

«Un nuevo punto de apoyo»

La vida marianista
ante los desafíos actuales

David Fleming, sm



David Fleming

Un nuevo punto de apoyo

La vida marianista ante los desafíos actuales

Servicio de publicaciones marianistas

© David J. Fleming sm
A new fulcrum
NACMS, Dayton, Ohio, USA, 2014

© David J. Fleming sm
Un nuevo punto de apoyo
Madrid, SPM, 2023

Traducción: Adrián Mazarío
Edición: Enrique Aguilera sm

La nota biográfica sobre el autor y los añadidos [entre corchetes] en el texto o en notas a pie de pagina, son del editor de esta traducción al español. El traductor señala (N. del T.) sus propias notas.

ABREVIATURAS

EP: *Escritos y palabras* (siete volúmenes con los escritos no epistolares de Chaminade).
BDM: «Biblioteca digital marianista» (biblioteca.familiamarianista.es).

*What thoughtful person fails to see that the old levers
that once moved our moral world now somehow need another fulcrum?*

¿Qué persona reflexiva no se da cuenta de que las viejas palancas
que una vez movieron nuestro mundo moral
ahora necesitan de alguna manera otro punto de apoyo?
(Guillermo José Chaminade. EP I, 154)

Give me a fulcrum, and I shall move the world
Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo
(Arquímedes de Siracusa)

Agradecimientos

Los pensamientos de *Un nuevo punto de apoyo. La vida marianista ante los desafíos actuales*, son el resultado de una vida de experiencia y varios años recientes, dialogando y compartiendo con diversos grupos marianistas de todo el mundo.

La Universidad de Dayton me proporcionó un contexto generoso y estimulante, y me invitó a hablar y a escuchar a un conjunto variado de personas y grupos, en especial profesorado y miembros de plantilla que comparten el compromiso y la alegría del carisma marianista. El liderazgo, el compromiso social, la diversidad y la conciencia intercultural, el significado de la educación hoy, y el desarrollo de nuestro carisma en los tiempos modernos fueron los temas que aparecieron en las conversaciones y presentaciones en Dayton. Además de ellos, también están los estudiantes de los grupos laicos marianistas - que se reunían en casa de Joan y A.J. Wagner – y que fueron un estímulo e inspiración especiales.

Las otras universidades marianistas – «Santa María» en San Antonio (Texas) y «Chaminade» en Honolulu (Hawai) – también motivaron gran parte del pensamiento que hay en este libro. «Santa María», mi *alma mater*, me sirvió de tribuna en varias ocasiones, y mis amigos de toda la vida en el campus me proporcionaron un apoyo y un estímulo fructífero. Mi trabajo con Thomas Giardino SM y con la «Association of Marianist Universities», me ayudó a enfocar correctamente muchas cuestiones y a sugerir muchas vías de investigación.

Los marianistas de muchas culturas del mundo han constituido parte integral de mi propia experiencia, y han dejado una profunda huella en estos ensayos. La *provincia*¹ marianista de «Estados Unidos» me ha proporcionado un hogar y una atmósfera fraternal, suscitando cuestiones de interés y ofreciéndome su apoyo. Las Comunidades Laicas Marianistas de varios continentes me han animado y también me han planteado cuestiones importantes. Siempre tengo en mente a mis hermanos jóvenes del *distrito* de «India» cuando reflexiono sobre temas marianistas, especialmente aquellos con quienes enseño y a quienes acompaño en Deepahalli (Bangalore) y en Nirmal Deep (Ranchi). Este libro nunca hubiera visto la luz sin ellos, porque están contribuyendo de manera significativa al crecimiento de la vida y la misión marianista en varias partes de ese subcontinente.

El maravilloso trabajo que está realizando Antonio Gascón con su serie de libros *Historia general de la Compañía de María*, ha enriquecido enormemente mis ideas, sobre todo en lo que concierne a las transformaciones que se están llevando a cabo en la vida marianista y en lo que ha sido el pensamiento a lo largo de dos siglos de nuestro carisma. Un seminario acerca de la *composición mixta* de los marianistas, patrocinado por la Administración General de la Compañía de María, me ayudó a mejorar mi comprensión de nuestra tradición en cuanto a los aspectos organizativos, así como en temas tales como la inclusión, la diversidad y el diálogo intercultural.

Otro estimulante seminario con todos los marianistas de Asia acerca del liderazgo marianista nos hizo enfocar correctamente el pensamiento y lo adaptó a un contexto intercultural. La participación en numerosos eventos marianistas internacionales – programas «Horizontes» y «Carisma» y preparación de una serie de seminarios sobre formación marianista – ha sido un enriquecimiento y un fértil estímulo a mi búsqueda, aún no finalizada, de «un nuevo punto de apoyo».

¹ [Las palabras *provincia* o *distrito* significan en el lenguaje de las congregaciones religiosas y por tanto aquí en la Compañía de María, las unidades territoriales en las que viven las comunidades y realizan su misión. La *provincia* es la unidad más grande y compleja: por tanto, con estructura de gobierno, elecciones y Capítulo (cámara legislativa)].

Entre mis primeros mentores en los estudios marianistas están John Totten y Quentin Hakenewerth, sin los cuales este libro no hubiera sido posible. Agradezco especialmente las publicaciones de varios centros europeos de formación marianista, el trabajo de hombres como Robert Witwicki, Enrique Torres, Lorenzo Amigo, José María Arnaiz, Eduardo Benlloch, Joseph Stefanelli, Lawrence Cada y, sobre todo, la contribución inolvidable de quienes ya nos dejaron: Raymond Halter, Joseph Verrier, Vincent Vasey, y Jean-Baptiste Armbruster. La lista de los profesores universitarios marianistas, pasados y presentes, que han ejercido algún influjo en mí y han provocado mi reflexión, podría continuar mucho más.

El «International Marian Research Institute» (IMRI) de Dayton, con su sobresaliente «Biblioteca Mariana» y sus profesores y estudiantes, también ha dado lugar a una cantidad de cursos y presentaciones, una pequeña parte de los cuales se ha materializado en estos ensayos.

El «North American Center for Marianist Studies» (NACMS) me ha proporcionado una biblioteca, un grupo de asesores e investigadores marianistas, numerosas preguntas y sugerencias estimulantes y sobre todo, una plantilla comprometida compuesta por profesionales y voluntarios.

Otros grupos y proyectos — desde el noviciado marianista, pasando por varias comunidades locales de religiosos y religiosas, el «Marianist Environmental Educational Center» (MEEC) y la comunidad Queen of Apostles (QAC), todas ellas en la finca «Mont Saint John» — han dejado su huella en mi búsqueda y mis reflexiones.

A todos les expreso mi más profundo agradecimiento y mi reconocimiento.

P.David Fleming, SM

Ranchi, India, 25 de mayo de 2014
(Festividad de María Auxiliadora)

Posdata:

A new fulcrum (Un nuevo punto de apoyo) ha sido posible gracias a la financiación proveniente del patrimonio de Robert H. Hughes, SM. ¡Gracias, Bob!

DAVID FLEMING (1939-2020)

David (Dave) nació el 14 de abril de 1939, en Topeka, Kansas (USA). Hizo su primera profesión en la Compañía de María-Marianistas en 1956 y fue ordenado sacerdote en el seminario internacional marianista de Friburgo (Suiza) en 1969. Tras unos años como superior provincial de «San Luis» (USA), en 1988 partió como misionero a la nueva fundación de India. En ese momento el P. David era conocido en la Compañía de María por su inteligencia, su profundo espíritu de oración, así como su discernimiento sobre la historia y la cultura actual. Fue un hombre señalado por su adaptabilidad, prudencia, profunda empatía y visión de la vida. Por todo ello y por su sabiduría en el gobierno, sus hermanos lo eligieron en el capítulo general de 1996, como superior general. En 1998, año del Espíritu Santo, el papa le invitó a participar en el Sínodo de los obispos sobre Asia. En 2001 fue reelegido superior general.

Tras este segundo mandato, el P. Dave volvió a su querida India en 2006, para ser capellán y superior del Escolasticado en Deepahalli, Bangalore. Vivió allí hasta 2012. Regresó a Estados Unidos, donde trabajó el año siguiente como profesor, en la Universidad de Dayton y como ayudante del coordinador de la «Asociación de Universidades Marianistas». En 2013, fue destinado de nuevo a India como maestro de novicios en Ranchi, puesto que desempeñó hasta 2015.

En un artículo de ese tiempo el P. Dave escribió: «Parece que Dios ha estado trabajando sobre nuestra presencia marianista en esta parte del mundo y ahora tenemos una Familia Marianista sólida y creciendo. Esto es ciertamente para mí la realización de un sueño». A la muerte de Fleming, el P. Sudhir Kujur, superior del Distrito de India dio este testimonio sobre él: «Dave amaba inmensamente India y su misión. Tenía amigos por todas partes y era apreciado por todos. El Distrito de India ha perdido un gran gurú espiritual y un líder compasivo». El P. Dave estaba extraordinariamente dotado para las lenguas, dominando el latín, español, francés, alemán, italiano e hindi. Fue un conferenciante admirado y autor de libros. Es reconocido por sus muchas circulares, artículos y en particular por su libro *A new fulcrum. Marianist horizons today* (2014). Marcado por su experiencia misionera puso su espíritu positivo, cercano y realista al servicio del carisma que Dios nos regaló por medio del fundador, en un clima de posmodernidad muy complejo. Pero esa transformación del mundo y de la Iglesia no le desconcertó sino que lo impulsó y se convirtió en un ejemplo de recreación de los *nova bella*, para la Familia marianista. El P. David regresó a Roma en 2015 y pasó los años siguientes investigando, escribiendo, dando retiros y talleres. Allí falleció en 2020, a los 81 años.

+++++

El original inglés de este libro fue publicado por el NACMS de Estados Unidos, que ha cedido amablemente los derechos de publicación al SPM y que presenta así su identidad y misión:

El «North American Center for Marianist Studies», situado en Dayton, Ohio, es un Centro de investigación, formación y divulgación que proporciona programas, publicaciones y recursos acerca de la historia y el carisma marianista a la Familia marianista -religiosos, religiosas y laicos comprometidos en las obras marianistas o que pertenezcan a Comunidades laicas marianistas-. Creemos que nuestro servicio al mundo de hoy está conformado según la riqueza de nuestra tradición. A fin de poder entender, apreciar y compartir mejor el espíritu marianista, el NACMS se esfuerza en poner esta tradición en diálogo con la Iglesia y la cultura contemporánea.

Su fundador fue el religioso marianista Lawrence Cada (1937-2020), que destacó por su pasión sobre los estudios marianistas. Fleming cita a menudo en este libro con agradecimiento, su persona y su obra.

North American Center for Marianist Studies

www.nacms.org

University of Dayton

300 College Park

Dayton, Ohio, 45469-7022

Capítulo 1

La Fe y el papel de María, ejes centrales de la tradición marianista

Los ensayos contenidos en este libro fueron preparados para diversos eventos entre 2011 y 2014, teniendo en cuenta que se dirigían a un público diferente en cada caso. Lo que aglutina a estos ensayos es el intento de enlazar el legado del beato G. José Chaminade (1761-1850), fundador de la Familia marianista, con algunas de las cuestiones contemporáneas fundamentales en la vida eclesial, la cultura y la educación.

El objetivo de toda la vida de José Chaminade fue revitalizar la vida católica de su Francia natal durante la época inmediatamente posterior a la Revolución de 1789. En este intento, a menudo se constituyó en precursor de algunos temas clave que, más de 200 años después, aún marcan la fe y la cultura contemporáneas. Chaminade no se consideraba a sí mismo como un teólogo, sino más bien como un «misionero apostólico». Como uno de sus biógrafos ha dicho acertadamente, era un «pragmático»², y a la vez alguien que apuntaba hacia un nivel muy alto de transformación espiritual y cultural.

En este primer ensayo intentaré resaltar la relevancia histórica crucial del fundador marianista, así como definir los dos temas teológicos y espirituales que subyacen en su sentido dinámico de la misión. Al hacer esto, espero mostrar algunos de los hilos comunes que sirven para conferir unidad en los ensayos posteriores

María y la fe son, ciertamente, dos temas centrales e inseparables en Chaminade, que fueron desarrollados a lo largo de su vida, en una serie inagotable de conferencias, retiros y cartas, como director espiritual. Es imposible comprenderlo sin examinar sus enseñanzas y métodos en estos dos puntos. Su meta fundamental era reavivar la vida de fe en un mundo en estado de transformación a causa de los cambios sociales revolucionarios y de las ideologías secularizantes. Para esta tarea se encomendó a María como el gran símbolo de la fe cristiana. Basó su teológica y densa devoción mariana, en las enseñanzas de fe de la Iglesia más que en sentimientos personales o en experiencias devocionales idiosincrásicas. Entendía a María como la más importante educadora de la Iglesia en la fe. Intuía para ella un papel especial en la nueva era que comenzaba a nacer a su alrededor. Aprendía y enseñaba sobre María en la «escuela de la fe», y hacía lo propio sobre la fe en la «escuela de María».

La experiencia de Chaminade

Podemos comenzar trayendo a la memoria el contexto en que G. José Chaminade pensó, oró y trabajó juntamente con sus más importantes compañeras femeninas, Adela de Batz de Trenquélleon (1789 – 1828, fundadora de las Hermanas Marianistas) y María Teresa de Lamourous (1754 – 1836, fundadora de la obra y la comunidad de La Misericordia para el servicio a las mujeres marginadas). Estos tres dinámicos apóstoles vivieron todos ellos en el sudoeste de Francia, a una edad más o menos joven, durante el tiempo transformador de la Revolución. Su país, tradicionalmente conocido como la «hija mayor de la Iglesia», se convirtió a la vez en el centro de un nuevo catolicismo emergente y en el ingobernable caldo de cultivo del pensamiento secularizante de la Ilustración. Por ello se puede decir que Chaminade y sus compañeras estuvieron presentes en el nacimiento de nuestro mundo moderno.

²JOSEPH STEFANELLI, SM, *Chaminade, Soñador de futuros*. Madrid, SPM, 2010. Es una pequeña biografía del Fundador. [Lo de «pragmático» se ve ya perfectamente en su dedicación a la ciencia (matemática, física) y su estilo epistolar, cuando era profesor a los 25-28 años y correspondiente con la Academia de Arras, como lo testimonian las doce únicas cartas conservadas de esa época, descubiertas recientemente (LOUIS-XAVIER, GUILLAUME JOSEPH y JEAN BAPTISTE CHAMINADE, *Lettres de Mussidan.1786-1790*. AGMAR, La Gerbe n.12, 2021].

Sus vidas posrevolucionarias fueron absorbidas por la búsqueda, junto a numerosos discípulos, de una nueva síntesis de fe, sociedad y cultura. Estuvieron comprometidos en la «nueva evangelización» de un mundo, en el que la fe necesitaba ser renovada y repensada. El resultado de sus trabajos fue una renovación notable de la Iglesia de su tiempo y de su entorno.

Numerosas cuestiones cruciales para la fe se formularon por primera vez en su época. Se enfrentaron con las características dicotomías modernas de lo sagrado frente a lo secular, de la salvación eterna frente al progreso terrenal, de la tradición frente a la revolución, de la iniciativa laica frente al dominio clerical, de la libertad religiosa frente al dictado totalitario del estado, del clasismo estructurado frente a la igualdad para todos, del derecho universal a la educación frente a un privilegio para una élite, y de la *liberté, égalité y fraternité* frente al orden, jerarquía y obediencia sacros. Durante la vida del Padre Chaminade y la de sus compañeras, tales dicotomías se formularon de una manera dramática, en términos aún desconcertantes para nosotros hoy día. Las cuestiones con las que trataron están todavía en discusión en nuestras vidas más de doscientos años después. Estas mismas cuestiones continúan reapareciendo en cualquier parte del mundo, desde los países democráticos de América y Europa Occidental, desgarrados por «guerras culturales», hasta el Oriente Medio, desde el África subsahariana a América Latina, India, China y resto de Asia. De esta manera, Chaminade y sus ayudantes participaron de primera mano en una serie de cambios históricos trascendentales que continúan produciendo sus consecuencias por todo el mundo aún en la actualidad.

Para ilustrar este punto, revisemos brevemente algo de la experiencia de Chaminade durante la era crucial de la Revolución y los años que le siguieron³. Al principio, parece que reconoció la necesidad de cambios moderados, y en la primavera de 1789 fue elegido para participar en la formulación de sugerencias [los *cuadernos de quejas*] de Périgueux para la entonces próxima y que habría de ser traumática asamblea de los Estados Generales. Pero, ya al año siguiente, tuvo que hacer frente a la promulgación de la «Constitución Civil del Clero», una decisión galicana que ponía a los sacerdotes ante la dura decisión entre una vida confortable en sumisión a un Estado que ahora llamaríamos totalitario, y un futuro arriesgado e incierto manteniéndose fieles a la tradición católica. En menos de diez años, Chaminade fue testigo de la destrucción de iglesias, escuelas, conventos y seminarios; del desmantelamiento de la vida tradicional católica y de la Vida consagrada; de la ejecución o el exilio de muchos compañeros de sacerdocio o de votos religiosos; e incluso de intentos de crear una nueva religión civil de la Razón. Mientras tanto, incluso durante el reinado del Terror, continuó con su ministerio clandestino junto a los fieles católicos en la gran ciudad de Burdeos.

Tales experiencias habrían sido más que suficientes para convertir a un sacerdote ordinario en un reaccionario. Sin embargo, durante este periodo revolucionario, Chaminade parece que tomó un rumbo intermedio, mostrando su conformidad con medidas que no tocaban lo esencial de la fe, pero manteniéndose firmemente anclado a las creencias católicas fundamentales. En consecuencia, abandonó su sotana a cambio de unos *sans-culottes*, se hizo llamar «Ciudadano Chaminade», utilizó un sombrero de tres picos y un atuendo de tonelero ambulante [o de guardia nacional], y trató de pasar desapercibido por callejones estrechos y oscuros durante las andanzas de su ministerio sacerdotal. Cuando el Terror amainó, Chaminade volvió a salir a la luz. Aunque joven todavía, fue designado como guía para la reconciliación de los sacerdotes locales, muchos de ellos bastante mayores que él, que se arrepentían de haber prestado juramento de obediencia al gobierno revolucionario. Finalmente, en 1797, atrapado en los confusos vaivenes de la política gubernamental, fue arrestado y enviado al exilio.

Durante los años del exilio en España (1797-1800), Chaminade meditaba sobre un futuro muy incierto, y visualizaba, con sus compañeros sacerdotes de exilio, la nueva misión que esperaban acometer algún día para reavivar la fe en su patria. Incluso soñaban, ya entonces, con fundar una «Compañía de María»,

³ La fuente primordial sobre la vida de Chaminade es la biografía clásica de JOSEPH SIMLER, *G. José Chaminade* (2 vols). Madrid, SPM, 2005-2006 (Cf. «Biblioteca digital marianista» (BDM): biblioteca.familiamarianista.es). Apareció por primera vez publicada en francés en 1901 y desde entonces ha continuado moldeando nuestra comprensión sobre la figura del Fundador.

que continuaría la misión de la entonces suprimida Compañía de Jesús.

Finalmente, en 1800, bajo la tutela del otro gran pragmático que era Napoleón, se permitió que volviera Chaminade y muchos otros, poner a prueba su visión y luchar por el alma de su nación. Lo que se encontraron a su vuelta fue una Iglesia en ruinas y una población cansada del conflicto, escéptica, ignorante y, a menudo, indiferente ante la fe. Se enfrentaron con un nuevo mundo secularizado, en ocasiones exultante en sus sueños de «gloria» imperial, pero más frecuentemente desorientado y confuso, buscando refugio en visiones políticas radicalmente opuestas: algunos buscaban prolongar las ideologías revolucionarias, mientras que otros ansiaban una restauración del pasado.

En los cincuenta años de ministerio sacerdotal que siguieron, José Chaminade experimentó la «gran división» que caracterizó la vida pública en Francia. Fue una época sin parangón de inestabilidad política, expansión industrial, urbanización, explosión de la población y rápidos cambios sociales continuados. Durante estos años, Chaminade experimentó un vaivén de regímenes: dos repúblicas, un imperio y dos tipos de monarquías. Incluso en la siguiente generación a su fallecimiento, hay que añadir un segundo imperio y una tercera república. Asimismo, Chaminade padeció personalmente el acoso de los espías de Napoleón, la violencia de las muchedumbres revolucionarias y las trampas tendidas por policías hostiles. La sociedad francesa estaba partida por la mitad entre los partidarios de la restauración monárquica (a menudo clases altas, población rural y clero) y los que abogaban por el cambio revolucionario que estaba en curso (a menudo las clases urbanas trabajadoras y las élites intelectuales). Dos grandes monumentos dominan hoy día el paisaje de París, simbolizando esta polarización de la sociedad: la Basílica del Sagrado Corazón en Montmartre, comenzada en la década de 1870, como reparación por los pecados de un siglo de violencia, y la Torre Eiffel, inaugurada en 1889, para celebrar el primer centenario de la nueva sociedad revolucionaria.

Pese a todo, José Chaminade aprendió a sacar provecho de los regímenes que le eran favorables, por el bien de la misión cristiana, y a hacerse notar lo menos posible en los que no lo eran. Vivía en una Iglesia que se hacía cada vez más reaccionaria. Los intentos, como el suyo, de sintetizar la fe y la transformación social, a menudo fueron condenados por ambos bandos. Muchos católicos ponían fuertemente en duda si era posible ser a la vez un patriota de corazón y un genuino católico: *français et catholique*. Una cierta mayor estabilidad en la vida francesa solo llegó dos décadas después de la muerte del Fundador, de 1870 en adelante: entonces se inauguró un régimen masónico anticlerical que, con el tiempo, prohibió la labor de casi todas las órdenes religiosas. Chaminade tuvo que emprender su navegación como precursor de renovación católica, por aguas rápidas y confusas, buscando corrientes, ni secularizantes ni reaccionarias, que promoviesen «el reavivamiento de la fe».

Cómo Chaminade entendía la fe

Para el fundador, la clave de la evangelización en el mundo posrevolucionario la definía como «la fe del corazón» o el «espíritu de fe». Un texto primordial para él era Romanos 10, 10: *Cuando se cree con el corazón, actúa la fuerza salvadora de Dios*⁴. Estaba considerablemente preocupado por la necesidad de integrar la fe en la cultura y en la sociedad, en una época marcada por una confianza ingenua en la razón, en una pretenciosa autosuficiencia y en la secularidad. Para él, la fe no era un asentimiento intelectual a ciertas verdades, sino el *comienzo, fundamento y raíz de toda justificación* (tal y como el Concilio de Trento había señalado, en una frase que le gustaba citar). Entendía la fe como una relación experiencial, intuitiva y de confianza con Dios, que permitiría que sus fieles *viesen a Dios en todas las cosas* (Retiro de 1817)⁵, que les inspiraría y sostendría para sobreponerse a la indiferencia religiosa, a

⁴ N. del T.: Traducción de La Casa de la Biblia, 2001; en francés, lengua del P.Chaminade: *Car c'est en croyant par le cœur qu'on parvient à la justice [con el corazón se cree para alcanzar la justicia de Dios, la justificación]* versión de la Bible de Jerusalem. En ambos casos, se hace referencia a la fe del corazón.

⁵ Los escritos de Chaminade, incluyendo amplias notas para homilías y conferencias, pueden encontrarse en los volúmenes de G.J. CHAMINADE, *The Chaminade Legacy* (Dayton, NACMS, 2006 ff). Traducción española: *Escritos*

la que consideraba como la herejía acechante de la era moderna. Deseaba, no solo enseñar la doctrina correcta, sino también, y por encima de todo, arraigar la fe en los corazones, afectos y acciones, tanto individuales como colectivos, de manera que motivase a sus seguidores a que sirvieran a los demás en el espíritu del Evangelio en medio de un ambiente de rápido cambio social.

