa clandestino que se puso en marcha en los años 70 tuvo como iniciadoras a unas militantes de la JOC. Fue también el caso del Hospital San Jorge, donde tres militantes de la JOC y una simpatizante formaron un comité de empresa.¹⁵

Otro de los ámbitos en los que la importancia de los cristianos de HOAC y JOC fue fundamental es la celebración del 1 de mayo, cuya significación tradicional de la Fiesta del Trabajo fue cambiada por la festividad de San José Obrero o Artesano. Esta

¹² Entrevista con Arturo Acebal, Zaragoza, 28 de julio de 2010.

¹³ Entrevista a militantes y ex-militantes de HOAC y JOC, Huesca, 26 de julio de 2010.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem* y COLL, J.F., “Aterrizando en acciones y actos concretos”, p. 5.

festividad tuvo siempre una gran importancia entre los militantes de HOAC y JOC, que trataron de celebrarla todos los años a pesar de la creciente presión gubernamental.

Esta fiesta no fue introducida por los movimientos cristianos de base, sino que fue Pío XII quien en 1955 introdujo en el calendario esta festividad, San José Obrero o Artesano. Así otorgaba sentido cristiano a una fecha “vinculada al marxismo internacional”. El planteamiento de esta celebración era totalmente opuesto al de la fiesta celebrada por los trabajadores, contraponiendo, según el discurso eclesiástico, al odio el amor, a la lucha de clases la justicia, etc. Se elaboró una misa específica de San José Obrero, que incluía fragmentos bíblicos referentes al trabajo, y San José Artesano se convirtió en protector de los trabajadores con sus riesgos y penalidades, y en modelo de trabajador, laborioso, justo y humilde, con una vida de abnegación y obediencia.

El 1 de mayo de 1956 se celebró en Milán una gran concentración de obreros católicos de todo el mundo, a la que asistieron representantes de HOAC y JOC y de una delegación sindical encabezada por José Solís Ruiz, delegado nacional de Sindicatos. Ese mismo año se introdujo San José Obrero como fiesta nacional en España, declarando, por Orden del 27 de abril del Ministerio de Trabajo, “fiesta laboral abonable y no recuperable la fiesta de San José Artesano, que por solidaridad con la disposición de la Santa Sede, se celebrará el 1 de mayo de cada año, pero manteniendo el valor, significación y solemnidad de la Fiesta de Exaltación del Trabajo Nacional, que se sigue celebrando el día 18 de julio”.¹⁶ En España esta festividad adoptó los principios del nacional-catolicismo, con unas celebraciones en las que participaban la Iglesia y Falange y en las que se negaba la lucha de clases.

Pero las crecientes diferencias entre los planteamientos de la doctrina social de la Iglesia y los del sindicalismo falangista hicieron que las celebraciones oficiales y las de las asociaciones de obreros católicos fueran disociándose y que éstas últimas adquirieran un significado diferente. Así, se aprovechaba la celebración de HOAC y JOC, únicos actos permitidos al margen de los oficiales, para defender la dignidad del obrero, reivindicar el derecho a la huelga y mejoras laborales, y denunciar las injusticias, con lo que el 1 de mayo fue recuperando su significación tradicional. Por ello, la conflictividad fue creciendo, al tiempo que esta celebración de San José Artesano jugaba un importante papel de suplencia como celebración de la fiesta de la clase obrera. HOAC y JOC aprovechaban esta festividad de San José Obrero para explicitar su compromiso religioso y también el temporal, reivindicando mayor dignidad y libertades para los trabajadores, articulando estas demandas siempre desde la doctrina cristiana.

Así, mientras la propaganda oficial presentaba la festividad como “un homenaje a los trabajadores que con su esfuerzo están poniendo los cimientos de una España

¹⁶ *Boletín Oficial del Estado* de 27 de abril de 1956.

mejor”, eliminando con esto el movimiento obrero y la lucha de clases, militantes obreros de la HOAC y de la JOC sobre todo, pero también del Movimiento Apostólico Seglar (MAS) y de las Vanguardias Obreras de los jesuitas, comenzaron a mostrar las primeras fisuras en la solidaridad con el régimen.

Por todo esto, la fiesta del 1 de mayo se convirtió en la ocasión perfecta para denunciar, reivindicar y convocar huelgas, y la conflictividad era creciente año a año, como ya hemos apuntado. Entre las acciones que se llevaban a cabo encontramos el reparto de hojas informativas con datos sobre los reajustes entre salario y coste de vida, paro, etc.; vigiliias, actos públicos y publicaciones en las que se reclamaban mejoras laborales, y acciones rápidas en la calle protagonizadas por “comandos”, grupos reducidos muy organizados.

Al igual que en el resto de España, la HOAC y la JOC de Huesca trataron siempre de celebrar el 1 de mayo, dándole un importante cariz reivindicativo e imprimiéndole un carácter obrerista, al margen del discurso oficial. Los testimonios orales aseguran que en torno al 80-90% de los asistentes a las manifestaciones del 1 de mayo, en las que había, según los años, entre 50 y 80 personas, eran militantes cristianos.¹⁷ Además de las manifestaciones, el acto más masivo e importante, abierto a todos, era la Eucaristía de la tarde en la Iglesia de San Lorenzo, con cantos relativos a la festividad, ofrendas y peticiones, y la entrega de un día de jornal “para sufragar gastos del Movimiento Obrero”.¹⁸

Con ocasión del 1 de mayo se organizaban además cursos y se repartían panfletos informativos sobre la situación de la clase obrera. En el caso de Huesca, fue la JOC quien lanzó la primera octavilla con motivo del 1 de mayo,¹⁹ hecho recordado por la mayoría de los militantes. Otro testimonio relata que en la primera panfletada realizada en Huesca se denunció la manipulación que la dictadura franquista hacía de la fecha del 1 de mayo, a través de la Demostración Sindical, “los partidos de fútbol, corridas de toros y combates de boxeo que en esos días se daban por TV intentando esconder las malas condiciones de los trabajadores, los bajos salarios y la falta de libertad sindical”.²⁰ Esta acción habría sido llevada a cabo junto a otras personas afines a la JOC y, aunque no contamos con más datos concretos sobre esta acción y sus consecuencias, sabemos que el lanzamiento de octavillas u otro tipo de acciones continuaron durante los años siguientes. Por ello, la conflictividad fue creciendo y en algunas ocasiones intervino la

¹⁷ Entrevista a militantes y ex-militantes de HOAC y JOC, Huesca, 26 de julio de 2010 y COLL, J.F., “Aterrizando en acciones y actos concretos”, p. 5.

¹⁸ “Los jóvenes trabajadores de Huesca y la JOC”, documento elaborado a partir de testimonios de militantes y ex-militantes de la JOC, p. 16.

¹⁹ ORTEGA, J., *Así en la tierra como en el cielo*, p. 86.

²⁰ “Los jóvenes trabajadores de Huesca y la JOC”, documento elaborado a partir de testimonios de militantes y ex-militantes de la JOC, p. 18.

policía, llegando a prohibirse las celebraciones y manifestaciones en los años más duros. Por ello, en alguna ocasión los jocistas decidieron celebrar el Primero de Mayo fuera de Huesca, más concretamente en San Juan de la Peña, donde celebraban una eucaristía, una asamblea, comían juntos, etc. En definitiva, de lo que se trataba era de celebrar el 1 de mayo, aunque fuera de manera simbólica, para mantener esta fecha como día de reivindicación obrera.

Además de esta fecha tan concreta y especial para los movimientos especializados obreros, los militantes de HOAC y JOC también estuvieron implicados en el lanzamiento de las primeras octavillas en Huesca, además de las del Primero de Mayo. Esto, unido al resto de actividades en las que estaban implicados los militantes jocistas y hoacistas, hizo que aumentase el control sobre ambas organizaciones. Así, los testimonios señalan que tras el lanzamiento de estas octavillas era habitual que la policía interrogase a militantes de la JOC, entre los que destacaban Andrés Naya, militante de JOC, y Ángel Parra, de HOAC.²¹ Estos dos militantes habrían redactado la primera de las octavillas, además de otros documentos de JOC.

Además, los militantes de HOAC y JOC participaban en la lucha obrera diaria a través de la formación de comités de empresa o la participación en huelgas. En muchas ocasiones las acciones en las empresas eran iniciadas por un grupo o un militante de la JOC o la HOAC, o los trabajadores celebraban reuniones en los locales de la JOC.