Tanto en su tarea de dirección espiritual hacia cientos de discípulos, como en una larga serie de conferencias y retiros, el fundador exploró e inculcó cada aspecto de esta «fe del corazón». Juzgaba la autenticidad de las vocaciones religiosas según la fe, antes que por criterios de aptitudes o aquiescencia externa⁶. Trabajaba por instruir discípulos en la sólida herencia de la fe de la Iglesia, para crear comunidades de fe, y para involucrar estas comunidades, a su vez, en la misión de formar a otros en la fe. A menudo les decía que «todos eran misioneros». Tenía por objetivo formar creyentes que no solo fuesen piadosos, sino también apóstoles dinámicos que formasen a otros en la fe, como se acaba de indicar, multiplicando así los cristianos y contribuyendo a la transformación positiva de la sociedad. Enseñó a sus seguidores a que «multiplicasen sus actos de fe» en su oración y a que meditasen conforme a lo que a él le gustaba llamar «la oración de fe» y la «meditación del Credo de los Apóstoles», en la que sopesaba la implicación de las verdades de la fe en cada uno de los aspectos de la vida. Insistía en que la oración y la reflexión a la luz de la fe eran necesarias como preludios ante cualquier decisión importante. Entendía cada verdad de fe como una «luz» que transformaría mentalidades y una «semilla» que produciría buenos frutos⁷. Trataba de inculcar en sus discípulos una conciencia continua de la omnipresencia de Dios.

Para él, la fe era la fuente de todas las virtudes. La fe, por sí sola, fue capaz de sostener al pueblo en tentaciones y pruebas (Retiro de 1827): por ejemplo, en medio de las tribulaciones de una epidemia de cólera⁸, en momentos de abatimiento extremo⁹, o al abordar nuevos proyectos¹⁰. En su voluminosa correspondencia, el Fundador vuelve constantemente sobre los temas de la fe, relacionándolos con los asuntos más prácticos de la vida diaria: administración financiera¹¹, códigos de vestimenta¹², y la conducta en las reuniones de los consejos¹³. Los que se acaban de mencionar son simplemente ejemplos entre cientos de tales pasajes. Quería que sus discípulos, a la manera de él mismo, viesan todo a la luz de la fe, para actuar en la fe y «no hacer nada sino por la fe». «El religioso», según decía en el retiro fundacional de la Compañía de María (1817), «es una persona que, creyendo en Dios, en Jesucristo y en una vida futura, ha resuelto no llevar a cabo ninguna acción a menos que sea directa e inmediatamente inspirada por la fe».

Cómo Chaminade entendía a María

Este énfasis penetrante en la fe llevó a Chaminade a centrarse en María como objeto de fe y como su ejemplo más elevado. *Todos los dones otorgados por Dios a María pueden reducirse a la fe que la animaba*, dijo escribiendo al Padre Perrodin¹⁴. Al igual que María, los marianistas han sido llamados a

y *Palabras* (EP). SPM, Madrid. 2011-17 y en BDM). Una síntesis fundamental de sus enseñanzas se puede encontrar en VARIOS (H.LEBON-C.KLOBB), *The spirit of our foundation* (Dayton, Nazareth, 1910), parte 2, cap. 4, párr. 185-246 [Traducción española: *El espíritu de nuestra fundación*. «Biblioteca digital marianista» (BDM), 2018].

⁶ Véanse CHAMINADE, *Cartas*, n. 192, a Adela, 22 de marzo de 1822; n. 632, a Jean Chevaux, 25 de junio de 1832; n. 757, a Leo Meyer, 3 de septiembre de 1834; (Disponibles en *Cartas*, Madrid. SPM, 2011-17, y en BDM).

⁷ Véase CHAMINADE, *Writings on Mental Prayer*. Ed. Raymond Halter (*Marianist Resources Commission*, Dayton, 1979). [Traducción española: *Escritos de oración*. Madrid, SM, 1975; y en BDM]. El magistral prefacio de Halter es particularmente esclarecedor.

⁸ CHAMINADE, *Cartas*, n. 665, a Jean-Baptiste Lalanne, 18 de febrero de 1833.

⁹ *Ibid*, n. 1284, a Augustin Molinier, 28 de noviembre de 1843.

¹⁰ *Ibid*, n. 1212, a Perrodin, 13 de julio de 1840.

¹¹ *Ibid*, n. 707, a Dominique Clouzet, 6 de noviembre de 1833.

¹² *Ibid*, n. 1165, a Dominique Clouzet, 30 de agosto de 1839.

¹³ *Ibid*, n. 959, a Leo Meyer, 28 de abril de 1837.

¹⁴ CHAMINADE, *Cartas*, n. 1271, a Perrodin, 1 de marzo de 1843.

concebir a Cristo por la fe, para que se nos conceda el ser formados por María a semejanza de Jesucristo y, de esta manera, sacar a la luz [dar a luz] el espíritu y la forma de Cristo en el mundo moderno. María era el gran signo, el símbolo viviente de vida dinámica, de fe interiorizada, que el Fundador deseaba promover entre sus discípulos.

La gran atención de José Chaminade sobre el papel de María está, por supuesto, fuertemente enraizada en siglos de espiritualidad cristiana. La Iglesia de la Contrarreforma, en la que él creció, era intensamente devota de María. Pero cómo entendían este fenómeno los devotos católicos de entonces era bastante diferente de lo que personas como nosotros, formadas en el catolicismo de los siglos XX y XXI¹⁵, podríamos suponer. Aunque las devociones sobre la maternidad divina y la madre doliente florecían, María era representada en el Barroco, sobre todo, como una Reina gloriosa que estaba completamente apartada de los mortales ordinarios, y que compartía los extraordinarios privilegios de su divino Hijo. A menudo se la representaba sola, sin el Niño Jesús en sus brazos. Como gloriosa Reina del cielo, era vista como la personificación de una feminidad cristiana que ahora parece anticuada, blanda, pasiva, obediente y silenciosa.

Por supuesto, Chaminade conocía esta visión barroca de María y en parte se nutrió de ella, pero se inclinaba más hacia otro enfoque, motivado bien por su formación en la Escuela francesa de espiritualidad o por su experiencia respecto a los retos misioneros de su tiempo. Todas las intuiciones que le caracterizan ponen énfasis en que María tiene una misión. Recalcaba el papel clave de María, es decir, aquella a quien se le confía la misión de sacar adelante a Jesús en su vida terrena, así como la de continuar formando cristianos hoy, que son los miembros del cuerpo de Cristo y sus misioneros en nuestros tiempos.

Para Chaminade, la doctrina de la Inmaculada Concepción de María jugaba un papel especial. La adhesión entusiasta a esta doctrina, aún no proclamada definitivamente como artículo de fe, era en su época un sello distintivo de una especial dedicación mariana. La Inmaculada Virgen era un signo, no solo de gloria y pureza moral, sino de energía y vitalidad en la vida cristiana. María, la nueva Eva, sin mancha al rechazar el pecado desde el primer momento de su existencia, era vista como el prototipo y la promotora del dinamismo eclesial.

Fueron la formación de Chaminade en el seminario, así como las lecturas a lo largo de su vida, basadas en los autores de la Escuela francesa de espiritualidad, las que afianzaron sus enseñanzas más características sobre María. Centrándose en la Encarnación como el misterio central cristiano, los escritores espirituales franceses del brillante siglo XVII, como Bérulle, Condren, Olier y San Juan Eudes, pusieron el acento en el desarrollo de una adhesión sincera y afectuosa hacia Dios y su revelación. Esta espiritualidad se comunicó, sobre todo, a través de una red de seminarios y de una amplia biblioteca de escritos espirituales. El objetivo de la espiritualidad, tal y como la entendían, era formar «otros Cristos», que participarían personalmente en cada uno de los «misterios» discernibles¹⁶ de la vida de Jesús.

Los autores de la Escuela francesa de espiritualidad animaban a sus lectores a buscar significados profundos y a emplear mucho tiempo en la meditación de las vidas de Jesús, María y los primeros discípulos. Se instaba a los cristianos devotos a leer y releer las Escrituras, especialmente los Evangelios, no tanto con una actitud de estudio, como penetrándose de aquello que fuese de aplicación a sus vidas. Este enfoque promovía una identificación personal con Jesús, ya que sus «misterios» eran

¹⁵ N. del T.: del siglo XX en el original.

¹⁶ N. del T.: Los misterios discernibles son los que podemos descubrir, discernir y encontrar en la vida de Jesús. [La espiritualidad de los «misterios exteriores e interiores» de Jesús pertenece netamente a la espiritualidad de Juan Jacobo Olier. El P. Chaminade se formó en su escuela, y cuando se publicaron sus obras en Francia en una nueva edición de 1828, se hizo con sus obras y las recomendaba a sus discípulos. De hecho, los textos de Olier resuenan con fuerza en los textos fundacionales (ejs. «Manual de dirección en la vida y en las virtudes religiosas en la Compañía de María». *EP VI*, n. 83; y «Cuaderno D. Principios de dirección». *EP VII*, n. 23)].

comprendidos de una manera que se correspondía con el significado más profundo de nuestras vidas. Aquellos que oraban bajo la guía de esta devoción eran requeridos para desarrollar una mística de identificación con la vida de Cristo. Entre estos «misterios», el de su filiación como hijo de María ocupaba una posición predominante.

Aunque sus obras estaban sólidamente ancladas en la doctrina y tradiciones de la fe católica, los escritores de la Escuela francesa de espiritualidad, ponían el acento menos en el intelecto que en la intuición y el corazón, cultivando una conciencia profunda, no verbal ni analítica, de la presencia de Dios. Entendían que tal mentalidad era capaz de transformar la vida personal, creando una conciencia de Dios que penetrase todo en las actividades y acciones de cada día, y conformando a los creyentes desde la propia Palabra encarnada.

Las percepciones de Chaminade. El papel central de María como madre espiritual.

Hay tres aspectos en las enseñanzas de Chaminade sobre María que son especialmente relevantes. Ninguno de ellos es exclusivo suyo, pero todos ellos en conjunto son característicos de él y se combinan para dar un matiz rico, fresco y profundo a su enseñanza.

En primer lugar, Chaminade entendía primordialmente a María como la madre espiritual de todos los cristianos, formándolos a semejanza de Cristo, su hijo primogénito. «Formación» es la palabra clave para describir su maternidad: después de formar a Jesús físicamente en el vientre, y seguidamente, guiarlo y educarlo en su vida, ahora continúa formándonos a nosotros, sus hijos espirituales, de manera que seamos «moldeados» a la manera de Jesús. A Chaminade le encantaba repetir que somos como granos de un gran montón de trigo¹⁷ dentro del vientre de María (citando una tradición que ancla sus raíces en el teólogo medieval Guillermo de Neoburgo). Ella nos forma a todos a semejanza de su hijo Jesús. Esta perspectiva conduce a una espiritualidad radicalmente encarnacional y cristocéntrica. Al desear imitar a Cristo, el cristiano no tiene mejor manera de hacerlo que confiándose completamente al cuidado maternal de María. De esta manera, la vida espiritual se concibe como una formación por María, a lo largo de toda la vida, para asemejarnos a su Hijo primogénito.

Compartir la «Misión de María»

Un segundo rasgo característico de las enseñanzas marianas de Chaminade concierne a la «Misión de María» en los tiempos modernos. En lo que se refiere al énfasis sobre este aspecto, Chaminade es un caso excepcional, aunque no único. Algunos teólogos que le habían precedido se habían referido al «Tiempo de María»¹⁸ en la vida de la Iglesia. El más conocido probablemente sea el jesuita francés François Poiret en *La triple couronne* (1638), quien creía que la Iglesia estaba entrando en el «Tiempo final» de la historia y que María sería la figura dominante, tras su hijo Jesús, en esta era terminal. Este punto de vista era ampliamente compartido entre los sacerdotes franceses exiliados en España durante la Revolución¹⁹. Pese a no ser muy proclive a las predicciones apocalípticas, Chaminade estaba convencido de que María tenía una misión en la Iglesia, y esta misión para reavivar la fe cristiana y transformar la sociedad posrevolucionaria era la tarea encomendada a los que le fueran devotos, como

¹⁷ [«Tu vientre, (es) un montón de trigo» (Cant 7,3). El «Discurso preliminar» del *Manual del Servidor de María* citó por primera vez este versículo del Cantar de los cantares (*EP I,33*), que se hizo habitual en el P.Chaminade dentro de sus textos marianos, convertido así en referencia bíblica para hablar de la maternidad mariana, tanto con respecto a Jesús como a los cristianos. San Ambrosio utiliza Cant 7,3 en *De institutione Virginis* pero solo alegoriza sobre María, cristológicamente: el montón de trigo es Jesús. Chaminade ve en el montón a Jesús... y a nosotros].

¹⁸ N. del T.: «Age of Mary» en el original inglés.

¹⁹ [El ejemplo más conocido y estudiado fue Bernard Daries, alumno y luego compañero de G.José en Mussidan, que también se exilió en España].

el propio Chaminade y sus discípulos.

José Chaminade asociaba esta comprensión de la misión de María con los especiales desafíos que afrontaba la Iglesia después de la Ilustración. Estaba convencido de que María guiaría a los cristianos para «reavivar la divina antorcha de la fe» en un mundo escéptico e indiferente, a la vez que estimularía a los cristianos para resistir el pensamiento secularizante de los *filósofos*. Contemplaba a María como la fuente principal de renovación de la vida de fe. Su entendimiento misionero del papel de María, y nuestra participación dentro de ese papel, con o sin alusiones apocalípticas, es un punto de vista raramente encontrado en algún otro sitio.

Puso especial énfasis sobre este tema en su más famosa circular sobre la vocación marianista (incorrectamente nombrada como *circular sobre el voto de Estabilidad*), que fue enviada a los *predicadores de retiros* el 24 de agosto de 1839. Esta circular resume la comprensión activamente misionera del papel de María que imbuye todo el trabajo de Chaminade como director espiritual y fundador. La figura de María por la que abogaba era dinámica, hacia el exterior, activa, lejos de los acentos de pasividad y conformismo piadoso que acompañaban algunas versiones de la devoción mariana.

La Alianza con María

En tercer lugar, Chaminade apremiaba a sus discípulos a realizar una «alianza» con María para llevar a buen puerto su misión²⁰. Los autores de la Escuela francesa de espiritualidad habían propuesto diversas fórmulas devocionales o simbólicas. Chaminade recomienda una «alianza» a ciertos miembros más fervientes de las Congregaciones [«Estado» 2º y 3º] y más tarde, ofrece el mismo concepto a sus religiosos como una manera de entender su vocación y en particular, para afianzar su «voto de estabilidad».

En inglés, la palabra *alliance* tiene connotaciones militares y diplomáticas. Sin embargo, desde el punto de vista creyente, la palabra «alianza» define la relación entre el Señor y el pueblo elegido, subyacente en la teología del Antiguo Testamento. También evoca imágenes de fidelidad conyugal y, además, nombra también el anillo nupcial. De la misma manera que en el Antiguo Testamento la «Alianza» crea el Pueblo de Dios, la «alianza» de los discípulos de Chaminade crea un «pueblo de María» especial, en el corazón de la Iglesia, uniéndolos en un vínculo de fidelidad. En el retiro inaugural de la Compañía de María (1817), el Fundador pone un gran énfasis en este tema como principio unificador para su nueva comunidad religiosa.

Siguiendo líneas paralelas, San Luis María Grignon de Montfort, cuyos escritos Chaminade, aparentemente no conocía²¹, había mencionado una «consagración a María». Más tarde, San Maximiliano Kolbe y Frank Duff emplearon metáforas militares para su especial devoción a María, orientada a la misión, hablando de una «milicia» o una «legión» dedicada a ella. El Papa San Juan Pablo II hablaba de «confiar» la misión a María. La «alianza» de José Chaminade es otra rica metáfora para describir un énfasis en la vida eclesial, una conciencia especial de María y un esfuerzo especial por vivir en los tiempos actuales un estilo de vida cristiana que la toma como modelo.

El espíritu de Chaminade en nuestros días

¿Cómo puede este enfoque de Chaminade sobre la fe y María ser traducido en nuestra mentalidad actual? Puesto que los temas sobre los que trató el Fundador están tan vivos aún hoy día, pudiera haber muchas respuestas, casi tantas como marianistas vivos, tanto religiosos como laicos [seglares]

²⁰ N. del T.: Se refiere a la misión de María. En el original «her mission».

²¹ La mayoría de los escritos de San Luis María Grignon de Montfort fueron fácilmente accesibles solo tras una reedición en la década de 1840.

²². Los ensayos que siguen a continuación intentan explorar algunas de las respuestas a esta cuestión. En cada ensayo intento visualizar, con una amplia perspectiva histórica, un aspecto de la obra de Chaminade que resulte atractiva o sugerente a muchos de nuestros contemporáneos.

Primeramente, en el ensayo «El Fundador y nosotros: los marianistas como *misioneros apostólicos*», exploro los orígenes del oscuro título eclesial, que el Fundador acabó por entender como su rasgo identitario fundamental. Asimismo, hago notar algunas de las implicaciones de esa identidad misionera para aquellos que viven hoy día del carisma que él nos legó. En los ensayos siguientes, reflexiono sobre sus acciones y sus enseñanzas en áreas de vivo interés actual como la acción social, la educación orientada a los valores, el liderazgo participativo, la integración de la diversidad social y la vida de oración y contemplación. «Hacia un futuro marianista: ¿una familia espiritual marianista?» apunta hacia algunas direcciones futuras que pudieran ser apropiadas para la vida de la Familia marianista. Hacia el final del ensayo sobre el liderazgo, toco brevemente el concepto de «espiritualidad del Magnificat» o «modelo mariano de Iglesia», una manera de integrar hoy en nuestra vida las intuiciones de Chaminade sobre la fe y María²³.

La vida de la Iglesia puede ser contemplada desde perspectivas variadas. Cuando la pensamos en relación con el apóstol Pedro, enfatizamos los aspectos necesarios de orden, autoridad, unidad y doctrina verdadera. Cuando nos enfocamos más hacia una Iglesia paulina, reforzamos la actividad misionera dinámica, la llamada a predicar la Palabra y a fundar comunidades cristianas. El Papa San Juan Pablo II afirma que el aspecto mariano de la Iglesia es más básico y esencial que las dimensiones petrina y paulina: el estilo de discipulado de María subraya la llamada a todo cristiano, en cada circunstancia de su vida, a escuchar la Palabra de Dios, a contemplarla en su corazón, a responder en total apertura y a solidarizarse con los pobres de la Tierra.

Una Iglesia mariana se hará eco de aquello que Chaminade buscó a lo largo de su vida. Se esforzará en ser una comunidad de fe que se haga presente a las personas en circunstancias concretas de la vida. Entrará en las dimensiones prácticas de la vida humana cotidiana, buscando una síntesis de la fe y la cultura de hoy, ya sea en los laboratorios, aulas y salas de juntas de los centros académicos o en la modestia de los barrios marginales de las grandes urbes o en los núcleos rurales.

Quienes aboguen por un estilo mariano serán buenos oyentes, atentos a las aspiraciones, tanto explícitas como tácitas, de las personas de su tiempo. Tendrán por objetivo ser facilitadores del fortalecimiento de la dignidad humana. Más que buscar que cada uno se ajuste a un molde estándar, incluso en aspectos religiosos, respetarán la diferencia individual y los ritmos singulares de la historia de la salvación de cada persona. Estarán dedicados a estar cerca de la gente y a su servicio. La Iglesia mariana será una comunidad inclusiva de religiosos y seglares. No se focalizará primordialmente en ninguna devoción personal, aunque el amor personal a María y nuestra conciencia de su papel en el plan salvador de Dios se den por supuestos, y los marianistas entenderán su servicio misionero como la expresión clave de su amor a María. La Iglesia mariana será, por tanto, una iglesia encarnada que buscará llevar a cabo los planes de Dios en cada momento y lugar.

Chaminade, con sus ricas enseñanzas y ejemplos sobre la fe y María, es un gran maestro y modelo de esta Iglesia mariana. Los discípulos de Chaminade, tanto hoy como en el pasado, contemplan el papel de María como un punto de referencia fundamental para la Iglesia, válido para todos, pese a la gran variedad de estilos de vida, circunstancias y mentalidades, en diferentes épocas y países. Desde la época de los fundadores, con mayor o menor éxito, los marianistas han aspirado a encarnar tal «estilo mariano» de fe en todo lo que hacen.

²² [En esta edición española, traduciremos «seglar o seglares» en vez de «laico o laicos», cuando se preste a equívoco esta última expresión, ya que en la Vida consagrada y especialmente en la Compañía de María, con su «Composición mixta», hay religiosos «laicos». La palabra «laico» es equívoca, mientras que la palabra «seglar» es unívoca; es cierto que también empleamos la palabra «secular», pero como adjetivo: sacerdote secular, instituto secular].

²³Véase el discurso del Papa San Juan Pablo II a la Curia Romana del 22 diciembre 1987, que se inspira en el pensamiento de Hans Urs von Balthasar.

Capítulo 2

El Fundador y nosotros. Los marianistas como «misioneros apostólicos»

G. José Chaminade, fundador de la Familia marianista, no era un hombre que le gustara adornarse con títulos y dignidades. Solo en los contextos más formales utilizaba su título de «canónigo honorario de la catedral de Burdeos». Nunca o casi nunca, exhibió su título de doctor en teología. Sin embargo, el lector atento de su correspondencia quedará sorprendido por el frecuente uso del título de «misionero apostólico».

Este título pasa a primer plano en momentos cruciales de su vida, cuando está poniendo a punto nuevas iniciativas, concibiendo su alcance, defendiéndolas y buscando su aprobación. Por ejemplo, escribe a Adela de Trenquelléon en 1814:

Voy a decirle todo mi secreto... Yo entraba en Francia hace catorce años con el título de *Misionero Apostólico* para toda nuestra desgraciada patria... Me parecía que no había mejor manera de ejercer esta función que crear una Congregación como la que existe hoy día. Cada congregante, de cualquier edad, sexo o estado de vida, está llamado a ser un miembro activo de la misión¹.

Casi veinte años más tarde, invocaba el mismo título en su intento de defender su obra de escépticos y detractores, incluso dentro de sus propias filas. En este sentido escribe a Lalanne, que se había cuestionado si los votos marianistas habían sido aprobados legítimamente: *Por lo que a mí respecta, he puesto sus cimientos [los de la Compañía de María] en tanto que misionero apostólico*². Durante el mismo periodo de crisis, tranquiliza al Padre Chevaux con un «informe histórico del nacimiento de la Compañía», afirmando que *he actuado siempre en virtud de un estatuto de misionero apostólico*³. A continuación veremos cómo puso especial énfasis en su papel como misionero apostólico cuando escribió en 1838 al Papa Gregorio XVI y resumió la obra de su vida para pedir la aprobación de la Santa Sede⁴.

En lo que sigue, quisiera reflexionar cómo Chaminade entendió este rol y título de misionero apostólico, sobre el espíritu y la motivación que le proporcionaba, sobre la función que tenía en todo lo que constituía su manera de entender su propia vocación y sobre las posibles implicaciones para los marianistas que pretenden seguir al Fundador hoy día.

Al hacer esto, estoy construyendo sobre los cimientos de las reflexiones e investigaciones publicadas por Joseph Verrier⁵ y Philippe Pierrel⁶. Ambos insinúan con la relevancia de sus opiniones, no solo en lo que se refiere al propio Chaminade, sino en lo que respecta a sus discípulos. Verrier acaba por preguntarse si un día alguien llegará a escribir una «biografía misionera» del Fundador. En este artículo espero, al menos, resaltar un poco más la relevancia contemporánea del título misionero apostólico para los miembros de la Familia marianista de nuestro tiempo.

¹ CHAMINADE, *Cartas*, n. 52, a Adela de Batz, 8 de octubre de 1814.

² *Ibid*, n. 625, a Lalanne, 21 de mayo de 1832.

³ *Ibid*, n. 638, a Chevaux, 31 de julio de 1832.

⁴ *Ibid*, nn. 1075 y 1076, al Papa Gregorio XVI, 16 de septiembre de 1838.

⁵ En sucesivas ediciones de *L'Apôtre de Marie*, vol. 33 (1949-50).

⁶ PHILIPPE PIERREL, *A missionary journey with William Joseph Chaminade, founder of the marianists*, Monograph Series, Doc. 22 (Dayton, MRC, diciembre de 1986). Traducción al español: *Por los caminos de la misión. G. José Chaminade, misionero apostólico*. Madrid, SPM, 1993; y en BDM).

Cómo Chaminade entendía el título

Pierrel ha demostrado que Chaminade fue nombrado «misionero apostólico» inmediatamente después de su vuelta a Francia, tras su exilio en España. Desafortunadamente, la carta con la petición hecha a la Santa Sede ha desaparecido, junto con el texto del decreto en que se especificaban las facultades que se le conferían. Pero unos documentos que existen en los Archivos Vaticanos muestran que el título le fue otorgado el 28 de marzo de 1801, por recomendación de Monseñor de La Tour-du-Pin, arzobispo de Auch, metropolitano de la mayoría del Suroeste de Francia. Chaminade lo había conocido en España, y parece haber sido el responsable de que se confiase al Fundador administrar la sede vacante de la Diócesis de Bazas⁷.

Conviene tener presente que este título misionero le fue conferido al P.Chaminade en un momento en que la situación de la Iglesia en Francia era confusa y alarmante. La situación jurídica de la Iglesia que el fundador encontró a su vuelta de Burdeos desde Zaragoza en 1800, podría ser comparable a la de la Iglesia católica en China al final de la era de Mao Zedong. La jerarquía de la Iglesia francesa, dispersada por la Revolución, aún no estaba reorganizada, y el gobierno nacional, encabezado por Napoleón, todavía no había acordado reconocimiento alguno a la Iglesia. El histórico Concordato, negociado con el emperador, fue firmado en julio de 1801, aunque no se promulgó hasta abril de 1802. A mediados de 1802, año y medio después del retorno de Chaminade del exilio, se nombró finalmente un nuevo arzobispo para Burdeos y la pequeña diócesis de Bazas fue suprimida⁸. La reorganización de todas las diócesis francesas no se completó hasta 1804. El Concordato Napoleónico de 1802, insatisfactorio para la Santa Sede en muchos aspectos, constituyó solo un primer paso, tímido y cauto, hacia la normalización de relaciones entre la Iglesia y el Estado. La reconstrucción de una vida eclesial dinámica aún se dejaba para un futuro distante e incierto.

José Chaminade fue por tanto, un misionero apostólico, a quien se le delegaron, entre otros cometidos, la supervisión de la diócesis de Bazas, en una época en la que había desacuerdos sobre los límites territoriales de las diócesis, y aún no había obispos oficialmente reconocidos, pues los obispos y sacerdotes cismáticos no arrepentidos estaban todavía activos en muchos lugares (incluyendo Bazas). Además, la situación de la vida parroquial, de los seminarios o de instituciones eclesiásticas era, o bien inexistente, o tenía lugar en una situación de total confusión. No se requiere mucha imaginación para darse cuenta de que los nombramientos de misioneros apostólicos pueden entenderse como parte de la solución a una situación de emergencia pastoral. Parece ser que Chaminade solicitó y aceptó el título teniendo presente este difícil momento eclesial en Francia.

La formación recibida por Chaminade en Mussidan ya le había predisposto hacia un amplio e innovador entendimiento de lo que constituía la misión. Junto a dos de sus hermanos, era un miembro de la congregación «misionera» diocesana de San Carlos Borromeo. Este pequeño grupo de Périgueux concebía su papel en la línea de San Carlos Borromeo y las de los fundadores de las grandes congregaciones misioneras, como San Vicente de Paúl, San Juan Eudes, San Luis Grignon de Monfort y San Alfonso María de Liguorio. Chaminade estaba imbuido de la opinión de los pensadores exiliados de la Iglesia francesa de su tiempo, en el sentido de que *el ministerio no será ejercido más que como una misión, tal y como lo es entre los paganos y heréticos* y que tenían la obligación de *perseverar de todas las maneras posibles, como si fueran misioneros que trabajasen en las tierras no creyentes de los Estados Unidos de América o Inglaterra*⁹.

En la correspondencia durante el resto de su vida, tal y como frecuentemente indican Verrier y Pierrel, Chaminade manifiesta entender claramente que el título de misionero apostólico estableció,

⁷ Ph.PIERREL, o.c. Véase también J.VERRIER, *G.J. Chaminade, Missionnaire Apostolique* en *L'Apôtre de Marie*, vol. 33 (1949-50), p. 146.

⁸ [Su territorio quedó repartido entre las diócesis de Burdeos, Agen y Aire-Dax].

⁹ J.N.COSTE, *Manuel des Missionnaires*. Rome, 1801; y la carta pastoral de 1795, del obispo de Luçon, citados por PIERREL, o.c.

desde el mismo inicio de su ministerio posrevolucionario, un vínculo especial con la Santa Sede. Dicho título le llamaba a trabajar por la restauración de la Iglesia en un amplio territorio, a la vez que quizá, le otorgaba los poderes para ello y para llevar a cabo actos que suponían una jurisdicción superior a la que era otorgada habitualmente a simples sacerdotes. En virtud de este título sintió una especial responsabilidad para obrar de una manera creativa con tal de llegar a ese gran número de personas que se hallaban alejadas de la vida eclesial, ya fuera por las circunstancias, por propia elección o por negligencia. Parece que entendió el título como un mandato -definido de manera vaga, pero no por ello menos real-, para inventar soluciones a los problemas eclesiales, poner los cimientos necesarios y crear movimientos e instituciones que pudiesen satisfacer las necesidades pastorales más urgentes. Era una «nueva evangelización» en los albores del siglo diecinueve. Tal y como él recalca en el retiro de 1818 a los miembros de la naciente Compañía de María, se sentía llamado, junto a ellos, a afrontar nuevos retos: *Nova bella elegit Dominus!*¹⁰.

Tal interpretación del título de «misionero apostólico», sin duda, tensó hasta los límites la interpretación canónica. La Curia Romana siempre insistió en la subordinación de los misioneros apostólicos a las jerarquías locales ordinarias en el ejercicio de cualquier acto jurisdiccional extraordinario. Chaminade alude regularmente a esta condición y su subordinación a los obispos locales. Aun así, al principio, en un momento en que aún no había clero local ordinario en completo funcionamiento, no era quizá demasiado aventurado entender el título de una manera muy amplia. No obstante, su correspondencia deja claro que Chaminade continuó creyendo durante el resto de su vida que existía una situación de urgencia que requería nuevas estrategias pastorales, incluso después de que fuesen repuestas las estructuras eclesiásticas habituales¹¹. Entendía el título mucho más que como un mero honor.

Breve historia de los Misioneros Apostólicos

De hecho, el título de «misionero apostólico» fue originariamente concebido para situaciones de emergencia, facilitando el trabajo pastoral de la Iglesia y para su propagación misionera en lugares donde la jerarquía no estaba o no podía ser establecida. El título fue creado en el siglo diecisiete por la entonces recién fundada Congregación romana *De Propaganda Fide* (1622) para misioneros extranjeros en Asia, y se confería a hombres enviados a territorios recientemente descubiertos o colonizados donde la Iglesia estaba aún sin organizar¹².

Un sacerdote que intentase satisfacer necesidades pastorales de cristianos dispersos y crear nuevas comunidades eclesiales en territorios distantes podría beneficiarse de una cierta libertad discrecional y un estatus cuasi independiente frente a gobiernos no cristianos o coloniales. Tales sacerdotes probablemente tendrían que hacer frente a situaciones sin precedentes. Podría necesitar el ejercicio de alguna facultad que excediera las de un simple pastor o párroco, tanto desde el punto de vista geográfico como en el contenido de sus actividades pastorales. Los sacerdotes misioneros a menudo tenían que improvisar decisiones sobre la marcha porque, de ordinario, les llevaba un año o más recibir respuestas administrativas desde Europa. En un cierto número de lugares, los gobernantes hostiles -déspotas locales, colonos protestantes, administradores portugueses celosos- incluso hacían que los intentos de comunicación con Roma fuesen peligrosos. El estatus de «misionero apostólico» estaba diseñado inicialmente para esas situaciones.

¹⁰ CHAMINADE, *Escritos y Palabras V*, 24. 4º día, 3ª meditación (notas tomadas en el retiro que Chaminade dirigió en 1818). Ver también en la BDM.

¹¹ [Las *Respuestas a las objeciones de los párrocos* de Burdeos (EP I,153-154), todavía 22 años después del Concordato (1824), son una prueba contundente de la defensa de este *novum* pastoral que él presenta en la misión de la Congregación. Ver más adelante].

¹² Ver R.NAZ, *Dictionnaire de Droit Canonique* (Paris, Letouzey, 1957), vol. VI, págs. 895-96. [Juan Pablo II renombró a «Propaganda Fide» en 1982 como «Congregación para la evangelización de los pueblos». El Papa Francisco, al publicar la Constitución *Praedicate Evangelium* (2022), la fusionó con el «Pontificio Consejo de la Nueva Evangelización», formando el «Dicasterio para la Evangelización», presidido por el propio papa].

En su origen, el otorgamiento de este título era parte del esfuerzo de la Santa Sede para separar las «misiones extranjeras» (especialmente en India y China) del patrocinio (*padroado*) y control de los gobernantes colonizadores portugueses y, así, ponerlas directamente bajo la autoridad central de la Iglesia. El sistema *padroado*, de dependencia eclesiástica de Portugal -o el *Patronato Real* en el caso de España-, probablemente parecía normal y apropiado para el siglo dieciséis. Pero, posteriormente, y en particular en los vastos territorios que el sistema de *padroado* confiaba a un pequeño país como Portugal, el *padroado* era visto, cada vez más, como un impedimento a la evangelización. Los «misioneros apostólicos» de cualquier nacionalidad, responsables directamente ante la Santa Sede, y no ante ningún gobierno europeo, a menudo mostraron mayor celo, fueron más eficaces en el ministerio y estaban menos involucrados en la política colonial¹³.

Igualmente, y no antes de que pasase mucho tiempo, se nombraron «misioneros apostólicos» para servir en áreas de Europa donde, después de la Reforma, las estructuras eclesiásticas habituales ya no podían funcionar. Finalmente, el título incluso llegó a ser conferido en países tradicionalmente católicos, a predicadores que entendían su misión como moverse de parroquia en parroquia, suscitando el fervor y revitalizando la somnolienta vida eclesial en el medio rural¹⁴.

El ser «misionero apostólico», por tanto, se convirtió en un título, un estatus y un rol conferido por la Santa Sede a hombres en quienes se podía confiar para innovar e improvisar, con una visión que permitiese poner sólidos cimientos para una vida eclesial más ferviente y ordenada. En ocasiones, este título se entendió meramente como un honor, como el título de «monseñor», otorgado a clérigos valiosos y experimentados en algunos países. En cualquier caso, el título de «misionero apostólico» creaba un lazo especial entre la Santa Sede y el sacerdote que recibía tal honor. Su ministerio era supervisado y validado desde la propia sede romana.

Cómo motivaba este título a Chaminade

Chaminade interpretaba su papel como «misionero apostólico» como una llamada a la misión, no meramente como un honor. Podríamos resumir su entendimiento del título en los siguientes cinco puntos:

- + Creaba un vínculo especial entre su ministerio y el de la Santa Sede.
- + Le apremiaba a tomar iniciativas pastorales creativas e imaginativas.
- + Focalizaba su ministerio particularmente en aquellos que se encontraban en o más allá de las fronteras de la vida eclesiástica organizada.
- + Le movía a una amplia preocupación y le justificaba al proponer nuevas iniciativas pastorales, siempre con la aprobación de la legítima jerarquía local.
- + Justificaba y motivaba sus iniciativas por el bien de la vida eclesial más allá de los límites de una parroquia o diócesis en particular.

Estos elementos aparecen claramente, una y otra vez, en los escritos del Fundador, como un faro que ilumina un camino singular de ministerio, motivándolo a lo largo de toda su vida en toda una serie de audaces iniciativas pastorales. Estos cinco puntos justifican ampliamente la referencia del Papa San Juan Pablo II, en la homilía de la beatificación del Fundador sobre su espíritu de «inventiva» al afrontar las necesidades eclesiales de su tiempo. En lo que sigue, analizaré dos documentos clave escritos por el Fundador en momentos cruciales de su ministerio. Ambos ilustran su autocomprensión como «misionero apostólico», trabajando de manera innovadora para el más amplio bien de la Iglesia a largo plazo.

¹³ Este aspecto de la cuestión ha sido ampliamente estudiado en la *Historia de la Cristiandad en India*, obra en varios volúmenes que ha venido publicándose por la *Asociación de Historia de la Iglesia* en India desde 1982. Véase, en especial, el nítido y claro resumen de la situación, en el volumen II, por parte de Joseph Tekkedath, S.D.B., pp. 414-17.

¹⁴ [Casos típicos en España son los de San Vicente Ferrer y San Juan de Ávila].

Declaración del 16 de septiembre de 1838 al Papa Gregorio XVI

Un documento clave de septiembre de 1838 nos ayuda a captar la manera en que Chaminade conceptualizó y justificó sus largos años de ministerio en la Francia posrevolucionaria y cómo los relacionó con su papel como «misionero apostólico». Este documento¹⁵ es de primordial importancia, quizá la declaración más solemne y definitiva sobre la misión que jamás haya salido de las manos del Fundador. Titulado *Breve explicación del propósito que ha tenido el autor de las constituciones del Instituto de las Hijas de María y de las de la Compañía de María al fundar estas dos órdenes*, este documento fue enviado por Chaminade al Papa Gregorio XVI como soporte de su petición para que el Vaticano aprobase sus fundaciones. En este texto ya clásico, Chaminade rememora su vida y pone las bases para la continuación de sus iniciativas en futuras generaciones. El documento contiene la explicación más sintética y cuidadosamente razonada de su vocación misionera, enlazando las iniciativas pastorales principales desarrolladas a lo largo de su vida en un todo coherente. Solo unos pocos documentos más podrían presentar el «carisma de Chaminade» de una manera tan incisiva.

Chaminade comienza rememorando la situación de la Iglesia de Francia, inmersa en un «torrente de mal» y asediada por «los increíbles esfuerzos de la impiedad, del racionalismo moderno y del protestantismo». Culpa de la situación a los antirreligiosos «propagandistas de nuestros días, que se esconden detrás de mil y un pretextos», en su intento de «hacerse con la opinión pública y las escuelas». Cree que estos propagandistas corrompen la mente de los niños y los jóvenes mediante un «libertinaje de pensamiento, aún más dañino que el del corazón, del que es inseparable». Evidentemente, después de cuarenta años de ministerio posrevolucionario, el Fundador aún siente que existe una situación de emergencia pastoral.

A continuación, se lanza a explicar sus iniciativas recordando el otorgamiento del título de «misionero apostólico» treinta y siete años antes. Evoca como su primer empeño misionero la fundación de la Congregación de Burdeos y las congregaciones derivadas de ella en otras ciudades francesas. Enfatiza el crecimiento numérico y la naturaleza inclusiva de sus congregaciones (*imponentes masas de cristianos católicos de todas las edades, sexo y estado de vida*), análogas a las comunidades cristianas de base y movimientos laicos de nuestros días. Describe las Congregaciones como comunidades que apoyan y motivan a las personas, no como élites meramente privilegiadas, sino como cristianos ordinarios que necesitan el buen ejemplo de otros, de manera que puedan vivir vidas cristianas plenas «sin respeto humano».

Abreviando una larga historia y pasando rápidamente a las dos congregaciones religiosas, el Fundador recuerda sus orígenes en las Congregaciones y las presenta como un medio aún más excelente para reavivar «la divina antorcha de la fe». En particular, hace notar el papel de sus religiosos enviados en una misión para luchar contra los enemigos de la iglesia «por el dominio de las escuelas», con una preocupación especial *por las clases populares, que son las más numerosas y las más abandonadas*. Enumera las diferentes categorías de personas y ministerios de los dos institutos religiosos, justificando todos ellos en su utilidad para la misión de «reavivar la fe».

En una carta adjunta¹⁶, Chaminade alude al cuarto concilio de Letrán, que en 1215 había restringido la institución de nuevos institutos religiosos y exigía un vínculo entre cada fundación y alguna regla religiosa ya aprobada y puesta en práctica. En consecuencia, Chaminade vincula los *finés, medios, estructuras organizativas y de personal de ambas «órdenes» al espíritu de San Benito, adaptadas tanto como es posible a las inmensas necesidades del presente siglo*. Como fundador de dos nuevos institutos religiosos con un objetivo misionero, tiene la precaución de recordar al Papa, quien de hecho es un benedictino de la Camáldula, la inspiración que aún encuentra en la más antigua tradición de la Iglesia Occidental.

¹⁵ CHAMINADE, *Cartas*, n. 1076, al Papa Gregorio XVI, 16 de septiembre de 1838.

¹⁶ *Ibid*, n. 1074, al Papa Gregorio XVI, 16 septiembre 1838.

Siempre tiene cuidado en equilibrar dos aspectos. Por una parte, pone el acento en el carácter misionero de sus fundaciones, dirigido especialmente hacia las situaciones especiales y alarmantes de su tiempo (descritas tan gráficamente, incluso catastróficamente, por Gregorio XVI en su famosa encíclica *Mirari vos*). Por otra parte, recalca sus profundas raíces en la fe histórica de la cristiandad católica.

En la conclusión de esta *Breve Explicación*, el Fundador da el primer lugar a la naturaleza y el espíritu marianos de sus fundaciones y a su propósito de lograr que *se conozca, se honre y se ame a María en todo el mundo*. A continuación expresa la convicción que le acompañó a lo largo de su vida, que María tenía un rol especial en la misión de la Iglesia de su tiempo: *Nuestro Señor ha reservado a su Santa Madre la gloria de ser, de una manera especial, el apoyo de la Iglesia en estos últimos tiempos*. Acaba confiando el resultado de su petición, no a su propia «falta de valía personal», sino a Ella, quien es «toda mi gloria, toda mi fuerza».

Así, para lograr que el Vaticano apruebe sus fundaciones, José Chaminade se presenta al Papa como un «misionero apostólico» que lleva así casi cuarenta años. Su carta es como un informe que detalla los principales hechos que constituyen su forma de vivir esta misión en medio de una sociedad a menudo hostil a la Iglesia. Su entendimiento de la misión involucra más de una única parroquia o diócesis y requiere abarcar a todos los grupos y clases de gente de una gran parte de su Francia nativa. Expresa su preocupación por el futuro, así como por el presente, a través de asociaciones con vocación de permanencia como los dos institutos religiosos. Enfatiza su lucha, en particular a través del trabajo en el campo educativo, para modelar la opinión y la mentalidad públicas.

En la carta adjunta, en la que solicitaba algunos privilegios canónicos, su primera petición es *para sus sucesores, el título y la condición de misionero apostólico, con la que él mismo ha tenido el privilegio de ser investido*¹⁷. Esta petición le fue concedida y, desde entonces, tal y como Chaminade quiso, los Superiores Generales de la Compañía de María han ostentado este título. Ya una vez concedido este privilegio, escribió en una circular a los sacerdotes de la Compañía:

El título y la condición de misionero apostólico, con los que yo mismo he tenido el honor de ser investido, les evocaré [a los futuros superiores generales], durante todo momento, una emanación de la participación en el apostolado de Jesucristo. Todos somos misioneros. Los hermanos que no son sacerdotes y las religiosas Hijas de María son también misioneros, todos misioneros católicos, sometidos a la Santa Sede¹⁸.

Justificación de las Congregaciones ante los párrocos de Burdeos

Anterior en el tiempo, y enfocada exclusivamente sobre las Congregaciones seculares es la mucho más voluminosa *apología* que el Fundador escribió y revisó en 1824 para contrarrestar las objeciones de los pastores de las parroquias de Burdeos. Aunque de menos alcance que la carta al Papa, este documento proporciona nuevas pistas sobre cómo entendía el Padre Chaminade su papel de misionero.

En 1824, cuando ya habían transcurrido nueve años del periodo de la Restauración francesa, la Iglesia de Burdeos había recuperado sobradamente sus estructuras normales. Las cuestiones que afectaban a la jurisdicción y la precedencia comenzaban a ser reivindicadas. Algunos de los párrocos de la ciudad se sentían incómodos al ver a jóvenes más activos en la Congregación de la Magdalena que en las parroquias de sus vecindades. Estos párrocos creían que deberían ejercer un mayor control sobre todos los aspectos de su ministerio, en especial sobre los que afectaban a los jóvenes.

Las respuestas de Chaminade a sus objeciones se han estudiado extensamente en otras

¹⁷ Ibid, n. 1075, al Papa Gregorio XVI, 16 de septiembre de 1838.

¹⁸ Ibid, n. 1193, a los sacerdotes de la Compañía, 8 de marzo de 1840.

obras¹⁹. En sus contestaciones, no evoca explícitamente su título de misionero apostólico, quizá porque no desea hacer ostentación de él delante de compañeros de clero. Pero reflexiona detalladamente con ellos sobre la utilidad pastoral e incluso la necesidad de Congregaciones como las de la Magdalena, demostrando un sentido misionero que apunta más allá de fronteras locales, hacia el bien universal de la Iglesia.

El pasaje más citado de este documento es la referencia del Fundador a la necesidad urgente de nuevos medios para hacer frente a nuevas situaciones pastorales:

¿Por qué las nuevas necesidades requieren nueva y mayor ayuda? Desde las catástrofes de la Revolución, ¿quién es el hombre sabio que no ve que las palancas que mueven el mundo moral necesitan, de algún modo, otros puntos de apoyo?²⁰

Esta inquietante pregunta, aún tan relevante hoy día, prepara el escenario para la defensa de su ingeniosa creatividad pastoral a través de las Congregaciones. Hace hincapié en su convicción, basada en 24 años de experiencia, de que las congregaciones fueron *uno de los medios que Dios quiso utilizar para la regeneración de Francia*²¹. Enfatiza, ante los pastores locales, el empuje nuevo, dinámico y misionero de su Congregación, en contraste con las asociaciones de tiempos prerrevolucionarios:

En las asociaciones de tiempos anteriores, apenas había otro propósito a la vista que sostener a cristianos piadosos en el camino del bien por medio de enseñanzas o por el ejemplo mutuo de prácticas edificantes. Pero en estos tiempos, en una época de renovación, la religión demanda algo más de sus hijos. Impone una acción concertada de todos para apoyar el celo de sus ministros y, bajo su guía prudente, trabajar para su restauración. Este es el espíritu que inculcan las nuevas congregaciones. Cada director es un misionero permanente, y cada congregación una misión perpetua²².

En la misma línea, insiste en la naturaleza misionera de la devoción mariana que deseaba inculcar, utilizando una terminología que presagia la que emplearía san Maximiliano Kolbe:

Las nuevas Congregaciones no son solo asociaciones en honor de la Santísima Virgen; son una milicia santa que avanza en el nombre de María y que, claramente, tiene la intención de combatir el poder del infierno bajo su guía y en obediencia a Ella, que es quien aplastará la cabeza de la serpiente²³.