Por ejemplo, en 1967 militantes de HOAC y JOC se pusieron en contacto con trabajadores del pantano de El Grado, cuyas obras estaban a punto de ser finalizadas. En estas obras participaron 1500 trabajadores, muchos de los cuales sufrían silicosis como consecuencia de la exposición a sustancias tóxicas durante la construcción del pantano. La enfermedad no fue reconocida por los empresarios, por lo que se puso en marcha una "acción jurídico-reivindicativa", llevada a cabo fundamentalmente por el militante Andrés Naya, el consiliario José Francisco Coll y el simpatizante y amigo Manolo Pardo, abogado laboralista que siempre colaboró con la JOC. La acción consistió en la realización de informes jurídicos y sanitarios para que se reconociese la enfermedad que sufrían los trabajadores y, por lo tanto, pudiesen recibir las preceptivas indemnizaciones o declaraciones de incapacidad. En este episodio jugó también un importante papel el obispo de Huesca Javier Osés, posicionándose a favor de los trabajadores al interceder para que se les permitiese celebrar una asamblea en la catedral de Barbastro, y prestando su coche a los militantes de la JOC para sus viajes a Barbastro.²² Los resultados fueron satisfactorios para los trabajadores, con los que posteriormente se continuó en contacto.

²¹ COLL, J.F., "Aterrizando en acciones y actos concretos", p. 4.

²² COLL, J.F., "Aterrizando en acciones y actos concretos", p. 3.

Fue precisamente la información sobre esta situación la que provocó la supresión de la hoja que aparecía diariamente en Aragón Express informando sobre la situación de Huesca. Esta hoja era elaborada por militantes de la JOC junto a simpatizantes y amigos, y fue suprimida un año después de su aparición por informar exhaustivamente sobre la situación en la que iban a quedar los 1500 trabajadores del pantano una vez terminaran las obras.

Los trasvases de militancia

Además de esta aportación al movimiento obrero, uno de los aspectos más importantes e interesantes es el trasvase que tuvo lugar desde organizaciones cristianas a otras de carácter laico. Numerosos militantes de HOAC y JOC, de comunidades de base o seminaristas y sacerdotes engrosaron las filas de los cada vez más numerosos partidos políticos y sindicatos de izquierdas. Convendría estudiar este fenómeno más detalladamente, por lo que a continuación ofrecemos una primera aproximación en forma de datos globales y centrándonos en algunas figuras concretas de este trasvase de militancia en Aragón.

Toda la actividad referida, unida a las tareas de formación y concienciación y a las circunstancias en las que se vieron envueltas las organizaciones de apostolado seglar, fue la que provocó un importante trasvase de militancia hacia sindicatos y partidos políticos de izquierda, u otro tipo de organizaciones como las vecinales. En Huesca, “en el 75, aproximadamente, los dos grupos de preadultos, en su mayoría, habían dejado la JOC para integrarse en el tejido asociativo o político de aquel entonces (varios en la clandestinidad)”.²³

Tal y como señalan José Bada, Luis Betés y Bernardo Bayona en su estudio sociológico de la izquierda aragonesa,²⁴ la aportación de los medios cristianos a los partidos políticos y sindicatos aragoneses fue muy importante numéricamente, y recuerdan que estas bases no procedieron únicamente de HOAC y JOC. Tuvieron también gran importancia los militantes procedentes del clero, así como de las Comunidades de Base, sobre todo. En total, según estos mismos autores, “el 46% de la élite política de izquierda en Aragón procede de la élite de la Iglesia”,²⁵ cifra que incluye dos categorías del estudio: la militancia cristiana identificada (M.C.I.) y la militancia cristiana no identificada (M.C.N.I.). La primera categoría, la de los MCI, incluye

²³ “Los jóvenes trabajadores de Huesca y la JOC”, documento elaborado a partir de testimonios de militantes y ex-militantes de la JOC, p. 20.

²⁴ BADA, J., BAYONA, B. y BETÉS, L., *La izquierda. ¿De origen cristiano?* En los siguientes párrafos se indicará, entre paréntesis, el número de página de que están extraídos los datos.

²⁵ *Ibidem*, p. 41.

126 individuos, de los que la mayor parte proceden de las Comunidades de Base (38), de la JOC (25) y del Seminario (25) (p. 64).

En cuanto al destino de estos militantes cristianos, el estudio demuestra que ante la alternativa partido/sindicato, el grupo de militantes cristianos se inclina más por el sindicato que los no cristianos (p. 43), además de darse con más frecuencia la doble militancia partido/sindicato entre los primeros que entre los segundos. Entre los sindicatos, los que más porcentaje de MC tienen son la Confederación de Sindicatos Unitarios de Trabajadores (CSUT) y la USO, con un 79% y un 76%, respectivamente, seguidos de CCOO (66%) (p. 45). Este orden se repite al observar los partidos correspondientes a cada sindicato y, como iremos viendo, también en el caso del PSOE-UGT. El PSOE rompe la norma en todas las variables analizadas, pues está siempre muy por debajo del resto de partidos de izquierda en lo que se refiere a la recepción de militantes cristianos.

Además, el número de cargos ocupados por militantes cristianos aumenta a medida que nos fijamos en niveles más altos de responsabilidad. Así, a nivel regional los MC suponen un 48%, y a nivel nacional estos representan el 63%, por lo que los autores lanzan una hipótesis sobre la "calidad especial" de la militancia política de quienes procedían de medios cristianos (p. 49). Es importante señalar también que hubo destacados hoacistas y jocistas en las candidaturas de los partidos señalados a nivel nacional, algunos de ellos procedentes de la provincia de Huesca. Además, la tendencia a la múltiple militancia es mucho mayor entre los militantes cristianos que entre los no cristianos, lo cual viene a confirmar una mayor propensión al compromiso político, y sobre todo sindical (p. 61). Esta tendencia hacia un mayor compromiso sindical es, además, más característica de las organizaciones obreras de AC que del resto de subgrupos que componen la muestra (clero, AC general y Comunidades de Base).

En cuanto a los partidos políticos en los que se integraron los militantes de HOAC y JOC, estos se canalizaron fundamentalmente hacia Reconstrucción Socialista (RS), seguido del PCE. La creación de RS fue promovida desde la USO, sindicato cuyo origen se encuentra, a su vez, en militantes de la JOC. Por ello la mayor identificación se dio, como decimos, con RS, partido que terminará integrándose en el Partido Socialista de Aragón (PSA) en 1976. El propio José Bada formó parte del núcleo inicial de RS, además de "históricos de la HOAC como Dionisio Santolaria y su esposa, Ángela Bravo" y una docena de militantes de JOC y USO como Julia Montalbán, Laureano Molina, Julián López, Carmen Murláns, Jesús A. Atenza o Javier Bolsas.²⁶

²⁶ BADA, J., "Reconstrucción socialista" en ASOCIACIÓN DE EX-PARLAMENTARIOS DE LAS CORTES DE ARAGÓN (Ed.), *Memoria de los partidos. Crónica de los partidos políticos aragoneses en la época de la Transición*, Asociación de ex-parlamentarios de las Cortes de Aragón, Zaragoza, 2003, p. 230.

Además de entre los promotores, también las candidaturas de este partido se nutrieron de militantes cristianos. Según el estudio sociológico ya mencionado, la presencia media de militantes cristianos en las candidaturas de izquierda es de un 66% (p. 46). En cuanto al caso que nos ocupa, en las elecciones de 1977 la candidatura de Unidad Socialista (US) agrupaba a nivel nacional al Partido Socialista Popular (PSP) y a la Federación de Partidos Socialistas (FPS), de la que formaba parte el PSA. El porcentaje de militantes cristianos en la candidatura de US en Aragón fue de un 83%, y entre los militantes cristianos que se presentaron a las elecciones bajo esta candidatura se encontraba, por ejemplo, el ya citado Julián López Belenguer.

Julián López había entrado en la JOC de Huesca siendo aprendiz, a partir de conocer el *Juventud Obrera* repartido por la JOC de la ciudad en un acto organizado con motivo del 1º de mayo de 1960.²⁷ Fue elegido Presidente Nacional en 1970, a la edad de 25 años, y en ese momento había desempeñado ya distintos cargos a nivel regional. Su actividad se había centrado, fundamentalmente, en los aprendices y sus tiempos libres y aspectos culturales. Era impresor de profesión, y este mismo informe presentado con motivo de su candidatura a Presidente nacional relata que Julián López había llevado a cabo, "junto con los compañeros más prestigiados (...) una acción continuada de reivindicaciones salariales, jornada intensiva, etc., acción que dio resultado, llegando a ser esta empresa una de las que tenía mejores condiciones de trabajo y salario en la ciudad".²⁸ Como decíamos, López terminó militando en la USO y en el PSA, y fue el segundo en la lista de candidatos a diputado en Cortes Constituyentes por Unidad Socialista por Zaragoza, por detrás de Emilio Gastón,²⁹ quien obtuvo el único escaño del PSA en las elecciones de 1977.³⁰