En respuesta a la objeción de los párrocos en el sentido de que los jóvenes pudieran no obedecer las directivas del Concilio de Trento en lo concerniente a la asistencia a la misa dominical en sus parroquias locales, Chaminade hace notar que esta obligación es tal, solo en tanto y en cuanto puede ser cumplida de manera conveniente, y la mejor manera de guiar a cada individuo en las elecciones a hacer, sería confiar las decisiones sobre tales casos al sacerdote que es el director de la Congregación²⁴. Quizá, este pasaje es un eco de la convicción de Chaminade de que a los «misioneros apostólicos» se les podrían y se les deberían ser confiadas atribuciones pastorales extraordinarias, a la vista de las situaciones de emergencia pastoral que, a su juicio, estaban aún vigentes en la Francia posrevolucionaria.

¹⁹Véase PIERREL, o.c.; véase también J. VERRIER en la serie citada previamente de artículos, «G.J. Chaminade, Missionnaire Apostolique» en *L'Apôtre de Marie*, vol. 33 (1949-50), págs. 146 y sig.

²⁰VARIOS. *The Chaminade Legacy* (Dayton, NACMS, 2006). [Traducción española: *Respuesta a las dificultades que se hacen habitualmente contra las Congregaciones. EP I*, 154. SPM, 2015. Ver también en la BDM. Fleming titula nuestro libro precisamente con esta expresión de EP I,153-154: se necesita «otro, un nuevo punto de apoyo»].

²¹Ibid, *EP I*, 154.

²²Ibid.

²³Ibid.

²⁴Ibid.

En un pasaje interesante y pintoresco, que ilustra su agudo sentido pastoral y la situación real de los miembros de su Congregación, esboza tres tipos de miembros: nuevos «prosélitos», que están justo comenzando la práctica de la vida cristiana y que podrían aún sentirse cohibidos en la parroquia; jóvenes que podrían distraerse demasiado a causa de las aventuras amorosas que se producen al mezclarse libremente en la vida social; y finalmente, las personas fervientes y entusiastas cuya generosidad es absorbida sirviendo a la Congregación como oficiales y líderes²⁵.

Chaminade concluye su defensa mirando hacia los años que vendrán después de su muerte. Insiste en la tarea absorbente que constituye el trabajo de guiar una Congregación y en la necesidad de un compromiso que trasciende incluso el tiempo de la vida de una única persona. Su compromiso para el bien de la misión de la Iglesia, por tanto, se extiende ampliamente hacia el futuro. Lo que se necesita, más que un solo director entusiasta y celoso de su tarea, es

una persona que no muera, esto es, una sociedad de personas dedicadas a Dios para este trabajo, que lo desarrollarían en sus años de madurez, después de haber sido formados para ello bajo santa obediencia, y que pasarían de unos a otros el mismo espíritu y los mismos medios²⁶.

En un primer borrador de este documento (*EP I*, 153), Chaminade se había referido a las misiones de las parroquias y había presentado a las Congregaciones como medios para formar y sostener el fervor suscitado en tales misiones²⁷. Respondiendo intencionadamente a los pastores que luchaban por sus derechos territoriales, se había referido a las Congregaciones como «semilleros para las parroquias»²⁸ y argumentando que es esencial «hacer cristianos antes de hacer parroquianos»²⁹. Estos reveladores comentarios, que quizá hoy día nos parezcan obvios, fueron eliminados de la versión final. El Fundador probablemente creyó que en 1824 podrían parecer demasiado áspers.

Ambos documentos tan significativos, dirigidos a audiencias diferentes y sugeridos por motivaciones diferentes, dan fe de la importancia que Chaminade atribuía a su papel como «misionero apostólico», preocupado por el bien de la Iglesia entera en el sentido más amplio. Los dos documentos lo retratan como un sacerdote consagrado a lo que hoy podríamos llamar la «nueva evangelización», cuyo ministerio estaba especialmente vinculado a la Santa Sede, acometiendo iniciativas pastorales creativas que abrieron nuevos caminos en el ministerio y llegaron más allá de los límites habituales de la diócesis y la parroquia.

La relación de este título con los elementos centrales del carisma de Chaminade

Esta comprensión misionera de Chaminade integra los aspectos clave de su carisma, focalizándolos hacia una espiritualidad y un programa de acción pastoral vigorosos y unificados:

1.- El hecho de que ponga el centro en María como la inspiración y el modelo de vida marianista pone rumbo hacia la misión. A menudo repite su convicción de que María tiene un papel especial en la economía de la salvación, en su momento particular en la historia. Pretende motivar a sus discípulos a que entren en el ministerio como «colaboradores y auxiliares de la Santa Virgen María»³⁰ en su misión de dar a Cristo al mundo de su tiempo. Inculca un estilo mariano de su ministerio, profundamente

²⁵Ibid, I,154

²⁶Ibid.

²⁷Ibid, I, 153.

²⁸Ibid.

²⁹Ibid [Esta última frase tan interesante fue desgraciadamente omitida, por error, en la traducción española del libro en papel (*EP I*,153, respuesta a la 7ª cuestión), pero ha sido incorporada en el pdf de la edición digital del volumen correspondiente. Es curioso que el fundador eliminara la frase en la edición definitiva ¡y nosotros la hayamos eliminado también -por error- en la versión primera, que es la que nos quedaba!].

³⁰ CHAMINADE, *Cartas*, n. 1163, a los Predicadores de retiros, 24 de agosto de 1839.

implicado en la formación de personas en una fe paciente, pero sin embargo persistente, que supera los obstáculos por la fuerza del ejemplo y de la persuasión. Sus referencias más características y repetidas a María, lejos de mencionar una actitud pasiva, la ven como prototipo de vida misionera, que nos llama a «hacer lo que Él os diga» (Jn 2,5), a mantenernos firmes y compasivos en compañía del discípulo fiel en el momento en que se forma la Iglesia naciente (Jn 19,26), y ofrecernos para ser el «talón de la mujer» en su papel de «aplantar la cabeza de la serpiente» en lucha contra el demonio (Gn 3,15; ver también Ap 12).

2.- La fe y la oración, así como el cultivo fuerte y consistente de la vida interior, son esenciales para un misionero eficaz y convencido, que desee contrarrestar un entorno que es hostil o, como poco, indiferente al mensaje. Los enormes e incesantes esfuerzos del Fundador en dar una buena dirección espiritual a sus discípulos y en inculcar una profunda doctrina espiritual y un sentido sólido de «dirección» (su término característico) en las comunidades que fundó, fueron motivados, por supuesto, por su fe personal, pero también vinieron motivados por su deseo de poner los cimientos de un sentido de misión potente y bien fundamentado. Los tres volúmenes de sus *Escritos de Dirección*, editados por Juan Bautista Armbruster ilustran la profundidad e intensidad de Chaminade en este punto³¹.

3.- La vida comunitaria y el «espíritu de familia» se entienden como una manera de reforzar y apoyar a los misioneros en su propósito de crear una emulación positiva y contagiar las sanas relaciones («el contagio de lo bueno»), y posibilitar que cada uno colabore con sus mejores dones en la búsqueda del objetivo común. Este énfasis en la comunidad como un soporte para la misión es evidente desde los primeros días de la Congregación de Burdeos y continúa a través de todas las fundaciones religiosas. *Vis unita fit fortior* («la unión hace la fuerza») era un lema clave para Chaminade, que lo repitió en diversas ocasiones en sus cartas³². Este mismo lema es evocado en el borrador original del segundo documento que acabamos de analizar³³. La comunidad marianista, seglar o religiosa, no se supone que sea un lugar de acomodo para personas que sientan que tienen problemas, sino más bien una fuerza unida y dinámica (*vis unita*) que les da energía para transformar la sociedad.

4.- El énfasis del fundador en «unión sin confusión» procede de la necesidad que sentía por asociar a toda clase de gente de cualquier procedencia en una búsqueda activa del amplio objetivo misionero común para revitalizar la vida de fe mediante la universalidad de medios. Cada grupo de personas tiene un papel en esta misión, y cada uno tiene un don indispensable y una tarea a la que contribuir. Antes de que fuese una característica especial de la Compañía de María, la «composición mixta» fue un principio organizativo en la aproximación práctica del Fundador para realizar todas las tareas. A la vez que ponía de relieve las estructuras históricas y la autoridad de la cristiandad católica, sin ningún tipo de reservas y de manera explícita, Chaminade parece haber llevado a cabo una eclesiología, mayormente implícita, que estaba enfocada en lo que hoy se llama «participación», «el discipulado de los iguales», y la «misión apostólica del laicado». Creo que la identidad misionera de Chaminade, justificada por el título que había recibido en marzo de 1801, jugó un papel significativo en la definición de las fértiles características que distinguieron sus diversas fundaciones. La Familia marianista fue fundada por un «misionero apostólico», fundamentalmente para ser una empresa misionera al servicio de la Iglesia entera.

Posibles implicaciones para los marianistas hoy.

En nuestro tiempo, el título canónico de «misionero apostólico» es poco más que una curiosidad de la

³¹ J.B.ARMBRUSTER. *Ecrits de Direction* I-II-III (Friburgo-Suiza, Séminaire Marianiste, 1954-64); en inglés (*Writings on Direction*. Dayton, Marianist Publications, 1966-81) [En español, *Escritos de Dirección*. SM, Madrid, 1964-1965; en un solo volumen, en la «Biblioteca digital marianista»: biblioteca.familiamarianista.es].

³² G.J.CHAMINADE, *Cartas*, n. 388, a Noailles, 15 de febrero de 1826; y n. 483, a Lalanne, 8 de octubre de 1829.

³³ G.J.CHAMINADE, *Legacy* (EP I, 153).

historia eclesial. Sin embargo, tengo la impresión de que la visión que Chaminade descubrió en este título y la motivación y sustento que le dieron, se aplican a todos nosotros, miembros de la Familia marianista, tal y como él mismo escribió a sus discípulos en 1814³⁴. En un sentido no canónico, pero real, todos nosotros somos «misioneros apostólicos» de nuestro tiempo.

Tal vocación nos vincula a la Iglesia universal, pero en absoluto implica que estemos de alguna manera fuera o más allá de la Iglesia local. Como nuestro Fundador, estamos invitados a estar profundamente enraizados en los lugares a los que se nos envía. Tras recibir este título, Chaminade empleó casi cincuenta años de ministerio en Burdeos, dándose sin reservas y creativamente a las necesidades pastorales locales. Para nosotros, en una era de globalización, tal enraizamiento profundo en un lugar puede no ser siempre fácil. Gracias a nuestros ordenadores y teléfonos móviles, es fácil para nuestros intelectos y corazones estar conectados a personas que tengan cosas en común alrededor del mundo, a riesgo de mantener a nuestros vecinos inmediatos a distancia. El tema de la «inculturación», estando completamente presente en nuestra época, en consonancia con los signos de nuestros tiempos, sigue siendo un desafío para nosotros en todos los continentes. Es uno de los primeros requisitos para un misionero genuino.

Aunque sólidamente enraizada, nuestra presencia en las iglesias locales debe suponer una presencia abierta, que facilite su expansión. En cierto modo, hemos experimentado durante bastante tiempo un tipo positivo de globalización eclesial, tradicionalmente comprendido bajo la rúbrica de «catolicidad». Un don de una familia internacional e intercultural como la nuestra es el ser capaces de estar localmente presentes a la vez que se mantienen amplios horizontes, para «pensar globalmente y actuar localmente»³⁵.

Dondequiera que estemos, estamos llamados a estar en «misión permanente»³⁶, ayudando a suscitar una nueva profundidad e intensidad, y a veces, una visión más amplia en la vida eclesial. El hecho de estar relacionados con otros miembros de la Familia marianista de otros países y culturas puede ayudarnos a traer el don de expandir esta conciencia de universalidad a la Iglesia local. Nos ayuda a ver, en ocasiones, más allá de los asuntos y luchas locales, de estrechos problemas parroquiales, para pasar a estar preocupados por el espectro completo de cuestiones que afectan a la vida de la Iglesia. Como misioneros marianistas, estamos llamados a abrirnos más allá de las preocupaciones puramente locales e institucionales y a fijar nuestra atención en un panorama más amplio. Probablemente, nos queda un largo trecho por aprender sobre estos horizontes amplios y esta conciencia facilitadora de expansión.

La conciencia misionera también nos debería motivar, como el papa San Juan Pablo II dijo el día de la beatificación del Fundador, para ser creativos e «ingeniosos», encontrando «nuevos modos de dar testimonio de la fe»:

La beatificación, durante el Año jubilar, de Guillermo José Chaminade, fundador de los marianistas, recuerda a los fieles que deben inventar sin cesar modos nuevos de ser testigos de la fe, sobre todo para llegar a quienes se hallan alejados de la Iglesia y carecen de los medios habituales para conocer a Cristo³⁷.

Por tanto, se nos anima a involucrarnos en iniciativas pastorales para el más amplio bien de la Iglesia, a responder a necesidades no satisfechas, y a llegar a personas que se hallan distantes de los canales ordinarios de la vida católica. Como hemos visto, nuestro Fundador entendió que su papel

³⁴ Véase CHAMINADE, *Cartas*, n. 1193, a los sacerdotes de la Compañía, 8 de marzo de 1840.

³⁵ N. del T.: en inglés, en el original, corresponde con el lema “Think globally and act locally”

³⁶ CHAMINADE, *The Legacy (Escritos y Palabras)* I, 154, es una referencia que merece tenerse presente de Chaminade respecto a esta cuestión.

³⁷ [Para encontrar la homilía: copiar este texto o parte de él y pegarlo en la barra de dirección de Google, añadiendo Juan Pablo II ó Chaminade].

como misionero apostólico fue una llamada hacia tal creatividad. En el mismo espíritu, deberíamos buscar siempre, no conformarnos con preservar las cosas buenas que ya existen, respondiendo además a las necesidades emergentes de los tiempos, para tomar contacto con las «palancas que mueven el mundo moderno»³⁸.

Los misioneros creativos deben tener por objetivo, como dijo Chaminade, la «multiplicación de los cristianos». Ya en la instrucción a los congregantes, insistía en esto como un objetivo clave. A los primeros religiosos, les explicaba también que la multiplicación de cristianos era el objetivo de la nueva fundación³⁹, y algunos años más tarde sintió la necesidad de recalcar que *la enseñanza no es sino un medio que empleamos para cumplir nuestra misión, que es diseminar el espíritu de fe y multiplicar los cristianos en cualquier lugar*⁴⁰. En las Constituciones de 1839, especificó que el objeto del quinto voto que realizan los miembros de la Compañía, el de enseñar la fe y moral cristianas era la «multiplicación de cristianos»⁴¹. Actualmente debemos preguntarnos si nos hemos llegado a contentar meramente con mantener y preservar, quizá siendo profesionales completos, más que buscar que se multipliquen los cristianos convencidos y practicantes.

Nuestra vocación marianista nos invita, en nuestro tiempo, a mirar más allá de las necesidades inmediatas de una institución dada, de un ente local, de un tipo particular de obra (educativa o pastoral), con una visión hacia nuestro objetivo fundamental de «formación en la fe»⁴². Igual que en la época de Chaminade, en la nuestra también hay urgencia de nuevos métodos y enfoques.

En ningún caso quisiera poner en duda que es importante impulsar lo bueno que ya existe, a fin de perseverar y construir sobre nuestra herencia. Pero como misioneros, no estaremos satisfechos simplemente con mantener las obras apostólicas que hemos heredado. Si vamos a tomarnos el carisma de nuestro Fundador en serio e imitar su sentido pastoral, intentaremos, como dijo el Papa, focalizarnos en aquellos a los que no llegamos... aquellos que viven por elección o por su historia personal más allá de las fronteras de la vida eclesial organizada⁴³. No se llega a ellos, en parte, porque los enfoques pastorales acostumbrados no logran tocarles el corazón.

De una manera especial, aquellos de nosotros que somos religiosos, considerablemente más libres que los seglares de lazos familiares y profesionales, deberíamos estar listos cuando las necesidades dicten que nos mudemos, que nos disloquemos geográficamente, o que afrontemos nuevos retos profesionales, mentales o espirituales.

El Capítulo General de la Compañía de María de Julio de 2006 especificó tres áreas que son objeto de especial atención en ese momento para vivir nuestro estilo mariano y al mismo tiempo nuestro dinamismo misionero en la Iglesia de hoy⁴⁴. Estas tres áreas aún parecen completamente válidas.

1.- En primer lugar, se nos exhorta a focalizarnos en **la fe y la cultura**, a encontrar modos de sembrar las culturas contemporáneas con el espíritu del Evangelio, tan a menudo secularizadas e

³⁸ Ibid. *Legacy. EP I*, 154.

³⁹ CHAMINADE, *Cartas*, n.57, a Adela, 3 de octubre de 1815; n. 388, a Noailles, 15 de febrero de 1826; n.725 a Chevaux, febrero de 1834; n.1102, a Denizot, 22 de diciembre de 1838. Véase también CHAMINADE, *Writings on Faith*. Dayton, NACMS, 2005 nn.444 (Congregación de la Inmaculada: respecto al «estado del religioso que vive en el mundo») y 934 (relativo a la «Dirección de la Compañía de María»). [Traducción del francés *Ecrits sur la foi*. Edición de J.B.Armbruster, París,1992. Traducción española: *Escritos sobre la fe*. Edición digital: *biblioteca.familiamarianista.es*]. CHAMINADE, *The Chaminade Legacy* (Dayton, NACMS, 2010; *EP VI*, 22) presenta también notas sobre este tema en el retiro de 1822 predicado por Chaminade a los primeros religiosos.

⁴⁰ CHAMINADE, *Cartas*, n.725, a Chevaux, 7 de febrero de 1834.

⁴¹ Constituciones de la Compañía de María (1839), art.22.

⁴² Tal y como está formulada en la Regla de Vida de la Compañía de María, 1983, arts. 63, 71, 74.

⁴³ Véase la homilía de San Juan Pablo II en la beatificación de Chaminade (texto citado más arriba).

⁴⁴ «En misión con María». *Informe del 33º Capítulo General de la Compañía de María*, págs. 10-14.

impregnadas de lo que Chaminade claramente vio como «indiferencia religiosa»⁴⁵. Para esta tarea podemos construir sobre una fuerte y sólida tradición formativa de nuestros miembros en todas las ramas del saber y actividades humanas. También podemos construir sobre nuestras numerosas instituciones (escuelas, universidades, instituciones de educación no reglada, centros de formación y residencias para nuestros mayores) y sobre nuestro trabajo en publicaciones y popularización del saber contemporáneo.

Nuestro carisma misionero chaminadiano nos equipa con una sensibilidad para el potencial misionero implícito en los logros técnicos, científicos, artísticos y humanísticos, en sí mismos e independientemente de cualquier discurso religioso explícito. En consecuencia, estamos todos preparados para ser misioneros creativos en medio del mundo en expansión de nuestro tiempo. Muchos de nosotros estamos llamados a ser educadores, pero «educadores misioneros», alcanzando creativamente a aquellos que tienen poco acceso a una educación de alta calidad y a una formación humana impregnada de un ethos y unos valores cristianos y católicos⁴⁶.

2.- En segundo término, el Capítulo afirma, de manera insistente y repetida, que también estamos llamados a comprometernos con *la justicia, la paz y la reconciliación*. Más que nunca, el mundo de hoy es sensible ante la realidad de las víctimas de sociedades, que son a menudo, violentas y opresivas. Comprendemos ahora, de forma más explícita, que las implicaciones sociales están en el núcleo del mensaje y la misión de Jesús para promover la venida del Reino de Dios. La solidaridad es una condición *sine qua non* para cualquier misión religiosa que quiera ser considerada seriamente hoy día. Como marianistas, estamos en buena posición para sensibilizar a nuestras audiencias sobre muchas de estas cuestiones. Por ejemplo, el Capítulo fue inspirado por la reflexión sobre el potencial misionero de nuevos desarrollos marianistas en servicio social a través de ONGs⁴⁷. Reconocemos que debemos realizar una contribución no violenta y formativa, al estilo de María, en los asuntos de reconciliación, desarrollo humano y solidaridad.

3.- En tercer lugar, el Capítulo nos urge a concienciarnos, más que nunca, de que **nuestro carisma es inclusivo, con cabida para todo tipo de personas... un don que estamos llamados a compartir** con la Iglesia entera⁴⁸. Nuestro carisma es un don que hemos recibido como administradores, pues es un tesoro para todos los cristianos, y no simplemente una fuente personal de motivación espiritual y confort. Como misioneros, estamos invitados a proclamar este tesoro a los demás y a aportar su estilo singular al conjunto de la vida eclesial. Sin duda hemos sido demasiado tímidos, hemos estado demasiado encerrados en nosotros mismos y hemos sido insuficientemente misioneros en la manera en que hemos puesto en práctica el carisma marianista de Chaminade.

Si aceptamos estos desafíos, nos encontraremos, *de facto*, siguiendo los pasos del misionero apostólico que fue nuestro Fundador. No nos contentaremos solo con mantener lo que ya existe, sino que seremos ingeniosos en cuanto a iniciativas que satisfagan las necesidades pastorales de nuestros días, en especial en lo que se refiere a llegar a aquellos que raramente participan en la vida eclesial organizada. Seremos ingeniosos buscando el bien de la vida eclesial más allá de los límites geográficos de una parroquia o diócesis en particular. Al hacerlo así nos convertiremos, como él mismo tuvo la intención, en «misioneros apostólicos» de nuestros días.

⁴⁵ CHAMINADE, *Cartas*, n.1163, a los predicadores de retiros, 24 de agosto de 1839.

⁴⁶ D.FLEMING, *Circular 10*, «Educators and Missionaries in a New Key», 12 de septiembre de 2003.

⁴⁷ Véase también el trabajo del Capítulo General de 2001, *Sent by the Spirit: Re-creating Chaminade's Missionary Dynamism in Today's World*, § 33.

⁴⁸ El estudio solicitado por el Capítulo de 2006 se concluyó con las reflexiones aprobadas por el siguiente Capítulo General (2012). Véase *To Enliven the Fire that Enkindles Other Fires. XXXIV General Chapter of the Society of Mary* (Rome, 2012), §§ 20-23, [*Reavivar el fuego que enciende otros fuegos*]. En enero de 2011, un simposio sobre la «Composición mixta» abordó esta cuestión desde perspectivas históricas, canónicas, eclesiológicas, carismáticas, pastorales y sociológicas. El documento conclusión del simposio puede encontrarse en *SM 3 Offices*, n.132 (Mar. 2011).

Capítulo 3

El carisma marianista: ¿transformación social o adaptación a la clase media?

En la Iglesia de hoy existe un amplísimo consenso sobre el hecho de que la misión cristiana debería jugar un papel de transformación social. Los miembros de la Iglesia a menudo mantienen profundos desacuerdos sobre actuaciones políticas concretas, pero la gran mayoría sienten que los problemas sociales, la justicia, la paz, la reconciliación, el cuidado del medio ambiente, los derechos humanos y el diálogo intercultural son parte integral de la misión que quiere hacer realidad el Reino de Dios predicado por Jesús. Los líderes de iglesias y teólogos de casi cualquier cuño y tendencia rechazan las interpretaciones puramente privadas e individualistas de la salvación, como si estuvieran enfocadas únicamente hacia la vida interior de cada individuo, sin referencia alguna respecto a la realidad social externa. Hoy día, no son solo los teólogos de la liberación y los activistas sociales radicales quienes apelan a motivaciones cristianas de cara a la transformación de la sociedad, sino que también lo hace el propio magisterio de la Iglesia, en una amplia serie de documentos conciliares, encíclicas y declaraciones pontificias y episcopales.

El modo con el que los miembros de la Familia marianista entendemos la misión contemporánea refleja este consenso acerca de la transformación social. La misión marianista cuenta, de salida, con una preocupación social explícita. Desde el Vaticano II, en todas partes del mundo, las comunidades marianistas de todo tipo (religiosas, laicas, masculinas, femeninas, mixtas) han confirmado tal compromiso social y han ideado maneras concretas de cumplir con él. Nuevas iniciativas marianistas en todas partes del mundo tienen por objetivo algún tipo de solidaridad con el pobre y el marginado. En una época de escasez de personal y presión financiera, los marianistas de hoy damos prioridad en el servicio de aquellos a quienes la sociedad deja en la mayor de las necesidades. Declaraciones, cada vez más apremiantes, de las Asambleas y de los Capítulos generales, así como los textos de las nuevas Reglas de Vida marianista (Compañía de María, Hijas de María Inmaculada, Comunidades Laicas Marianistas) subrayan esta dimensión social, difícil pero incontestable, del ministerio marianista.

¿Pero fue siempre así desde los comienzos de nuestro carisma? ¿O es la preocupación social contemporánea simplemente una faceta de la Iglesia de hoy día, un añadido contemporáneo bien recibido sin ninguna raíz en nuestra propia herencia? Esta es la pregunta que espero responder en lo que sigue.

¿Un ministerio para la burguesía?

Algunas personas están tentadas de afirmar que los orígenes de la Familia Marianista estaban centrados en una comprensión individualizada y espiritualista de la misión. Quienes así lo interpretan leen nuestros orígenes dentro del contexto de la sociedad burguesa del siglo diecinueve¹. La misión marianista original, afirman, tenía por objetivo reforzar las normas de la clase media y sus propiedades, sosteniendo un orden social regresivo y estancado, en favor de personas que disfrutaban, al menos, de un nivel modesto de riquezas.

De hecho, esta actitud individualizada, espiritualista y burguesa puede haber sido parcialmente

¹ [David Fleming publicó en 2008 un artículo en la revista digital «Mundo marianista», titulado *El lugar social de los primeros marianistas*, para responder a la utilización de la expresión “burguesía” según el análisis que hizo Antonio Gascón en el primer volumen de su *Historia general de la Compañía de María* (Ver el artículo en la «Biblioteca digital marianista»: biblioteca.familiamarianista.es).

cierta en unos pocos de los primeros marianistas, al menos por lo que figura en *Notice historique sur la Société de Marie* (St-Cloud, 1858; traducción española: *Reseña histórica* en la «Biblioteca digital marianista»), un panfleto tendencioso² publicado anónimamente por Juan Bautista Lalanne, cuarenta años después de la fundación de la Compañía de María. Quizá, los marianistas que abogaron por un enfoque social burgués en los orígenes fueron el mismo Lalanne y Auguste Brougnon-Perrière, su ayudante principal, hermanos ambos de la comunidad fundacional SM. Estos dos hombres parece que habrían querido que la Compañía se hubiera especializado desde sus comienzos en la educación secundaria de las clases medias bien acomodadas. Pero esta opinión juvenil de dos miembros de la primera comunidad SM no habría de ser la norma bajo la cual se entenderá la misión en adelante.

No creo que ni José Chaminade, ni Adela, ni María Teresa, ni la mayoría de los primeros discípulos trabajasen bajo esa manera de entender la misión. Más bien, está claro que nacieron como una comunidad misionera en una época de gran cambio social, teniendo por objetivo, no solo la salvación de individuos acomodados, sino también la renovación del orden social en beneficio de los pobres y de las clases trabajadoras.

El término «burgués» nos presenta un problema especial a los angloparlantes. Puesto que históricamente nos precede un siglo diecinueve muy distinto al de Francia, hablamos con más facilidad de una «clase media», que sería a lo que esta palabra francesa, eliminándole las connotaciones más elitistas y reaccionarias, correspondería. Literalmente, los *burgueses* son, simplemente, habitantes de zonas urbanas, que viven en ciudades, por oposición a los campesinos, que viven en el campo. Pero el término en francés acabó por llevar asociados, en especial al final del siglo diecinueve, una cierta actitud mental, un sesgo conservador en favor del status quo, de normas y valores convencionales, a menudo acompañados de un deseo obstinado de restaurar un pasado idealizado y de resistencia a la innovación. Los burgueses eran, a menudo, personas religiosas, pero su religión exageraba los signos externos, enfocándose solo en los ámbitos personal y familiar, lejos de promover ninguna transformación de la sociedad. La sociedad burguesa, entendida así, se centraba en lo convencional, en preservar las apariencias y las propiedades, y en resistirse al cambio. Si esto es lo que entendemos por «burgués», seguramente no podremos adjudicar este término a Chaminade ni a la mayoría de sus primeros discípulos.

En lo que sigue, espero mostrar cómo nuestro Fundador y la mayoría de sus primeros discípulos fueron, en palabras de hoy, activistas sociales. La preocupación por la transformación de la sociedad como una parte integral de la misión marianista ha estado con nosotros desde nuestros orígenes. No obstante, pondré de manifiesto de qué manera la preocupación social se ha visto, en alguna forma, ensombrecida o atenuada en algunas épocas de nuestra historia. En cualquier caso, la preocupación actual por la solidaridad para con los pobres y los marginados y para construir «una sociedad que sea justa y fraterna»³ es parte de nuestra identidad marianista fundamental. La transformación social, expresada de una manera comprensible para cada época, y vivida tácita o expresamente en variadas circunstancias, ha permanecido, desde el comienzo, en primera línea de la misión marianista.

² [Ocho años después de morir Chaminade, Juan Bautista Lalanne, su primogénito hijo espiritual, de la comunidad fundacional de la SM, escribió la que podemos considerar primera historia de la Compañía de María (1858). Está escrita en pleno periodo crítico tras la muerte del P.Chaminade, cuando este va siendo orillado como persona y como fundador. Entonces Lalanne reacciona con esta obra para defender la figura del fundador y dar su visión de la historia marianista hasta ese momento. Ambrogio Albano, su editor en 1996, recuerda cómo Demangeon y Lebon la consideraron un "panfleto" contra el P.Caillet (el superior general *reinante*, con quien estuvo enfrentado *fraternalmente* Chaminade). La *Reseña histórica* aparte de ser una pequeña historia, es un documento de mucho valor histórico y significativo por quien la escribe. Albano hizo esta edición crítica, con muchas notas y aportando la parte de la *Reseña* que Lalanne no publicó. Es una obra muy importante].

³ Regla de Vida de la Compañía de María, art. 27

La Francia de Chaminade, precursora de la nueva dinámica social mundial.

Sin ningún género de dudas, el carisma marianista nació en una época de transformaciones sociales cruciales. Ciertamente puede afirmarse que la sociedad moderna comienza en los tiempos de Chaminade, con la Revolución francesa durante la década de 1790, a lo largo del imperio dictatorial de Napoleón y posteriormente, en los diversos, radicalmente opuestos entre sí, y efímeros regímenes socio-políticos que les siguieron. En esta época, los ideales ilustrados comenzaron a estructurar la sociedad, dando la vuelta al orden establecido, y cediendo el paso a nuevas maneras de pensar acerca de la sociedad, la economía y la política. Una visión jerárquica de toda la sociedad humana, arraigada durante largo tiempo, reforzada por las enseñanzas religiosas, cedió el paso, más tarde o más temprano, en función del lugar y de las circunstancias, a los nuevos ideales consagrados en el lema *liberté, égalité, fraternité*. Durante una gran parte del siguiente siglo y medio, hasta el mismo Concilio Vaticano II, las enseñanzas sociales de la Iglesia constituyeron un campo de batalla entre los defensores del antiguo orden (la clase burguesa incluida) y los paladines del nuevo.

Mi objetivo es poner de manifiesto la relevancia social a nivel mundial de la experiencia francesa que Chaminade vivió y ponerla en situación respecto a la historia posterior hasta el presente. De hecho, todas y cada una de las regiones del mundo están aún viviendo los efectos de la transformación social revolucionaria que comenzó en Francia durante la época de los Fundadores:

- Los países europeos, uno tras otro, han integrado nuevos acuerdos sociales, en mayor o menor grado, dentro de sus estructuras legales y gubernamentales. Al mismo tiempo, la industrialización y la urbanización se han extendido por doquier y han transformado la sociedad, en ocasiones de manera acelerada y traumática. Esta transformación todavía provoca reacciones en la sociedad europea.
- América del Norte, muy escasamente colonizada al principio, ha constituido un campo de pruebas clave para las nuevas dinámicas sociales, en cierta medida sin las barreras que pudieran imponer las antiguas prácticas a las que se pudiese estar acostumbrados. Pero en este caso, los beneficios de un nuevo pensamiento social permanecieron, durante largo tiempo, como un privilegio exclusivo de los inmigrantes blancos que provenían de determinados puntos de Europa. La lucha por la integración de todas las personas aún continúa.
- En América Latina, las élites fueron rápidamente ganadas para los ideales sociales ilustrados. Así, a través de una serie de revoluciones, fueron creadas desde 1810-1830, una serie de nuevas naciones independientes. Pero las nuevas sociedades resultantes, en la mayoría de los casos permanecieron como dominios sin desarrollar, de prósperas élites, incapaces de incluir en su ámbito a la gran mayoría de la población, constituida por mestizos, mulatos y nativos americanos. La transformación social continúa siendo materia de conflicto y estando incompleta en nuestros días.
- Más de un siglo después, la enorme extensión de Rusia reflejó muchos conflictos relacionados con la transformación social que se asemejaban enormemente a los de la Francia revolucionaria. La Revolución rusa condujo a una larga y más amarga experiencia, con la interpretación marxista de las dinámicas sociales. Los países que un día constituyeron la Unión Soviética y sus satélites parece que aún buscan nuevos modelos viables de sociedad⁴.
- Por lo que respecta a Asia, fue sobre todo en el siglo XX, especialmente tras la Segunda Guerra Mundial, cuando las nuevas visiones de un orden social comenzaron a destruir los vestigios de un despotismo de viejo cuño y a dismantelar los vastos imperios coloniales. Japón abrió el camino en la década de 1860, y lentamente China, India, Indonesia, Indochina, Corea, Filipinas y el resto le siguieron. Las naciones asiáticas a menudo argumentan que tienen determinadas características sociales singulares, pero parece que aún están buscando modelos sociales adecuados.
- En la mayoría del África Subsahariana, la transformación social de amplio alcance es aún más reciente. África está todavía traumatizada por los efectos de la época colonial, que dan lugar a conflictos endémicos, desigualdades flagrantes e injusticias.

⁴ [Este libro se publica en plena guerra entre el invasor ruso y la invadida Ucrania, que estaba «buscando un nuevo modelo viable de sociedad», es decir el de la UE. Pero el imperialismo del Kremlin sueña con recuperar el poder y la expansión perdida de la Unión soviética].

- En el corazón del Islam -que se extendería desde Marruecos, a través del Norte de África, la Península Arábiga, Oriente Medio e Irán, hasta llegar a Afganistán, las luchas sangrientas sobre la transformación social son el objeto de los titulares de los periódicos. A pesar de todas las enormes diferencias culturales, los últimos años convulsos o bélicos de Egipto, Libia, Siria [Irak y Afganistán], a menudo reflejan conflictos y reproducen dinámicas similares a las experimentadas en Francia en la década de 1790, con un resultado igualmente impredecible⁵.

Los resultados de estos cambios sociales mundiales son enormemente variados. Dinámicas semejantes no conducen indefectiblemente a resultados similares. En cada nación, la transformación social está teñida de manera singular por su propia historia, cultura y condicionantes socioeconómicos. ¡El resultado final del cambio revolucionario es muy diferente en Francia, China, Nigeria, Brasil y Egipto! En muchos casos no es posible aún evaluar los resultados. Mi objetivo es simplemente ver que, en su Francia nativa, Chaminade y sus primeros discípulos vivieron dinámicas de cambio revolucionario que continúan resonando en los tiempos actuales. Debemos tener en cuenta esta realidad mundial de transformación social si queremos comprender el carisma misionero marianista.

Chaminade y la acción social.

La vigente Regla de Vida de la Compañía de María afirma que *nuestro Fundador afrontó los desafíos de su tiempo mediante la enseñanza de la Palabra de Dios en respuesta a las necesidades de la persona como un todo; en consecuencia, fue llamado a un amplio y fructífero apostolado de acción social* ⁶. Siendo, en efecto, cierta esta afirmación, necesita ser contrastada en términos del contexto social del siglo XIX.

Por su acción social, Chaminade ciertamente no fue un promotor de los ideales sociales de la Revolución ni de la Ilustración. En su vida personal y ministerial, experimentó el caos revolucionario dos veces, en 1790 y en 1830, seguido en ambas ocasiones de la imposición de los así llamados esquemas sociales ilustrados bajo Napoleón y más tarde bajo Luis Felipe de Orleans. Chaminade experimentó la mayoría de estas medidas como obstáculos a su ministerio y a la fe, como fuentes de dolor personal y desazón, y como obstáculos para el verdadero bien del pueblo. Una lectura rápida de sus cartas y otros escritos muestra de qué manera pretendía contrarrestar la falta de cohesión social y orden moral, pérdidas de las que él directamente culpaba a los *filósofos* de la Ilustración. Por encima de todo, y al contrario que los partidarios de la revolución radical, a quienes consideraba, en el mejor de los casos, «indiferentes a la religión», buscaba «reavivar la antorcha de la fe», a la que consideraba como el fundamento del orden social cristiano.

Igualmente, es evidente que Chaminade estaba lejos de ser un partidario de la restauración del orden social prerrevolucionario. Aceptó, con realismo, la necesidad de un cambio social y que este era inevitable. Siendo él hijo de un pequeño burgués comerciante de provincias y llevando a cabo su trabajo pastoral, primeramente en un entorno rural deprimido y luego en una ciudad del interior de

⁵ N. del T.: Cuando se está traduciendo este libro, el resultado ha sido muy diferente en cada uno de estos países. En Egipto, la revolución tomó un cariz islamista radical, que llevó a Al Sisi a la presidencia, y que acabó en un golpe de estado y una dictadura que prohibió el integrismo como opción política; en Siria ha resultado en una durísima guerra civil, que ha resonado casi a diario como aldabonazos en nuestras conciencias, campo de batalla entre las superpotencias, y en la que ha habido miles de exiliados y una «dinastía civil» -los Al Assad – perpetuada en el poder; en Libia, donde la revolución intentó democratizar un país que, con su producción de petróleo, era un modelo de éxito económico en África, tras el horrible sufrimiento de una guerra civil, el país ha pasado de tener la mayor esperanza de vida, el mayor índice de desarrollo humano y el mayor PIB per cápita del continente africano, a experimentar un descenso significativo en todos estos indicadores. En este momento hay nuevos procesos en curso en Argelia y Sudán, cuyo resultado es, como lo eran los anteriores, incierto. El país socialmente más avanzado parece Túnez, donde su capital está regida por una alcaldesa, y cuya única amenaza parece ser, en este momento, exclusivamente, la que pueda generar el terrorismo islamista sobre su principal pilar económico: el turismo.

⁶Regla de Vida de la Compañía de María, art. 5.2

Francia, con sus problemas, sabía por experiencia personal cuan rápidamente estaba evolucionando la sociedad y cómo se estaban desarrollando las nuevas ideas. Ya en 1788 había representado a los ciudadanos de Périgueux en la redacción de una lista de cambios sociales adecuados [*cuaderno de quejas*] con vistas a la reunión de los Estados Generales que hizo saltar la chispa de la Revolución. Sabía que las viejas normas sociales que separaban las clases altas de las bajas, el rico del pobre, los trabajadores de la nobleza ociosa y el instruido del analfabeto, ya no eran adecuadas. Con el tiempo, se convirtió en un activista pragmático en favor de la educación básica universal, del cuidado de los pobres, de una mayor relevancia de la mujer, del cuidado de los niños trabajadores y de numerosas causas semejantes, en todos los casos, motivado por sus convicciones religiosas fundamentales. Aunque lamentaba la ideología de la Revolución y su confusión moral y espiritual, se sentía distante de querer una vuelta al pasado.

En la Congregación de la Magdalena de Burdeos.

La obra de Chaminade con la Congregación de la Magdalena de Burdeos en los primeros años del siglo XIX muestra ya una marcada inquietud por la transformación social. Simultáneamente a la formación espiritual y mental de los jóvenes de la ciudad en los ideales básicos cristianos, los puso manos a la obra en asuntos sociales tales como visitar hospitales y prisiones, alfabetización básica, fundación de escuelas cristianas y cuidado de los deshollinadores (los «niños de la calle» de su época). Incluso con el coste de reducir la valiosa colaboración de María Teresa de Lamourous en los proyectos del propio Chaminade, trabajó como su guía y soporte en la educación y rehabilitación de las exprostitutas del empobrecido puerto de la ciudad⁷. Sin que él haya empleado el lenguaje de hoy día, parece que estaba convencido de la necesidad de una «opción por los pobres» y de la «solidaridad con los marginados». La vida cristiana que promovió enérgicamente, entre los jóvenes de todas las clases, estaba ampliamente involucrada con la transformación social.

En la época posnapoleónica de la Restauración (1815-1830), Chaminade trabajó intensamente en una declaración importante («Respuesta a las dificultades que se plantean habitualmente sobre las congregaciones...»⁸) contra una nueva generación de monárquicos conservadores, que incluía a muchos clérigos, quienes criticaban su enfoque inclusivo del ministerio y querían una vuelta al orden antiguo. Chaminade defendió la necesidad de nuevas estructuras sociales que integrasen a todos los niveles de la sociedad, afirmando nítidamente la necesidad de hallar «un nuevo punto de apoyo para las palancas que mueven el mundo»⁹.

Con los religiosos marianistas

Estas actitudes solo se consolidaron después de las fundaciones de las dos órdenes religiosas marianistas. Chaminade guió y animó a Adela en su ayuda a familias campesinas en dificultades del sudoeste de Francia y a los ciudadanos más humildes de ciudades más bien pequeñas con una economía agrícola, como Agen, Tonneins, Condom y Auch. En una época en que la mayoría de las mujeres eran aún analfabetas, Chaminade y Adela promovieron la fundación de «escuelas gratuitas» llevadas por hermanas marianistas para niñas que no pudieran permitirse pagarlas. Con Adela y sus sucesoras, en Agen y en Auch, las hermanas marianistas tuvieron por objetivo mejores condiciones materiales y educativas, incluso también mejor atención sanitaria y nutricional, todo ello como

⁷ [La Revolución y las guerras napoleónicas generaron una gran quiebra de las rutas marítimas y como consecuencia, el comercio que llegaba por el puerto sufrió un golpe tremendo que hundió la economía de la ciudad de Burdeos y que tardaría en recuperarse. Ver VERRIER, *Jalones II*, cap IV].

⁸ El título completo de la declaración, en la versión definitiva, es: «Respuesta a las dificultades que se hacen habitualmente contra las Congregaciones establecidas sobre el modelo de la de Burdeos, sobre la nueva forma que se les ha dado y sobre las relaciones que tienen con las parroquias». (*EP I*, 154)

⁹ [Frase que aparece en las dos versiones de la declaración (*EP I*, 153 y 154), para responder a las críticas de los párrocos, defendiendo la novedad que supone la Congregación de Chaminade, y que da nombre a este libro de Fleming: «Un nuevo punto de apoyo»].

expresión de una vida de fe que fluye en buenas obras para una sociedad rápidamente cambiante.

Ya una vez fundada la Compañía de María (1817), Chaminade también alentó a sus discípulos varones a que pusiesen sus energías al servicio de la educación cristiana de los jóvenes. Entendía esta tarea como una manera crucial de restaurar la fe, así como de promover el desarrollo humano en la nueva sociedad que estaba emergiendo. Para entonces estaba claro que los nuevos desarrollos sociales e industriales demandarían una alfabetización y una educación básica a todo el mundo.

La educación universal era una transformación social dinámica y de amplio alcance, iniciada en Europa y Estados Unidos en vida de Chaminade, y exportada más tarde al resto del mundo. Chaminade y sus seguidores trabajaron junto con muchos otros activistas progresistas en este campo. La originalidad de este proyecto de educación básica universal, que puede parecernos obvio hoy día, no la podemos considerar exagerada, como tampoco su impacto en el crecimiento de la joven Compañía de María. La educación primaria universal fue una innovación social radical en favor de las clases sociales más pobres en los albores del siglo XIX. Chaminade fue uno de sus incansables promotores. La entendió como un bien necesario en sí misma, así como un vehículo para inculcar la fe. A través de la educación primaria universal, incluso los hijos del campesinado y de los obreros fabriles se integraron con un rol activo en la sociedad.

La primera escuela de la que se hizo cargo la Compañía de María en Burdeos en 1819 puede ser, probablemente, calificada de «burguesa». Era la continuación de un establecimiento fundado por el congregante Juan Bautista Estebenet y que estaba dirigido a una clientela urbana próspera. Pero las subsiguientes fundaciones durante la primera década de la Compañía en diversos lugares de Francia – en el Midi (Agen en 1820, Villeneuve-sur-Lot en 1822, Moissac en 1826, Lauzerte en 1827), en el Franco Condado (el orfanato y la escuela de comercio en Besançon en 1824, Orgelet en 1827) y en Alsacia (Colmar en 1824, Saint Hippolyte y Ammerschwir en 1826, Ribeauvillé y Ste-Marie-aux-Mines en 1827), buscaban en todos los casos llegar a los pobres y a la población marginal: huérfanos, familias campesinas pobres, niños de pequeñas villas, aprendices de oficios, en general aquellos cuyos medios de subsistencia tan modestos los hiciesen candidatos para las «escuelas gratuitas». Según pasaban los años y las escuelas marianistas se multiplicaban, Chaminade insistía con frecuencia a sus donantes para que proveyeran por aquellos que no podían permitirse pagar. Fundó escuelas de artes y oficios, bajo la guía de «hermanos obreros», con el objetivo de educar a una nueva clase de artesanos y trabajadores industriales. Su muy elogiado y poco desarrollado plan de abrir «escuelas normales» para formar maestros a lo largo y ancho del país, tenía por objetivo poner a disposición de las personas que vivían en distritos rurales y distritos pobres, los beneficios de una educación primaria cristiana gratuita, más allá de lo que pudieran dar abasto el limitado número de religiosos. Una carta al arzobispo Donnet de Burdeos prueba que Chaminade, en sus últimos años, aún acariciaba el sueño de fundar «escuelas normales» francesas que extendiesen la educación básica a los pobres en todo lugar¹⁰. De hecho, la última fundación que hizo fue la escuela normal marianista que más duró (Sion-Suiza, 1845), que se mantuvo bajo los auspicios de la Compañía hasta la década de 1980. El objetivo de formar profesores era alcanzar a las personas humildes.