Entre los candidatos de US destacaba también Francisco Beltrán Odrí, quien fue segundo en la lista de US para las Cortes por la provincia de Huesca, alcalde de Fraga entre 1979 y 1992 y diputado en las Cortes aragonesas durante las dos primeras legislaturas.³¹ Francisco Beltrán nació en Fraga en 1924 en una familia humilde, cuya situación económica se agravó al exiliarse su padre en Francia tras la Guerra Civil, por su pertenencia al POUM.³² A los 17 años Beltrán descubrió la JOC a raíz de unos ejercicios espirituales realizados en Lérida, tras los cuales ingresó en la organización al haber descubierto con ella "el razonamiento de la fe", "la radicalidad del Evangelio y la

²⁷ Archivo JOC Huesca, 1/7,1, *Candidatos/as a presidentes nacionales de la JOC y la JOCF*, XXIII Consejo Nacional JOC y XIII Consejo Nacional JOC/F, Plasencia, 1970, p. 3.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ "Todas las candidaturas del proceso electoral (segunda parte)", *Informaciones*, 10 de mayo de 1977, p. 5.

³⁰ FORCADELL, C. (Coord.), *Historia contemporánea de Aragón*, p. 364.

³¹ PRAT I PONS, R., "Sisco, la ética del compromiso político" en *El hilo de la vida. Quince imágenes de libertad*, Ed. Milenio, Lérida, 2003, pp. 122-138 y entrevista personal con Francisco Beltrán Odrí, Fraga, 8 de noviembre de 2009.

³² PRAT I PONS, R., "Sisco, la ética del compromiso político", p. 124.

proximidad de Jesucristo con los pobres".³³ A los 22 años se convirtió en presidente de la JOC de Fraga, y en 1957 fue enviado como representante de la diócesis, junto a un sacerdote, al Congreso Mundial de Jóvenes Trabajadores celebrado en Roma y presidido por Joseph Cardijn, fundador de la JOC. En dicho congreso, a Beltrán se le asignó la tarea de explicar a tres o cuatro grupos latinoamericanos el proceso de la JOC española bajo la dictadura franquista, intervención a partir de la cual fue fichado por la policía.

Más adelante fue también presidente de la HOAC, durante 17 años, y de la AC general, y primer presidente del Consejo Pastoral de la parroquia. En esta etapa, los años 60, participó en los planes de formación de la HOAC, conoció el significado del compromiso temporal y descubrió que un creyente debía concretar su fe en obras a través de las que luchar contra la injusticia y el "pecado estructural" del mundo. Por ello, en 1967 formaba ya parte de la coordinadora del Movimiento Socialista en Lérida, ya que Fraga pertenecía a esta diócesis. Así, tanto él como otros militantes de la HOAC y la JOC de esta diócesis se integraron, en la clandestinidad, en Convergencia Socialista de Cataluña.³⁴ Posteriormente pasó a integrar las filas del PSA, desde su fundación hasta su fusión con el PSOE, momento en el que pasó a formar parte de este partido.³⁵

Jugó un papel muy activo durante la Transición en la provincia de Huesca, siendo el encargado de leer, por ejemplo, el "Manifiesto reivindicativo" de la primera manifestación legalizada que organizó en el verano de 1976 en la provincia Coordinación Democrática.³⁶ Pero una de las labores más destacadas que ejerció fue la presidencia de la sociedad COACINCA, presentada en mayo de 1976 y creada con el fin de organizar la oposición al proyecto de instalar una central nuclear en Chalamera. Éste, el de la política energética del Gobierno y la oposición a las centrales nucleares, fue uno de los principales asuntos en torno a los que se articuló la movilización popular de la provincia durante la Transición.

Como decíamos, además de diputado en las Cortes aragonesas, Beltrán fue elegido alcalde de Fraga por el PSOE en 1979. Él mismo relata que la mayoría de los miembros de su equipo de gobierno en el ayuntamiento procedían de la JOC o de otros grupos de Iglesia, y que él mismo continuaba siendo militante de HOAC. En una de las elecciones, en las que consiguió 13 de los 17 concejales, "unos 10 procedían del mundo de la Iglesia y eran militantes de izquierda".³⁷ Beltrán fue elegido como alcalde en todas

³³ *Ibidem*, p. 125 y entrevista personal con Francisco Beltrán Odrí, Fraga, 8 de noviembre de 2009.

³⁴ BADA, J., "Reconstrucción socialista", p. 231.

³⁵ http://www.cortesaragon.es/Beltran_Odri_Sr_D_Francisco.659.0.html, consultado el 19 de octubre de 2010.

³⁶ BONSÓN, A., *Tal como eran*, pp. 44-47.