En resumen, los desvelos por la educación de José Chaminade y los de la primera generación de sus discípulos estuvieron concentrados en una transformación social de amplio alcance en favor de un grupo de personas muy modestas. La lista de las muchas instituciones educativas que Chaminade fundó revela una preocupación constante hacia los pobres y las personas de escasos recursos. El tipo de personas atendido por la mayoría de estas numerosas instituciones, aunque la mayor parte de ellos

¹⁰ CHAMINADE, *Cartas* n. 1274, al arzobispo Donnet, 4 de septiembre de 1843 [De hecho, Chaminade estuvo a punto de que el ministerio de educación francés de la Restauración borbónica, le confiara el gran proyecto de extender las «escuelas normales» por toda Francia. Pero el cambio dinástico con la llegada de los Orleans (revolución de julio de 1830) frustró esos planes. La carta a Donnet es un valioso testimonio de esta línea de trabajo educativo con los maestros tan querida por el fundador. Trece años después de la revolución no se había rendido, seguía ilusionado con impulsar el proyecto].

vivieran en pequeñas ciudades, difícilmente puede ser catalogado como «burgués». Los hermanos y hermanas marianistas de la primera época, se hallaban preferentemente al servicio de personas que trabajaban en una economía plenamente rural. Antes que monárquicos urbanos acomodados, el colectivo atendido por los marianistas hasta después de 1870 fue de agricultores, artesanos y comerciantes humildes que deseaban preparar a sus hijos para una movilidad social hacia estratos superiores, así como para el empleo en la nueva sociedad que estaba emergiendo (comerciantes y administrativos u oficiales de menor rango de las nuevas instituciones socioeconómicas de la época, tales como fábricas, ferrocarriles y oficinas de correos). Tales personas no eran proletariado urbano, ni tampoco campesinos. Estaban lejos de ser revolucionarios, y también distantes de ser acaudalados reaccionarios. La mayor parte de ellos vivía en los límites de la pobreza. Querían que sus familias preservaran la herencia cristiana y, al mismo tiempo, se adaptasen, paso a paso, a un orden socioeconómico en evolución. No eran innovadores radicales, pero se alegraban de su gradual liberación de la pobreza y de su servidumbre con la aristocracia. Estaban evolucionando para ser la columna vertebral de la clase media de las ciudades de provincias. Dejando aparte toda retórica y partidismo, fueron quizá el grupo que, de hecho, se benefició más de la transformación social iniciada por la Revolución.

No obstante, hubo unas pocas excepciones. Escuelas marianistas de educación secundaria de la primera época, como la «Institución Santa María» de Burdeos (Rue Mirail), más tarde en Layrac ¹¹, o como el internado para hijos de agricultores acomodados en Saint-Remy en el Franco Condado (ambos dirigidos por el Padre Lalanne), estuvieron fundamentalmente al servicio de clases más acomodadas, que estaban probablemente más apegadas a la tradición y a las propiedades, y a quienes, en justicia, se les podría calificar con las connotaciones del término «burgués». Pero, de las 41 instituciones educativas fundadas por Chaminade y recogidas por Peter A. Resch en *Chaminade, Founder of Schools*, solo cuatro de ellas podrían situarse en esta categoría más «burguesa», mientras que el resto fueron, en una amplia mayoría, escuelas primarias gratuitas dirigidas a la clase más humilde como acabamos de describir. El término «burguesía» no se puede aplicar con propiedad a este número mucho más amplio de personas en los pueblos y pequeñas ciudades a lo largo y ancho de la geografía francesa en los que los marianistas trabajaron. Donde los marianistas hoy día somos capaces de trabajar con tales grupos de personas, especialmente en Latinoamérica, África e India, describimos tales obras como una «opción por los pobres».

Las intenciones explícitas del Fundador

La expresión más conocida y más completa y amplia de sus intenciones sociales explícitas se encuentra en sus escritos entre 1838 y 1839, cuando solicitaba aprobación eclesiástica oficial para todas sus fundaciones. En la carta escrita al Papa Gregorio XVI el 16 de septiembre de 1838¹², el Fundador explica de manera general su visión misionera. Esta carta prueba, de manera muy clara, que era consciente de los cambios sociales de su época, que empatizaba con ellos y que deseaba contribuir de manera positiva en su favor.

Después de haber descrito sus desvelos para *animar y reavivar en todas partes la divina llama de la fe* mediante nuevas comunidades de laicos, continúa afirmando al Papa, que *este medio, siendo, en efecto, excelente cuando se pone en práctica sensatamente, no es suficiente*. Expresa su convicción acerca de la necesidad de nuevas congregaciones religiosas involucradas en la transformación de la sociedad mediante la educación de las personas.

Cuando califica la obra de los hombres y mujeres de estas nuevas congregaciones, habla abiertamente de cómo entendía él la transformación social en lo que atañía al ministerio de la Iglesia en su época. Expresa su deseo de responder al deseo emergente de una alfabetización universal y su

¹¹ [El primer colegio de la Compañía de María, se fundó en 1819 en Rue Menuts y tras su traslado a Rue Mirail y Layrac (Agen), volvió definitivamente a Burdeos a finales del S.XIX: el actual colegio Santa María Grand Lebrun].

¹² CHAMINADE, *Cartas*, n.1074, al Papa Gregorio XVI, 16 de septiembre de 1838.

convicción de que la educación era la clave para influir en el desarrollo de las generaciones futuras. Califica el «dominio de las escuelas» como el campo de batalla en el que se enfrentarán dos campos ideológicos opuestos: por un lado, los propagandistas del pensamiento secular ilustrado y, por el otro, los representantes religiosos de la tradición católica. Chaminade vio, de manera muy clara, que ambos grupos buscaban el objetivo de controlar el desarrollo de la sociedad del futuro.

Para sí mismo, y para sus discípulos, lanza la propuesta de ofrecer *instrucción en todos los niveles y de todas las materias*. Explica al papa su convicción de que la batalla ideológica por la educación está especialmente dirigida a *las clases populares, que son las más numerosas y las más abandonadas*. Fueron precisamente estas «clases populares» las que compusieron el grupo atendido por los primeros educadores marianistas.

El método por el que Chaminade aboga en esta carta ante el Papa es *extender el conocimiento, amor y práctica de nuestra divina religión a través de la obra de la enseñanza... abrir escuelas de artes y oficios para jóvenes en el mundo, a fin de protegerlos o disuadirlos del contagio de nuestros días y enseñarles a santificar sus trabajos mediante la práctica de las virtudes cristianas*.

Junto con esta carta, José Chaminade envió a Roma el texto de las Constituciones que había preparado para las dos congregaciones religiosas. En las Constituciones de la Compañía de María, declara explícitamente que su foco de atención era una amplia clase de personas de medios de vida modestos. Refiriéndose a la Compañía, se menciona: *sus obras principales están ligadas a la enseñanza, y se encarga de escuelas primarias gratuitas, escuelas secundarias, escuelas de educación especial, escuelas normales y escuelas de artes y oficios*¹³. Estipula que la Compañía esté *deseosa de extender los beneficios de la educación cristiana a un gran número de personas*¹⁴. El deseo de llegar al conjunto de la gente sencilla y a los de medios de subsistencia humildes, a través del ofrecimiento de una vía de mejora social que ellos mismos deseen, es lo que subyace bajo las mencionadas estipulaciones.

Chaminade tuvo éxito, al menos parcialmente, al obtener la aprobación para sus fundaciones gracias a un decreto papal fechado el 12 de abril de 1839. Mientras preparaba una serie de retiros para los religiosos y religiosas marianistas con el fin de conmemorar este momento histórico, escribió la más famosa de sus cartas, la del 24 de agosto de 1839, dirigida a los tres sacerdotes marianistas que iban a predicar diez tandas de ejercicios ese año. En este texto, conocido por eso como la «Carta a los predicadores de retiros», una suerte de *magna carta* de la vocación y espiritualidad marianista, el Fundador busca motivar a sus discípulos para que prosigan el papel dinámico en la propagación de la fe, así como en la transformación social. Esta carta se centra, sobre todo, en las motivaciones espirituales y teológicas, pero también entra sucintamente en el enfoque social de las obras marianistas cuando menciona el *voto de enseñar la fe y la moral*. Al afirmar que *este voto se extiende a todas las clases, a todos los sexos y a todas las edades*, la carta insiste en que la educación marianista se hace *realidad de una manera especial en la juventud y en los pobres*.

La Tercera República (de 1871 en adelante): el inevitable giro hacia la sociedad burguesa

La educación marianista en Francia no fue capaz de mantener permanentemente el centro de atención principal hacia una clase social muy humilde. El cambio producido en el que había sido el grupo social típico al que habían servido los marianistas por otro, más próspero y menos inclinado a transformaciones sociales, fue el resultado, no de una elección consciente, sino de eventos políticos. Primeramente, la guerra francoprusiana obligó al abandono por parte de los marianistas de más de 30 de sus escuelas primarias gratuitas en Alsacia durante el quinquenio de 1871 a 1875, puesto que estas escuelas estuvieron bajo control prusiano y los profesores que eran ciudadanos franceses no eran

¹³Const. SM, de 1839, art. 254

¹⁴Const. SM, de 1839, art. 266

vistos con buenos ojos. Adicionalmente, una serie de gobiernos franceses anticlericales de la Tercera República, desde 1871 en adelante, expulsaban cada vez más profesores religiosos de sus escuelas y los sustituían, según iba habiendo disponibilidad, por profesores que habían sido formados en la mentalidad librepensadora de la Ilustración. El gobierno se reservó celosamente la formación del profesorado como competencia exclusiva. Estas medidas gubernamentales anticlericales culminaron poco después de 1900 con la prohibición de asociaciones religiosas en toda Francia y con la nacionalización de miles de escuelas religiosas incluyendo más de cien instituciones marianistas entre ellas.

Para los marianistas, al igual que para muchos otros religiosos franceses, estas medidas anticlericales, que se agravaban gradualmente, forzaron un repliegue entre 1870 y 1890 de la mayoría de las ciudades pequeñas y de las modestas poblaciones rurales, en las que la comunidad era la que pagaba por tener una educación universal. En su lugar, los religiosos no podían vislumbrar más alternativa que no fuese concentrar sus fuerzas en ciudades más grandes, en instituciones privadas sin subsidio gubernamental, al servicio de personas que pudiesen permitirse pagar unos honorarios escolares más elevados. Esta clase respetable y relativamente próspera puede, con toda razón, calificarse como clase media o quizá burguesía. Por supuesto, esta clase social jugó un gran papel en la transformación que estaba ocurriendo en la sociedad, pero el hecho de atenderla, difícilmente puede ser catalogado como una «opción por los pobres».

Desde la época de la Tercera República Francesa, la mayoría de las instituciones educativas marianistas de Francia han estado al servicio de esta clase, en cierto modo, más pudiente. Al final del siglo XIX y principios del XX, las instancias oficiales de la Iglesia Católica apoyaban preferentemente a los tradicionalistas y a los partidarios de la restauración monárquica, y se oponían a la mayoría de los gobiernos republicanos. Los educadores religiosos, por tanto, de manera natural, se involucraron con la burguesía católica, de acuerdo con el decurso de los tiempos. No obstante, aún intentaban insistir en que eran, al mismo tiempo, patriotas preocupados por la preservación de los mejores valores políticos y sociales heredados del pasado. Durante este periodo perdieron influencia sobre la clase urbana trabajadora. Naturalmente, desarrollaron devociones, arte religioso y santuarios adaptados a familias convencionales devotas de clase media. Sus tipos de devoción («piedad filial» es una de ellas) quizá pueden ser criticadas como un tanto «espiritualistas» o «individualistas», incluso aunque estas devociones resultasen atractivas a un gran número de católicos muy modestos y rurales, así como para los más acomodados; su objetivo era, simplemente, motivar a los numerosos fieles que acudían en masa a las instituciones católicas.

Sin embargo, es cierto que las instituciones marianistas, incluso en esta *belle époque* de la burguesía, fueron especialmente cuidadosas de no alinearse junto a los más tradicionalistas. Las instituciones marianistas manifestaron con pruebas que, a pesar de todas las tensiones sociales, era posible ser a la vez, *français et catholique* (un lema grabado en ocasiones a la entrada de los colegios marianistas). Los marianistas promovían una cierta aceptación crítica de las nuevas realidades económicas y políticas y hacia una sociedad más plural, en contraste con aquellos católicos que abogaban solo por un retorno al pasado. Es significativo que el movimiento del «Sillon», que buscaba de una manera progresista ampliamente conocida, tender puentes entre la fe católica y las tendencias republicanas modernas, fue el fruto de los «círculos de educación social» en la *cripta* del colegio Stanislas de París, que en esos años dirigía la Compañía de María. Aunque este movimiento fue finalmente condenado por Roma (1910), en el punto álgido de la reacción eclesiástica oficial hacia el mundo moderno, apuntó una vía que, de hecho, la sociedad católica francesa ha proseguido desde entonces¹⁵. Esta tendencia no era una «opción por los pobres», pero era, en alguna medida, una continuación de la actitud del Fundador, críticamente progresista y colaborativa con relación a la transformación social.

¹⁵¹⁵ [Ver también en el cap 6 sobre el Liderazgo y notas 39 y 40].

Las nuevas fundaciones marianistas después de 1880 en España, Japón, Italia, y África del Norte francesa asumieron que su papel estaba con una clase moderadamente próspera como a la que estaban acostumbrados en Francia. Los marianistas fueron bien recibidos como educadores que sabían cómo trabajar con este grupo social emergente. Esta clase jugaría un papel fundamentalmente cauto, aunque a veces moderadamente progresista en sus respectivas sociedades nacionales.

Los viejos modelos sociales persisten durante más tiempo fuera de Francia

Entre tanto, las fundaciones marianistas anteriores a 1870 en Bélgica, Suiza y Austria tendieron a prolongar su solidaridad con una clase social mucho más modesta y transformativa, especialmente al mantener un enfoque rural que duró mucho más en el tiempo. Las numerosas escuelas marianistas en los Estados Unidos permanecieron durante gran tiempo como una excepción frente a lo que había resultado del modelo social dominante en Francia. La educación marianista en los Estados Unidos fue casi siempre urbana, habiendo comenzado en 1850 al servicio de los inmigrantes de lengua alemana. Estas eran, principalmente, personas pobres y a menudo explotadas que constituían la mano de obra de las nuevas industrias emergentes. Se sentían marginadas respecto del sistema de valores dominante de la América protestante angloparlante. Las escuelas marianistas del siglo XIX y de los comienzos del siglo XX fueron, casi en su totalidad, escuelas primarias, y ofrecieron una formación impregnada de las tradiciones católicas alemanas. La población atendida por estas instituciones, así como los hermanos encargados de ellas, hablaba cada vez más el inglés en su vida diaria, pero aún querían que los niños aprendiesen el catecismo en alemán y que se formasen en la cultura alemana. La impronta alemana en las escuelas marianistas perduró hasta la ruptura de hostilidades en la Primera Guerra Mundial, momento en que desapareció rápidamente. No obstante, aún durante más tiempo, los desvelos marianistas en el campo educativo continuaron predominantemente centrados en una «opción» hacia las familias de inmigrantes pobres.

Cuando estas familias prosperaron – momento en el que comienzan a enviar a sus hijos a institutos de enseñanza media, que abarcaban más que cualquier parroquia local y cualquier grupo étnico individual – los marianistas estadounidenses se fueron encontrando, cada vez más, al servicio de la clase media trabajadora, una clase que podría etiquetarse como moderadamente acomodada, a pesar de los zarrazos de la Gran Depresión. Y así fue como, más de cincuenta años después de sus hermanos franceses, los marianistas americanos del periodo de entreguerras llegaron a estar al servicio de una clase media que, decididamente no era de estilo «burgués». La palabra «burgués», con todas sus connotaciones, no puede aplicarse a la clase media estadounidense, pero su servicio no puede ser, en justicia, calificado como «solidaridad con los pobres».

Expansión hacia otros países y renovación de una «opción por los pobres».

Un nuevo enfoque por los verdaderamente pobres emergió simultáneamente en la partida de marianistas europeos y americanos hacia «misiones extranjeras». Los comienzos del siglo XX fueron testigos de los intentos de los marianistas de iniciar obras en México y China, a la vez que continuaba su misión a gran escala en Japón -aún en esa época una nación en desarrollo-. La década de 1930 vio un segundo intento en China y, sobre todo, nuevas fundaciones desde España y Estados Unidos en América Latina. El ritmo de la nueva expansión misionera se avivó tras la Segunda Guerra Mundial, con los marianistas españoles volcados en Latinoamérica, un grupo de fundaciones francesas, suizas y americanas en el África subsahariana, y una misión de la Provincia del Pacífico (USA), en Corea. Las hermanas marianistas compartieron un desarrollo similar, con fundaciones en varios países en vías de desarrollo. La ola misionera ha continuado prácticamente hasta nuestros días, alcanzando un número creciente de naciones en América Latina y África, así como India, Nepal y las Filipinas, para retornar después de 1989 a partes de Europa que habían estado prácticamente cerradas a nuevas iniciativas de la Iglesia (en particular Polonia y Albania). Se apoyó este esfuerzo misionero mediante grupos fundadores de países que tradicionalmente eran exportadores de misioneros, como Irlanda, Australia y el Líbano. Algunas de estas numerosas nuevas fundaciones crecieron de manera significativa,

mientras que otras fracasaron o, simplemente, cerraron. Lo que es significativo, desde el punto de vista de este ensayo, es que estas fundaciones fueron parte de un esfuerzo marianista masivo, global, en todo el mundo, para poner en marcha un nuevo tipo de solidaridad con los pobres y los marginados.

Compromiso perseverante con «los más numerosos y abandonados»¹⁶.

Entre tanto, algunos marianistas, incluso trabajando dentro de entornos de clase media, se convirtieron en pensadores y activistas sociales. Ejemplos notables son William Ferree, cuya obra pionera sobre el «acto de justicia social» influyó durante largo tiempo el pensamiento católico; el beato Santiago Gapp, sobresaliente en su cuidado por los pobres y hambrientos en Austria durante la época de la Gran Depresión; Joseph Jansen, quien primero trabajó, tanto en las ciudades del interior de América, como en los «Terceros Mundos» de Puerto Rico e India; Valerio Rempicci y sus compañeros entre los pobres y discapacitados en Italia; y Fabián Fernández de Alarcón y Javier Anso entre los pobres urbanos en España. La lista de tales marianistas es demasiado numerosa como para mencionarlos a todos ellos.

Mi objetivo al revisar ciertos puntos de la historia marianistas ha sido ilustrar la manera cómo los marianistas han buscado, desde el principio, hacer realidad una «opción por los pobres», cualquiera que sea la manera en que «los pobres» han sido entendidos como tales en diferentes épocas. La mayoría de los marianistas no han sido, ciertamente, activistas sociales radicales, pero cada generación ha buscado unirse a una postura socialmente transformadora para beneficio de aquellos a quienes el Fundador llamaba «los más numerosos y abandonados». Incluso aunque los marianistas han trabajado frecuentemente con una clase media más bien acomodada, que en ocasiones puede ser tildada de «burguesa», una opción a favor de tal clase social está lejos de nuestro espíritu fundador.

Una conciencia social y un compromiso para «ayudar a construir una sociedad que sea justa y fraterna»¹⁷ y para «la transformación de la sociedad, de acuerdo con el mensaje de salvación»¹⁸ no son añadidos recientes a nuestra comprensión del carisma marianista. Desde los comienzos, los marianistas han aspirado a «la unidad con aquellos que luchan por la justicia, la libertad y la dignidad»¹⁹. La Iglesia de hoy enriquece nuestra comprensión y confirma nuestro compromiso hacia este papel transformador social, pero no hay ningún añadido nuevo a nuestro carisma.

¹⁶ Esta expresión se encuentra en la carta del Fundador al papa Gregorio XVI en 1938 (*Cartas*. n.1076), cuando le presenta sus fundaciones y pide la aprobación de ellas y de las Constituciones. Evidentemente está haciendo alusión a la clase trabajadora o campesina de los pueblos, (donde hay además gente pobre y necesitada de educación) a la que se dirige el P.Chaminade con la misión educativa abriendo muchas escuelas primarias.

¹⁷ Regla de Vida SM, art. 27

¹⁸ Ibid., art. 72

¹⁹ Ibid.

Capítulo 4

La Composición Mixta Algunos aspectos sociales y culturales

La «composición mixta»: rica, significativa y carismática. Nuestro «principio de inclusión»

El estilo de organización inclusiva de G. José Chaminade es parte fundamental de su contribución a la sociedad y a la cultura. Su estilo de organizar comunidades, fue a la vez, distintivo e instintivo. Chaminade quería encontrar un lugar respetado para cada uno en la vida y misión de la Iglesia y en las organizaciones que fundó. Constantemente invitaba a todos a compartir los diversos dones, en una «*unión sin confusión*» (como él decía) o en un «*discipulado de iguales*» (tal y como la Provincia de los Estados Unidos de la Compañía de María lo expresa en su declaración de misión actual). Todas sus fundaciones -comunidades seculares, institutos religiosos de mujeres y hombres, escuelas- estuvieron marcadas por este principio de *inclusión*. La «composición mixta» de la Compañía de María, formada por religiosos sacerdotes y religiosos laicos es el ejemplo más conocido y más llamativo de este sistema organizativo inclusivo. Pero el Fundador integró el mismo principio de inclusión en todos sus proyectos. En las Comunidades Laicas Marianistas buscó incluir personas de ambos sexos, y de todos los niveles sociales y culturales. En las Hermanas Marianistas encontró sitio para aquellas que eran más contemplativas, y para las más activas y extrovertidas. Siempre intentó percibir las diferencias, estructurar un lugar para ellas y enfatizar el valor y la relativa igualdad de cada grupo.

Creo que todos los miembros de la Familia Marianista necesitamos comprender hoy este tema de la «inclusión» como un aspecto fundacional de nuestro carisma. Es preciso reflexionar sobre las implicaciones que tiene en nuestro tiempo y en todas las ramas de la Familia marianista. El foco en la inclusión, la diversidad y la igualdad, que está en el centro de nuestro carisma, tiene un gran potencial para la misión de todas las ramas. Es muy relevante en nuestros días, doscientos años después del Fundador, cuando toda la sociedad está concienciada como nunca, acerca de estos aspectos clave de la organización social.

Sostengo que nuestra inclinación como organización, a ser tan inclusivos como nos sea posible, es un pilar fundamental de nuestro carisma. Es una constante, característica y distintivamente chaminadiana. El principio de inclusión debería ser elevado al mismo rango que los elementos más ampliamente reconocidos como centrales en nuestro carisma. Quizá no es tan evidentemente «espiritual» como otros pilares en la conformación de nuestro carisma, como la misión de vivir-reavivar la fe [desde la razón, el corazón y el servicio; la famosa triada chaminadiana que viene de Olier: conocer-amar-servir], el énfasis en la «vida interior» de la persona, el acento en la comunidad y el foco mariano; pero sirve, junto a estos elementos, para definir la vida marianista y la contribución distintiva marianista a la Iglesia.

Demasiado a menudo, la composición mixta se cree que es algo aplicable solo a la rama religiosa masculina de la Familia marianista, en la que los religiosos laicos y los religiosos sacerdotes tienen iguales derechos y responsabilidades. Deberíamos considerar la composición mixta como algo que va más allá de una singularidad interesante o valiosa de la organización de la Compañía de María. Más bien, reflexionaremos aquí sobre el «principio de inclusión», como algo evidente en todas las fundaciones de Chaminade.

Las motivaciones del Fundador

¿Por qué fue Chaminade tan insistente y consecuente respecto a este estilo organizativo? No parece que nunca haya expresado clara y completamente sus motivos. Era de corazón un pragmático, no demasiado dado a la especulación ni a la teoría, ni siquiera en teología. La inclusión parece haber sido una cuestión de instinto e intuición para él, más que una teoría explícita. Nunca explicó cómo vislumbró su origen ni sus implicaciones. Aun así, es interesante conjeturar sobre esta cuestión.

Quizá una mentalidad inclusiva formaba parte de su concepción mental y social. Ciertamente se desarrolló a partir de su experiencia vital. Su formación temprana en una familia numerosa y, posteriormente, en el pequeño seminario de Mussidan le proporcionaron un aprendizaje exigente y variado acerca de la necesidad de trabajar a todos los niveles y con talentos diversos: de joven asumió responsabilidades en Mussidan en los ámbitos religioso, educativo y económico, descubriendo las dimensiones apostólica y misioneras en cada uno de ellos. Aprendió que el ministerio conlleva varias facetas interrelacionadas.

Más aún, su formación teológica en el espíritu de la *Escuela francesa de espiritualidad* le predispuso a centrarse en los temas relacionados con el Cuerpo Místico de Cristo, en el que cada uno de los diversos miembros, compartiendo los divinos «misterios» de Cristo, tiene un papel esencial. En una serie de tesis y publicaciones académicas, eruditos marianistas como Vincent Vasey, John Gorman y Jean-Baptiste Armbruster han demostrado cómo la propensión inclusiva de Chaminade, tenía importantes raíces en la tradición patristica y teológica. Esta preocupación iba mucho más allá de un simple asentimiento hacia los usos de los tiempos modernos.

Aún así, la mentalidad inclusiva de Chaminade también debe haber estado influida de algún modo por la ideología revolucionaria de su tiempo. Él personalmente, sufrió mucho a causa de la Revolución y, en ningún caso, llegó a hacer nada que la favoreciese. Sin embargo, consiguió integrar en sus fundaciones, que se extendieron muy rápidamente en los albores de la Revolución, los aspectos positivos de *liberté, égalité, et fraternité*. En su estilo de organización, quizá estaba respondiendo a «los signos de los tiempos». Puede que no fuera completamente consciente de cuán revolucionario era todo ello.

A nivel teórico, aceptó la eclesiología prevalente, en la que dominaba la visión jurídica y clerical, pero parece haber estado convencido de que la única vía de avance para la Iglesia era compartir un sentido dinámico de la misión tan amplio como fuera posible e involucrar a los laicos de todas las capas sociales en la tarea de reavivar la fe y formar nuevas generaciones de cristianos. En ocasiones se enfrentó con miembros del clero que deseaban reafirmar antiguos patrones de dominio y exclusividad clericales. Por ejemplo, continuaba defendiendo la necesidad de nuevos modelos de relación en la Iglesia, así como un nuevo sentido de discipulado igualitario, incluso en la época de la Restauración, en la década de 1820, cuando una vuelta reaccionaria al clericalismo y a la división en castas del *Antiguo régimen* parecía a muchos católicos franceses, no solo posible, sino deseable.

Cualesquiera que fuesen sus motivaciones, queda claro que Chaminade otorgaba valor, de manera constante, a la sinergia de dones divergentes. Contemplaba la diversidad como algo clave para la misión. Bajo la égida de la misma misión y el mismo modelo mariano, buscó agrupar el clero con el laicado, hombres con mujeres, miembros de las élites sociales con gente corriente, ricos con pobres, personas de alto nivel educativo con otras de ambientes modestos¹, así como personas de diferentes raíces étnicas y lingüísticas. En una organización inclusiva que se caracterizase por una diversidad de dones y temperamentos que fueran respetados, Chaminade pensaba que los cristianos podrían estimularse unos a otros, proveyendo nuevas perspectivas y motivando nuevas sensibilidades.

¹ [Chaminade, para defender que estén juntas, personas de clase social alta y baja en la Congregación, cita una frase de la fábula de La Fontaine «El león y el ratón»: *A menudo se tiene necesidad de alguien más pequeño que uno mismo* (EP I, 154, Respuesta a la segunda dificultad que plantean las parroquias contra la Congregación)].

¿Estamos asistiendo a una clericalización en la Compañía de María hoy día?

A pesar de estas ricas raíces en el carisma marianista, al menos en la Compañía de María de hoy, el foco en la inclusión y la diversidad parece que, en alguna medida, está en peligro. En la historia de la Iglesia, otras congregaciones religiosas que han comenzado con una composición mixta similar, han acabado siendo «clericales»: los benedictinos y los franciscanos son los dos ejemplos clásicos. ¿Es esta clericalización lo que está ocurriendo a la Compañía de María en los tiempos actuales? Y si es así, ¿ha de ser esto un motivo de preocupación?

La tradición de la Compañía de María no estipula una proporción fija entre religiosos sacerdotes y religiosos laicos. Sin embargo, en nuestros 200 años de historia, los religiosos laicos siempre han sido más numerosos que los sacerdotes -generalmente mucho más numerosos-. Hoy, alrededor de un tercio de todos los religiosos de la Compañía de María son sacerdotes, y esta es la mayor proporción de todos los tiempos. Más aún, una observación a vuelapluma parece que nos da aún una mayor proporción de marianistas jóvenes que se inclinan por el estado sacerdotal.

Evidentemente, las estructuras organizativas y la composición mixta de la Familia marianista están al servicio de la misión; las proporciones entre los miembros deben evolucionar en el tiempo según evoluciona la misión. La clericalización que demuestran las cifras no sería, a priori, algo malo, si viniese motivada por las necesidades de la misión a la que estuviéramos llamados dentro de la Iglesia en un momento determinado.

La manera con la que la Iglesia ha entendido la misión y el ministerio, ciertamente ha cambiado en nuestros días. Antes del Vaticano II, el trabajo en las instituciones de la Iglesia estaba reservado, de manera predominante en la práctica, sino también en la teoría, a religiosos consagrados y a sacerdotes. El apostolado seglar era una excepción. Pongamos un ejemplo llamativo: en los Estados Unidos, en 1955, había 131.000 profesores trabajando en escuelas católicas, de los cuales 106.000 (80 por ciento) eran religiosos o sacerdotes (la mayoría eran religiosas). Hoy la situación está más que sobradamente invertida. Desde el Vaticano II, las instituciones de la Iglesia se han abierto al ministerio de los seglares. Menos del cinco por ciento de los profesores actuales de las escuelas católicas estadounidenses son religiosos consagrados. La vida religiosa ya no se entiende como un requisito para el ministerio educativo católico. Algo semejante se da en todo el mundo, sin importar el contexto social, económico o religioso: Europa, Asia, África, Latinoamérica y Oceanía.

Este drástico cambio nos ayuda a darnos cuenta, con una visión retrospectiva, hasta qué punto, en el pasado, muchos religiosos entendieron su vocación, sobre todo en términos de un servicio o un ministerio. El trabajo que había de ser realizado para el bien de la Iglesia se recalcaba más prominentemente que un estado de vida o un estilo de vida particular. Los religiosos anteriores al Vaticano II -hombres y mujeres, sacerdotes y religiosos laicos- acogieron de manera sincera el énfasis religioso tradicional acerca del estilo de vida, comunidad y votos, pero estos aspectos, a menudo, no eran el foco principal de su atención. Las personas que pensaban principalmente en términos «orientados al trabajo a realizar», pudieran haberse hecho religiosos en el pasado, pero seguramente no hoy día.

Hoy, por el contrario, aquellos que llegan a ser religiosos marianistas tienden a sentir la necesidad de una motivación excepcionalmente fuerte que les «justifique» a ellos mismos y a los demás su elección personal de los votos religiosos. Estos votos definen un modo de vida que es ahora más raro que antes, y que ya no se requiere para la mayoría de los ministerios. Las personas hoy, si escogen la vida consagrada, necesitan sentir que están optando por algo diferente lleno de significado. Este significado ya no tiene visos de estar en el ámbito visible y concreto de la actividad profesional y el ministerio, sino que se considera más explícito en el ámbito de la espiritualidad y la comunidad.

Al mismo tiempo, hay una escasez creciente de sacerdotes en la mayor parte del mundo. Incluso en regiones y países donde los seminarios están llenos y los aspirantes al sacerdocio son numerosos (África subsahariana, Filipinas, México), en general el número de ordenaciones no es capaz de seguir el ritmo de crecimiento del número de católicos.

Los siguientes factores pueden explicar por qué un menor número de personas pueden desear ser religiosos marianistas, y por qué una mayor proporción de los que entran en la vida religiosa aspiran hoy día al sacerdocio. En otras palabras, estos factores explican en cierta medida la clericalización de los miembros de la Compañía de María. De hecho, actualmente, la mayoría en Japón y Canadá son sacerdotes, y una proporción muy grande de quienes entran en ambientes tan fértiles en vocaciones como Colombia, Costa de Marfil, India y Corea desean ser ordenados. Los formadores aluden a esta tendencia, a veces un poco menos obvia, en otras áreas.

Podríamos haber imaginado que las vocaciones para ser religioso laico habrían sido más apreciadas en los países en desarrollo, donde debido a un rápido crecimiento y a los recursos limitados, hay una necesidad más urgente de un alto nivel de compromiso con la Iglesia. Pero los hechos en la mayoría de los países en desarrollo también atestiguan una creciente clericalización.

En una consulta sobre la composición mixta entre todos los miembros de la Compañía de María realizada en 2009, resultó que solo en 29 por ciento de las respuestas dadas por quienes profesaban los votos temporales aspiraban a ser ordenados. Si nos quedamos en la superficie, esta respuesta no proporciona ninguna señal de clericalización, sino más bien una continuidad de la tendencia que ha prevalecido durante la generación anterior. Sin embargo, la consulta mostró significativas variaciones en este aspecto entre unos lugares y otros. Más de la mitad de la pequeña proporción de jóvenes religiosos que respondieron en África aspiraban a ser sacerdotes. Desafortunadamente no llegaron respuestas de personas con votos temporales en América Latina, donde los marianistas generalmente tienden a presentar una alta proporción de candidatos sacerdotales. Del total de quienes respondieron, el 15,9 por ciento dijeron que no sabían aún si su estatus preferido sería el de religioso laico o el de sacerdote, o simplemente dejaron sin contestar este punto. La experiencia sugiere que la mayoría de estas personas que vacilan respecto a este aspecto, si perseveran en su vocación religiosa, acabarán aspirando a la ordenación. Además, nuestras mayores cifras de nuevos candidatos tienden a entrar en la Compañía en aquellas comunidades que ya tienen una alta proporción de miembros que son sacerdotes o que tienen planes para ser ordenados.

Tomando todos estos factores en cuenta, parece que nos dirigimos hacia una proporción de alrededor de un 40 por ciento de miembros sacerdotes, incluso de más de la mitad en algunos países, menos de la mitad en otros -y quizá esta proyección es demasiado baja-.

Clericalización: ¿buena, mala o indiferente?

¿Esta clericalización entre los marianistas religiosos varones es buena, mala o indiferente? ¿Debería ser esta tendencia motivo de preocupación para los miembros de la Familia Marianista? Por supuesto, la crisis general de vocaciones religiosas es motivo de máxima preocupación. Estamos encantados de recibir buenas vocaciones sacerdotales. Tener más sacerdotes es una cosa buena en sí misma. Pero cualquier evaluación de la situación necesita hacerse con vistas al servicio específico para el que estamos llamados por nuestro carisma y herencia, a ofrecer como marianistas dentro de la Iglesia.

En casi todo el mundo se reconocerá la necesidad de más ministros ordenados en la Iglesia de hoy. Los obispos y otras autoridades de la Iglesia local casi siempre nos dirán que su primera necesidad que sienten es la necesidad de más sacerdotes. Esta necesidad sentida por la Iglesia local llama a muchos religiosos marianistas a la ordenación. Las iglesias locales de todo el mundo continuarán necesitando más clero ordenado durante mucho tiempo en el futuro. Sin embargo, de esto no se sigue

que el satisfacer esta necesidad indudable recaiga sobre los religiosos de la Compañía de María, que fuimos fundados para un propósito diferente.

Nuestros tres últimos Capítulos Generales insisten en que nuestra misión, hoy más que nunca, es una llamada al diálogo entre fe y cultura, a una integración de las preocupaciones seculares con los valores religiosos, y a una «formación en la fe» que llegue más allá de lo que es explícitamente religioso, más allá del ministerio pastoral y sacramental convencional. Si el carisma marianista nos predispone particularmente hacia las fronteras entre fe y cultura, en ese caso, una clericalización creciente parece que es un tema de cierta preocupación.

El ministerio sacerdotal [de por sí marcado por «lo clerical»] apunta a unos énfasis más sacramentales y más «intraeclesiales». Dentro de nuestra tradición de vida, aspiramos a integrar el ministerio sacerdotal dentro de un compromiso general marianista que pone el énfasis en el desarrollo humano a todos los niveles. El ministerio sacerdotal marianista ha sido, hasta ahora, ejercido en el corazón de una comunidad diversificada, formada primordialmente por miembros no ordenados trabajando en ministerios no clericales. Si los miembros ordenados se convierten en mayoría, o se acercan a esta proporción, la naturaleza de nuestro ministerio y de nuestra vida comunitaria, casi con certeza, también cambiarán.

Las opciones marianistas tras el Vaticano II y el papel del religioso laico marianista

Las autoridades religiosas marianistas raras veces han tomado partido de forma institucional en asuntos controvertidos en la vida de la Iglesia, sino que han dejado tales aspectos abiertos a las diversas perspectivas de sus miembros. Sin embargo, ciertas tendencias eclesiales extraoficiales pero ampliamente compartidas, pueden ser detectadas hoy día entre la mayoría de los marianistas, tanto religiosos como seglares. Creo que las tendencias comunes entre nosotros, no intencionadas y quizá inevitables, aceleran el sesgo hacia la clericalización. Paradójicamente, estas tendencias generalmente favorecen el papel de la vocación básica de la Iglesia que es la laica-seglar y dejan el papel del religioso consagrado [laico] ensombrecido.

Muchos religiosos marianistas, especialmente aquellos que alcanzaron su etapa de madurez plena en la generación inmediatamente posterior al Vaticano II, están a favor de dar mayor liderazgo y protagonismo en la Iglesia a los laicos seglares. Optan por una «espiritualidad encarnada» que desenfatisa los signos distintivos y las marcas de identidad. No desean marcar distinciones entre religiosos y seglares [¿?]. Refuerzan el elemento «laico» en la vocación de los religiosos laicos. Atenúan cualquier vestigio remanente de observancia monástica. Muchos marianistas, tanto seglares como religiosos, viven a una cierta distancia (bondadosa, pero crítica) de la jerarquía.

Algunas personas argumentan que tales opciones eclesiales son apropiadas para nuestra época. Que incluso pueden corresponder, de alguna manera, a nuestra historia y herencia marianistas particulares. Pero estas opciones eclesiales no facilitan explicar y promover el papel de los religiosos laicos y de la vida consagrada.

Si los seglares son el foco de la acción eclesial hoy día, capaces de todos los ministerios excepto aquellos que requieran explícitamente la ordenación, ¿por qué convertirse en un «religioso laico»? ¿Por qué no vivir sencillamente una vida seglar, sin ninguna separación distintiva de otras personas seglares? ¿Por qué no seguir el carisma de nuestros fundadores dentro del marco de nuestras altamente apreciadas Comunidades Laicas Marianistas? Y si lo que se desea es estar más directamente comprometido en la vida interna de la Iglesia, ¿por qué no recibir el sacramento del orden? La única respuesta a estas preguntas radica en nuestra comprensión de la vida consagrada, pero este asunto en las décadas recientes no ha sido desarrollado de una manera que fuerce a un consenso o genere discusión sobre él.

Por tanto, las opciones eclesiales de muchos marianistas, incluyendo los mismos religiosos laicos, pueden acabar involuntariamente, en un descenso de vocaciones religiosas, en una clericalización de la Compañía de María y en consecuencia, en una disminución del valor que le aporta su composición mixta.

Su carácter distintivo en tanto que religioso, radica no en ninguna obra, profesión o estatus eclesial, sino más bien en la consagración que expresa la profesión de votos, la vida en comunidad, el enfoque primordial hacia la espiritualidad y la completitud total y liberadora de un compromiso para toda la vida. Es cierto, no obstante, que las tareas realizadas por los religiosos generalmente pueden ser igualmente realizadas de manera competente y con igual dedicación por seculares.

A menudo, sin embargo, no hacemos referencia a la realidad que supone que, en la práctica, los religiosos son, a veces necesarios de manera crucial, para el ministerio. A causa de su compromiso público y de sus votos, los religiosos a menudo pueden ser los únicos que estén disponibles para acudir donde se los necesite y así, ofrecer un valioso testimonio. La Regla de Vida de la Compañía de María lo explicita de esta manera: «Como religiosos tenemos la libertad de abandonar todo y llevar la nueva noticia incluso a los confines de la tierra»².

En consecuencia, sería factible argumentar que la dedicación total que acompaña a los votos religiosos es distintiva y supone una parte muy significativa de la vida de la Iglesia, y aporta un testimonio singular de espiritualidad, comunidad y disponibilidad apostólica. Sin embargo, en raras ocasiones desarrollamos estos temas. Desde el Vaticano II se ha hecho evidente que los ministerios de los religiosos que no han sido ordenados pueden ser realizados, al menos en teoría, por laicos sin votos religiosos [es decir, los seculares]. Si se considera solo el aspecto del ministerio, es difícil aportar un argumento de peso en favor de la profesión de votos religiosos... salvo quizá aquellos que al hacerlo también quieren ser sacerdotes; en este caso, lógicamente, deberán guardar castidad y obediencia y vivir según un estilo de vida pobre. En este contexto que se ha descrito, la clericalización entre los religiosos de la Compañía de María es una consecuencia lógica.

De hecho, en la Iglesia actual, más allá de la Familia Marianista, existe un malestar más general acerca del papel de los religiosos de vida apostólica³. La Unión de Superiores Generales y la Curia Romana de los Jesuitas articularon este malestar hace algunos años en una reflexión que sigue el razonamiento que se expone a continuación. Antes del Vaticano II, los religiosos de vida apostólica ocupaban una posición central como el prototipo y los protagonistas en la vida y el ministerio de la Iglesia. El foco central, no obstante, ha cambiado hoy día. El Concilio Vaticano II y quienes lo han interpretado han puesto el énfasis en el laico secular como el prototipo del apóstol, en el sacerdote diocesano como el prototipo del ministro ordenado y en el monje o monja contemplativo como el prototipo de vida consagrada⁴. Esta compartimentación deja la vida religiosa apostólica, y más particularmente, la vocación del religioso laico, fuera del foco de atención.

² Regla de Vida SM, n. 64

³ N. del T. : Los religiosos de vida apostólica son una de las formas de vocación religiosa. Se caracterizan por una consagración total para toda la vida, y por la integración de una parte contemplativa de oración personal y comunitaria con un ministerio público comprometido, de servicio por el Reino de Dios. Otras formas de vocación religiosa serían los religiosos contemplativos y los sacerdotes diocesanos.

⁴ [Leyendo con atención, del Vaticano II, tanto *Lumen Gentium* (cap 6º) como *Perfectae Caritatis* (sobre todo los nn. 5-10), tratemos de comprender estos tres prototipos de Fleming. Si atendemos a “quienes lo han interpretado”, lo han hecho sin leerse estos dos documentos o tergiversándolos y si atendemos a que es el Vaticano II el que lo dice, es completamente falso. Basta con leer ambos textos. Si se quiere decir que la forma contemplativa es la *primera en la historia* de la Vida consagrada -eremitismo y cenobitismo contemplativo, en el oriente del S.IV-, eso es cierto. Y si se quiere decir que la dimensión orante es crucial en la Vida consagrada, también. Y que la *relación con el Señor* es la fuente del *servicio apostólico* también (Marta y María). Pero en el Vaticano II no se dice nunca que el contemplativo sea el “prototipo de la vida consagrada”. Toda la frase conclusiva de Fleming es por lo menos, discutible en sus «tres prototipos», aunque queremos pensar que no es lo que piensa él].

En tal situación, no deberíamos estar demasiado sorprendidos si las vocaciones hacia la Compañía de María, un instituto religioso de vida apostólica, son menos numerosas que antaño. Tampoco deberíamos estar demasiado sorprendidos si aquellos que aspiran a ser religiosos laicos son aún más escasos, menos de los que aspiran a ser sacerdotes. Nuestra propia enseñanza, catequesis y predicación -completamente basada en el Concilio- puede haber ensombrecido, de manera no intencionada, la vocación de la vida consagrada, y más aún en particular, la de religioso laico.

La tendencia hacia la clericalización es un fenómeno generalizado a lo largo de la Iglesia. El escaso interés vocacional actual por la vida consagrada como tal, es un problema general de la Iglesia. Aunque en muchos lugares las vocaciones son más escasas que antes, sin embargo, cifras mucho mayores de hombres aspiran al ministerio del orden antes que a ser religiosos laicos. Esta situación parece que es consecuencia de una eclesiología bastante preocupada con asuntos jerárquicos, roles específicos del ministerio, identidad sacerdotal y menos interesada con la vocación a la vida consagrada. Cuando se piensa en las vocaciones para la Iglesia, la mayoría de las personas ponen preferentemente su atención en funciones y responsabilidades, ministerios, atribuciones y prerrogativas. Pocas personas ponen su atención de igual manera en el significado que tiene la vida consagrada por sí misma o en la vida espiritual y la oración o en la comunidad, dejando al margen roles y estatus. El problema se ve agravado por el hecho de que la vocación del religioso laico es, a menudo, relativamente desconocida, incluso para miembros activos de la Iglesia⁵.

Hasta cierto punto estas actitudes siempre han sido así. Cuando los religiosos laicos eran más numerosos, quizá algunos se unieron a la vida religiosa como una elección de trabajo, una manera de llevar a cabo ciertas tareas o servicios (por ejemplo, dirigir escuelas católicas y enseñar en ellas). Esta motivación era admirable, pero ya no vale para nuestros días⁶, cuando personas sin votos religiosos llevan a cabo la misma elección de trabajo con muy pocas limitaciones. Hoy día, la elección para la vida religiosa, muy especialmente la vida del religioso laico, tendrá sentido solo entre aquellos que estén altamente motivados a poner el foco en [su consagración por los consejos], en la vida espiritual y en la comunidad, o quizá entre aquellos que conscientemente eligen un compromiso misionero sin limitaciones por cuestiones de familia, bienestar económico o carrera profesional. El balance general dará como resultado, seguramente, menos vocaciones para esta exigente elección. La vida consagrada es contracultural, probablemente en este momento más que nunca, en el mundo en general y a veces en círculos eclesiales.

⁵ [Sin embargo la naturaleza propia de la Vida consagrada es la vida laica. El Vaticano II lo dice taxativamente: «(La vida consagrada por los consejos evangélicos) no es un estadio intermedio entre el clero y los seglares: más bien Dios llama a algunos cristianos de ambos estados a gozar de un don particular en la vida de la Iglesia» (LG 43). Y en *Perfectae Caritatis* se dice más rotundamente: «La vida religiosa laical, tanto de varones como de mujeres, constituye un estado en sí mismo completo de profesión de los consejos evangélicos» (PC 10). Podríamos decir incluso, volviendo a la teoría de los prototipos de Fleming, que “el prototipo de consagrado por consejos y comunidad es el laico o la laica”. Por eso en la Compañía de María, un religioso se consagra como laico en su profesión, vive así una serie de años y de esa forma puede vivir su consagración para siempre. Si algunos además sienten la llamada a la vida sacerdotal y se les concede, son ordenados. Pero la historia de la «Composición mixta» es un canto, no solo a la feliz convivencia y complementariedad de religiosos sacerdotes y religiosos laicos, sino al mismo tiempo es un canto a la plena vocación y misión del religioso laico. Porque todos los miembros de la SM han vivido (o viven) esa condición laical no como estado «coyuntural» o «menor» sino como un estado fundamental y definitorio («completo») de lo que es la Vida consagrada].

⁶ [Incluso en aquella época podría ser admirable pero completamente insuficiente. El discernimiento de sus motivaciones habría fallado de base, sobre todo por parte de los formadores en las etapas iniciales de la vida religiosa. No pensamos, sinceramente, que la vocación a «dirigir un colegio» fuera un motivo no solo válido sino ni siquiera real entre nosotros, para consagrarse como religioso].

Resultados de la Consulta de 2009

En 2009 se pidió a todos los miembros de la Compañía de María en el mundo, que respondiesen a una consulta acerca de su «composición mixta». Esta consulta puso las bases para un simposio sobre ello, que tuvo lugar en enero de 2011 en Roma. Mi tema asignado para este simposio trataba de los «aspectos sociológicos y culturales» de la composición mixta marianista en nuestros primeros años del siglo XXI. Se me pidió que reflexionase sobre las diferentes maneras en que nuestro tradicional estilo organizativo es percibido en diferentes partes del mundo. Se me solicitó, junto a otros más, que extrajera implicaciones para la acción de los marianistas de hoy.