³⁷ PRAT I PONS, R., "Sisco, la ética del compromiso político", p. 133 y entrevista personal con Francisco Beltrán Odrí, Fraga, 8 de noviembre de 2009.

las elecciones a las que se presentó, hasta que en 1992 dimitió a raíz de un conflicto provocado por la presencia de inmigrantes en el pueblo. En contra de la opinión de la mayoría, Beltrán dimitió para ser coherente con las ideas que le habían llevado a participar en política. A pesar de su dimisión, siguió militando en el PSOE.

En lo que se refiere a la distribución de hoacistas y jocistas en sindicatos, la mayoría de ellos se integraron en USO, como es lógico, seguido de CCOO y la CSUT.

En una segunda fase, tal y como ocurrió en la mayoría de grupos que emergieron de la mano de militantes católicos, la USO se desligó completamente de la JOC, aunque sí utilizó determinadas estructuras de la HOAC y la JOC. Fue el caso de Zaragoza, donde algunos miembros de USO actuaban en el seno de la HOAC como salvaguarda y protección. La utilización de las infraestructuras de grupos legales era algo muy común sobre todo durante los primeros pasos de organizaciones clandestinas como USO o CCOO. En cuanto a Huesca, la USO "tenía una notable presencia en Huesca capital y en Fraga, con Julián López o Mario Betrán",³⁸ los cuales, junto a otros militantes de la JOC, habrían puesto en pie dicho sindicato en la capital altoaragonesa.³⁹ La USO se escindió en el otoño de 1977 hacia UGT y en 1980 hacia CCOO, sindicato en el que terminó militando, por ejemplo, el citado Mario Betrán.

Destaca, al igual que ocurría en el caso del PSOE, la casi total ausencia de militantes cristianos en UGT, aspecto que confirman las fuentes orales consultadas. En cuanto a otros sindicatos, y a pesar de no contar con datos concretos y de escapar al tema del presente trabajo, reiteramos el interés que tendría estudiar los movimientos rurales de AC en la provincia oscense, pues muchos de sus militantes se integraron, según el estudio al que nos estamos refiriendo, en el sindicato agrario Unión de Agricultores y Ganaderos (UAGA). A través de la AC, primero con los Cursos de Cristiandad y más adelante con la JARC, se habría suplido en parte el escaso nivel asociativo reinante en el campo aragonés, más acuciante, si cabe, que en el ámbito urbano.⁴⁰

Un aspecto fundamental de la actividad de los militantes cristianos, pero que escapa a los objetivos del presente artículo, es el de las redes que se crearon en torno a las parroquias de barrio y las Asociaciones de Vecinos, tan activas durante los años sesenta y setenta, y que pusieron en marcha numerosas iniciativas. Es el caso, por ejemplo, del Centro Obrero de Formación (CODEF), puesto en marcha en el barrio Delicias por el jesuita Mario Cuartero, quien se encontraba entre los sacerdotes que

³⁸ BONSÓN, A., *Tal como eran*, p. 81.

³⁹ Entrevista a militantes y ex-militantes de la HOAC y la JOC de Huesca, Huesca, 26 de julio de 2010.

⁴⁰ BADA, BAYONA y BETÉS, *La izquierda, ¿de origen cristiano?*, p. 91.

dimitieron a raíz del caso Fabara y formaba parte de la comunidad de jesuitas de la parroquia de Belén. Este centro de formación de adultos no fue el único de la ciudad, ya que otras Comunidades Cristianas Populares pusieron en marcha centros similares en barrios como Picarral o Torrero, en torno a nuevas ideas que fueron más allá que los planteamientos de HOAC y JOC y que conectan con la teología de la liberación y otros movimientos cristianos progresistas. En definitiva, resultaría interesante estudiar estos movimientos más a fondo, observando las conexiones entre ellos y también con HOAC, JOC, el clero y partidos políticos y sindicatos.

Este trabajo pretende aportar nuevas perspectivas sobre la importancia que la formación en HOAC y JOC tuvo en la creación de este nuevo tipo de militante cristiano, comprometido con la realidad no sólo de palabra sino también a través de todas las iniciativas concretas que hemos tratado de evocar. Los campos en los que participaron estos militantes cristianos son múltiples e inseparables, pero además sería necesario comprender la evolución que lleva desde unos planteamientos basados en aspectos puramente religiosos y exentos de crítica social hasta todo lo que hemos tratado de mostrar. En esta evolución fueron determinantes aspectos teológicos, sociales, políticos y eclesiológicos que no pueden analizarse de manera aislada.