Los resultados de la consulta y del simposio son reveladores, si es que no sorprendentes. Confirman la línea de pensamiento que hemos desarrollado aquí. Ofrecen una intuición sobre cómo una rama de la Familia Marianista contempla hoy la herencia de inclusión, igualdad y diversidad.

La consulta muestra la impresión general de que nuestra herencia de inclusión, diversidad e igualdad es parte del atractivo de la vida religiosa marianista, algo apreciado como distintivamente diferente y carismático. Algunos de los encuestados incluso afirmaron que es una «aplicación actual de las intuiciones del Evangelio». La consulta dejó claro que una amplia mayoría de los miembros actuales de la Compañía de María valoran en alto grado su composición mixta. La consideran un aspecto importante del carisma marianista. Sus miembros no desean cambios significativos en las normas de la Compañía de María sobre su estructura de laicos y sacerdotes, y por supuesto tampoco en la dirección de una mayor predominancia clerical.

La mayoría, religiosos laicos y sacerdotes, informa que viven juntos en armonía y en mutuo aprecio. Las tensiones ocasionales entre los miembros, que ocasionalmente existen, no parece que provengan, en ningún grado que resulte significativo, a causa de las diferencias de estatus entre sacerdotes y religiosos laicos. Los miembros expresan una satisfacción general respecto a sus relaciones en la vida comunitaria y en el ministerio, y la mayoría están contentos con su experiencia relativa a nuestro carisma en lo que concierne a este aspecto.

Contrariamente a lo que muchos otros y yo mismo habríamos esperado, la consulta no reveló grandes diferencias entre una cultura y otra. Cualesquiera que fuesen los entornos o sustratos nacionales o culturales, una gran mayoría de miembros expresó una alta satisfacción con la composición mixta.

Las diferencias en el grado de satisfacción parecen ser, mayormente, consecuencia de la edad, etapa en el ciclo vital y experiencia. Parece que hay un nivel de ansiedad ligeramente mayor acerca de la composición mixta entre los miembros más jóvenes. Estos, en especial quienes aún no han hecho los votos perpetuos, pueden ser un poco más críticos y sentir un poco más de ansiedad, ya que sus propias situaciones personales están aún en evolución. Pero incluso entre los miembros más jóvenes, la sensación general de satisfacción respecto a la composición mixta continúa siendo bastante positiva.

En los países en los que el carisma marianista se ha implantado desde hace largo tiempo, tales como Francia, España y los Estados Unidos, parece que la composición mixta se vive serenamente, como algo bien comprendido y asimilado. Los religiosos marianistas de estos países manifiestan escasas preocupaciones respecto a problemas y tensiones en este aspecto. La composición mixta representa, en cierta medida, un desafío mayor, si bien calurosamente acogido, para los miembros en países de implantación más reciente.

La consulta destaca el hecho de que vivir y llevar a cabo el ministerio en una «asociación entre iguales» rara vez cuadra en ningún sitio con las normas culturales prevalentes, ya sean seculares o eclesiales. Las costumbres locales en cualquier lugar muestran un aprecio claro por el papel y el estatus del sacerdote ordenado y un menor conocimiento y estima hacia el religioso laico. En consecuencia, la

mayoría de los religiosos marianistas entienden que su composición mixta no es bien comprendida o valorada por el seglar medio de a pie o por el clero no marianista.

Leyendo un poco entre líneas la consulta, parece claro que el buen ejemplo es decisivo: el testimonio vivo de religiosos laicos y sacerdotes marianistas, humanamente atractivo, sinceramente religioso y con buena comunicación entre ellos. Donde este buen ejemplo existe -y parece que los hay a raudales-, la composición mixta marianista es experimentada como un don valioso.

En lo que concierne al discernimiento de vocaciones de nuevos miembros, la consulta descubre alguna diferencia en actitudes entre las distintas unidades de religiosos marianistas. El análisis publicado de la consulta no nos permite documentar por completo estas diferencias, pero algunas de las unidades de la Compañía parecen estar dispuestas a admitir que casi todos sus miembros se conviertan en sacerdotes. Otras unidades son más bien restrictivas en la admisión a la ordenación. Puede que la diferencia radique, en gran medida, en las actitudes personales de los formadores y de los superiores. Probablemente casi todo el mundo estaría de acuerdo en que se necesita un alto grado de respeto hacia la llamada sentida por cada miembro, así como que se necesita invitar a cada miembro a un discernimiento personal. Al mismo tiempo, quizá todos los miembros de la Compañía de María confirmarían el valor de la evaluación honesta y minuciosa por parte de los religiosos que viven y trabajan codo con codo con el nuevo miembro. A veces parece que tenemos un doble estándar: tendemos a esperar más o menos las mismas cualidades de todos los miembros, sacerdotes y religiosos laicos, pero podemos llegar a ser más críticos cuando se trata de proporcionar a un miembro una orientación definitiva sobre ser sacerdote o no. ¿No debería afinarse algo y clarificarse nuestra percepción sobre estas cuestiones?

En cuanto a las estructuras de gobierno, una minoría apoya unas cuantas modificaciones. Las modificaciones apuntan en dirección a una mayor igualdad entre sacerdotes y religiosos laicos. Algunos miembros, por ejemplo, desearían que el cargo de Superior General estuviera abierto también a quien es religioso laico. Algunos apoyan diferentes propuestas que modificarían las reglas que determinan la proporción de sacerdotes y religiosos laicos en consejos y capítulos. Pero la mayoría de los miembros prefieren el *status quo* actual. Entre aquellos que desean un cambio, el deseo es que sea suave y paciente, no urgente. Quizá los miembros dudan porque el hecho de que se lleven a cabo tales cambios, desde el punto de vista canónico, pudiera ocasionar dolorosas dificultades con la Curia Romana.

¿Qué postura deberíamos tomar los marianistas? Líneas posibles de acción.

Quizá deberíamos aceptar un poco más el hecho de que la opción por los votos religiosos en el mundo de hoy, especialmente como religioso laico, es una elección extraña y contracultural. Esta opción requiere ahora mayor determinación de lo que antes se solía pensar que llevaba asociada. No debería sorprendernos demasiado ni escandalizarnos cuando percibamos que la vida consagrada es insuficientemente comprendida y apreciada por otros. Las elecciones proféticas, contraculturales, son, por definición, raras. Si fuesen ampliamente comprendidas y admiradas, no serían tan proféticas.

Las posturas reactivas son particularmente hirientes. Algunos sacerdotes, amenazados o frustrados en su identidad vocacional, pueden sentir una necesidad ansiosa de afirmar su autoridad, adoptando actitudes clericales. Algunos religiosos laicos, resintiéndose de lo que perciben como un estatus más elevado y mejores oportunidades de los sacerdotes, pueden hacerse anticlericales. Ninguna de ambas posturas es útil.

Parece claro que las unidades que mantienen una proporción más tradicional entre sacerdotes y religiosos laicos son aquellas que tienen ministerios bien desarrollados que pueden ser llevados a cabo y dirigidos, no solo por sacerdotes, sino también por religiosos laicos, y responden a necesidades urgentes que no pueden satisfacer generalmente los laicos a causa de motivos económicos, sociales o eclesiales. Por ejemplo, para dedicarse a la educación entre los más desfavorecidos, o realizar un

trabajo social entre los niños de la calle u otros grupos de población deprimida, no se necesita estar ordenado, pero se necesita un alto nivel de compromiso y disponibilidad apostólica. Las unidades ponen énfasis en que tales ministerios seguramente tienen menos problemas con la clericalización.

Por supuesto, los buenos ejemplos personales concretos son muy importantes. La composición mixta de la Compañía de María se vive con gran confianza y tranquilidad en las unidades en que tanto los sacerdotes como los religiosos laicos ofrecen modelos potentes de cada uno de sus roles. Donde los religiosos laicos ejercen potentes roles de liderazgo y ofrecen un testimonio positivo, hay más vocaciones jóvenes que los sigan. En contraste, si el ministerio más visible de los marianistas es el pastoral y el sacramental, entonces no es sorprendente que los modelos más potentes resulten los de los sacerdotes. Las unidades se clericalizan más rápidamente cuando casi todos sus líderes son sacerdotes, cuando los religiosos laicos que trabajan en catequesis o en el ministerio pastoral no están asalariados por sus servicios y cuando los ministerios más significativos requieren estar ordenados. Si además, los miembros del clero están mejor educados y ocupan la mayoría de los puestos de liderazgo, pocos jóvenes se sentirán llamados hacia las posibilidades inherentes en el rol de religioso laico. Los modelos potentes y una formación cuidada juegan un papel extraordinariamente significativo en las elecciones de los nuevos marianistas y en perfeccionar nuestro sentido comunitario de inclusión, diversidad e igualdad.

Además, la situación de hoy requiere un nivel más intenso de concienciación y reflexión, una postura explícita y proactiva que muestre y promueva la vida consagrada, con independencia de cualquier rol particular ministerial o profesional que la persona llamada a ella pueda tener. En la realidad de este momento de la vida de la Iglesia, las vocaciones a la vida consagrada pueden ser escasas, mientras que las vocaciones al sacramento del orden puede que disminuyan un poco menos. Pero aun así debemos asegurarnos de que el testimonio y la llamada a la vida consagrada continúa proyectándose en la Iglesia y en el mundo.

Dos factores sugieren que se necesita un plan de acción y una reflexión sobre la inclusión. En primer lugar, hemos notado un significativo nivel de aprecio sobre la composición mixta entre los marianistas, tanto en la teoría como en la práctica. Al mismo tiempo, reconocemos las dificultades aparentes de mantener esta composición mixta de la Compañía de María en el futuro. Por tanto, parecería oportuno desarrollar un programa que mejore y comunique esta parte de nuestro carisma y herencia más eficazmente. Y sería un programa para el futuro a largo plazo, porque este no es un asunto que pueda ser rápidamente modificado.

Tenemos dificultades porque esta opción inclusiva en la vida y el ministerio de la Iglesia es profética y supone una exigencia. En todo el mundo, esta opción marianista va a contracorriente en lo que respecta a tradiciones eclesiales y sociales establecidas durante largo tiempo, y a menudo, en contra de las tendencias actuales. No creo que ayude abordar esta cuestión como una crisis. Sin embargo, puesto que deseamos preservar esta opción, parece que estamos llamados a una reflexión común acerca de nuestra diversidad, inclusión e igualdad, así como a una nueva enfatización, en particular, de la vocación del religioso laico para la Iglesia contemporánea.

Cualquier programa que se adopte debería poner el énfasis en la educación y en la concienciación, de manera que nuestra tradicional apreciación de la inclusión, la diversidad y la igualdad, puedan ser sinceramente transmitidas a los futuros marianistas y, a través de ellos, a la Iglesia en general. La composición mixta debería ser un factor importante cuando busquemos desarrollar nuevas fundaciones en lugares donde no somos bien conocidos.

No es tanto una cuestión de cambiar reglas y políticas, sino más bien de influir en las mentalidades. Los marianistas de todas las ramas deberíamos reaccionar proactivamente para mejorar nuestro sentido de diversidad e inclusión dentro de la Iglesia y dentro de una sociedad global. Deberíamos recalcar el importante papel y testimonio de la vida religiosa en sí misma, más claramente

manifestada en la vida del religioso laico. No deberíamos mantener escondida nuestra rica y positiva experiencia. Debemos ser pacientes respecto a las tendencias actuales, pero persistentes en la defensa de nuestra herencia. Los marianistas de todas las ramas de la familia deberíamos, por tanto, promover planes de reflexión y acción para explicar y promocionar la dimensión inclusiva de nuestro carisma. Esta dimensión debería figurar de manera preeminente en el modo en que nos presentamos como familia espiritual a otros.

En todos los programas de ministerio vocacional, deberíamos ilustrar al público de una manera más clara acerca de la vida consagrada y de su valor único en la vida de la Iglesia. Deberíamos insistir en que hay una única vocación religiosa marianista común, centrada en la consagración (profesión religiosa de los cuatro votos), el ejercicio de la vida espiritual (hora de oración y eucaristía diaria) y la vida en comunidad. Deberíamos afirmar claramente que los ministerios no son la diferencia específica de la vida religiosa: los ministerios que no requieren el orden pueden ser llevados a cabo por seculares, y los ministerios que lo requieren no diferencian a los sacerdotes marianistas del clero diocesano. En toda la tarea de promover vocaciones marianistas deberíamos poner el énfasis en el potencial que tienen los religiosos laicos marianistas para relacionarse con otras personas de una manera fraternal y profesional y para trabajar creativamente en la formación en la fe y en la integración de fe y cultura.

Para la formación de los miembros de la Compañía de María, deberíamos hacer hincapié en planes bien definidos, a nivel de toda la Compañía, para fortalecer la formación teológica, en las Sagradas Escrituras y pastoral de todos los religiosos, tanto sacerdotes como religiosos laicos. Deberíamos, decididamente, tener por objetivo eliminar cualquier vestigio que atribuya un mayor valor a la formación de los sacerdotes que a la formación de los religiosos laicos, de manera que todos pudiésemos sentir que obtenemos los beneficios de mayor igualdad en formación. Los talentos de cada miembro en el servicio de la misión deben ser cuidadosamente discernidos y muy bien desarrollados.

Reflexión final: la mentalidad inclusiva y la misión en la Era de la Globalización

Las sociedades complejas de hoy día aprecian cada vez más la diversidad, la igualdad y la inclusión. Los miembros de la Compañía de María ya tienen una experiencia local, de su propia cosecha, sobre tales asuntos dentro de sus propias comunidades, donde hombres de intereses y procedencias bastante diversos (a menudo de diferentes culturas, edades, lenguas y mentalidades) son constantemente llamados a trabajar, vivir y orar juntos.

Si hemos de hacer realidad nuestro potencial positivo, necesitamos mentes y corazones inclusivos para trabajar con tecnología y cultura global en un entorno global. He escrito más extensamente en otras obras acerca de una tal propuesta positiva, sutil, hacia el fenómeno actual de la globalización. Como educadores y evangelizadores, miembros de la Compañía de María, deberíamos esforzarnos en educar personas de diferentes culturas, razas, mentalidades, religiones, filosofías y lenguas, de manera que pudiesen trabajar juntas, respetando la contribución singular de cada uno, haciendo el esfuerzo de comprender y aprender unos de otros, contemplando la «unidad en la diversidad» como un bien positivo y enriquecedor. Nuestro carisma ya nos ayuda a ser sensibles a tales cuestiones.

Las cualidades atesoradas en la herencia recibida de nuestro Fundador nos predisponen a los marianistas de todas las ramas de la Familia a ver la parte buena del fenómeno ambivalente de la globalización. La globalización puede, a menudo, someter a las personas bajo una cultura dominante; puede reprimir las singularidades e instrumentalizar a los subordinados en beneficio de quienes están en el poder. En tales casos, la globalización no es inclusiva y no está realmente integrando la diversidad; ciertamente ignora la sed de igualdad de las personas de hoy día. Sin embargo, la realidad intercultural, global, es a la vez, irresistiblemente atractiva en todo el mundo. La globalización de la economía, de la política, de la tecnología y de la cultura claramente está aquí para quedarse. Tiene mucho potencial,

tanto para el bien como para el mal. Nuestro carisma nos ayuda a adaptarnos positivamente a los desafíos de la globalización en un mundo heterogéneo.

Cada vez más, vivimos y trabajamos en entornos plurales. Este hecho ha sido, durante bastante tiempo, puesto de manifiesto en lugares donde los marianistas desempeñan su tarea y que, sin embargo, están dominados por culturas y credos diferentes de los suyos propios (África del Norte, Asia y algunos países al sur del Sáhara). En todas estas situaciones, nuestro objetivo no debiera ser hacer desaparecer las diferencias o reducirlas hasta el mínimo común denominador sino más bien construir sobre las fortalezas de todos y cada uno, así como concentrar energías divergentes en la misión común.

Ciertamente, tal mentalidad inclusiva y global siempre y en cualquier lugar será un desafío considerable. Está claro que desafía a cualquier vestigio que haya entre nosotros de miopía, autosuficiencia o aislacionismo. Nuestro carisma inclusivo contempla nuestra bien definida identidad como un trampolín para llegar a aquellos a los que aceptamos y respetamos como diferentes. Nos invita a aprender de otros, así como a enseñarlos. La mentalidad inclusiva debería predisponernos a escuchar y sopesar lo que otros tengan que decirnos, anticipándonos en aprender de ellos. Debiera ir más allá de una mera tolerancia, hacia un respeto por la diferencia, incluso llegando a un deseo de buscar esa diferencia e integrarla.

El carisma inclusivo marianista debería sentirse feliz y como en casa en entornos plurales. Debería motivarnos hacia una sinergia creativa con muchos otros, de manera que cada don verdadero sea apreciado y fomentado. Debería promover estilos de liderazgo y organización que sean descentralizados y, a la vez, interactivos, y que tengan una identidad fuerte, pero que no teman aprender de otros que son diferentes a nosotros. Una mentalidad inclusiva creará estructuras que fomenten la colaboración e interdependencia. Dentro de nuestro carisma y en nuestras propias comunidades locales tenemos elementos de diversidad, igualdad e inclusión que nos predisponen para una mentalidad aún más ampliamente inclusiva.

La continuidad de esta mentalidad necesaria de inclusión queda como algo muy difícil, como lo ilustran nuestros desvelos con la composición mixta. Sin duda cometeremos muchos errores tratando de hacer realidad este delicado principio heredado de nuestro Fundador. Este principio constituye un desafío de primer orden para nosotros hoy día, en el sentido de encontrar tanto una manera de mantener nuestra coherencia e identidad, como un sentido de la proporción y valores estables en el seno de una diversidad globalizadora. Una espiritualidad y una mentalidad de inclusión tienen el potencial de llegar a ser, no simplemente una curiosidad o una particularidad apreciada de una orden religiosa, sino también una dimensión clave de nuestra contribución y testimonio a la Iglesia entera.

Capítulo 5

La Oración, enseñanza de Chaminade para la vida actual

Desde el principio hasta el final de su labor como guía espiritual, José Chaminade estuvo muy interesado por la vida de oración. Esta continua preocupación debe haber brotado de una profunda experiencia personal orante. Sin embargo, conocemos muy poco de su propia vida de oración. Era muy reservado sobre ella, así como sobre otros aspectos de sus sentimientos personales. En raras ocasiones proporcionó a sus seguidores siquiera un destello de su vida personal de oración o alguna pista sobre su experiencia personal íntima, y cuando lo hizo no fue intencionadamente¹. Pese a ello, podemos aprender acerca de su manera de orar a través de sus numerosas conferencias, cartas y escritos preparados para aquellos discípulos que estaban empezando. Su mejor testamento sobre la oración radica en sus esfuerzos continuos para formar a estos discípulos.

En este ensayo me gustaría mostrar cómo los aspectos clave en la rica tradición católica de oración influyeron directamente en Chaminade. A continuación, también espero poner de manifiesto algunas tradiciones espirituales adicionales que están presentes en la Iglesia de hoy e indicar cómo se pueden poner en diálogo con la espiritualidad marianista.

Chaminade no comenzó haciendo hincapié en un método particular de oración personal para uso de todo el mundo. Como director espiritual experimentado, era bien consciente de que hay diferentes aproximaciones a la oración, según la personalidad y el momento vital de la persona. En su última gran obra sobre la oración, el «Método de Oración sobre el Credo», escribe que «*hay muchos métodos de oración, pero pocas personas de oración*». Continúa añadiendo que «*nuestro método es, realmente, una ausencia de método*»². Sin embargo, constantemente se encontraba buscando mejores maneras de iniciar y mantener en sus seguidores una vida correctamente enfocada y plena de oración.

Los testimonios conocidos más antiguos de su dirección espiritual -las cartas a María Teresa de Lamourous entre 1797 y 1800³- ya reflejan su preocupación primordial respecto a la vida de oración como el núcleo de su dirección espiritual. Unos pocos años más tarde, en sus «Notas de Instrucción» para los congregantes laicos, retoma constantemente esta cuestión. A partir de estas notas para conferencias y sermones queda claro que entendía la oración personal regular y prolongada, no como una práctica reservada a los religiosos, sino más bien como un elemento clave en cualquier vida cristiana comprometida⁴. Más tarde, sus escritos y conferencias para los miembros de la Compañía y las Hijas de María tratan este tema más que cualquier otro. Sus conferencias y retiros para los primeros congregantes y religiosos marianistas (hombres y mujeres) y para la comunidad de la Misericordia⁵ tratan repetidamente sobre la vida de oración. Este tema aparece constantemente a lo largo de las

¹ J.SIMLER, *William Joseph Chaminade: Founder of the Marianists* (Dayton, Marianist Resources Commission, 1986). Original francés (1901); Traducción española en edición crítica por E.Benlloch en dos volúmenes, SPM, 2005-2006 (Ver en la Biblioteca digital marianista -BDM-: biblioteca.familiamarianista.es)

² Los escritos de Chaminade acerca de la oración (*Ecrits d'Oraison*. ed. Raymond Halter, SM.Fribourg, 1969) han sido traducidos a diversas lenguas: *Writings on Mental Prayer*, Dayton, Marianist Resources Commission, 1979; *Escritos de oración*, Traducción de Victoriano Pardo. Madrid.SM. 1975. [Ver en la «Biblioteca digital marianista»: biblioteca.familiamarianista.es].

³ Las cartas a Teresa de Lamourous aparecen en diversas ediciones de la correspondencia de Chaminade, así como en *Escritos de oración*, n. 639

⁴ Véase en *Writings on Mental Prayer*, págs. 46-87.

⁵ *Ibid*, págs. 189-299.

obras clave de su madurez que tratan de la «Oración de fe y de la presencia de Dios», así como de la «Meditación sobre el Credo»⁶.

En estos numerosos escritos sobre la oración, José Chaminade tiene poco que decir acerca de devociones populares como el Rosario, las letanías y la Adoración Eucarística. Sabemos que fue fiel a estas prácticas a lo largo de su vida y que las promovía entre sus discípulos. En ocasiones hace comentarios muy breves sobre ciertas oraciones propias de los marianistas: la «Oración de las Tres» (el encuentro espiritual diario de todos los marianistas⁷), el «Acto de Consagración»⁸ y el «Oficio Parvo de la Inmaculada Concepción». Estas tres oraciones las seguimos utilizando [sobre todo las dos primeras, diariamente], aunque el lenguaje se ha ido adaptando a lo largo de estos doscientos años. Daba por supuesto que sus discípulos comprendían y practicaban estas formas de oración⁹. Sin embargo, no estaba muy preocupado sobre fórmulas específicas de oración y nos dejó pocas al respecto. No ponía el énfasis en las fórmulas para orar, sino en la oración como tal.

Donde Chaminade pone el énfasis: la *oraison*¹⁰ o “la vida de oración”

Lo que principalmente sale a la luz en la enseñanza del Fundador es su tratamiento detallado de lo que llamó «*oraison*», la vida de oración y fervorosa práctica diaria de meditación religiosa característica de los cristianos que cultivan la vida interior. En el *Gran Instituto*, que hizo el papel de primera Regla de Vida para las hermanas y hermanos marianistas (1816)¹¹, afirmaba que la *oraison* era el «*alma de la religión cristiana*»¹². También la llamaba «*el eje alrededor del cual gira toda la vida interior*»¹³. Insistía repetidamente a sus religiosos en que, incluso si circunstancias especiales pudiesen acortar el tiempo dedicado a otras formas de oración, la hora diaria de *oraison* era indispensable. Calificaba a la vida sin *oraison* como incompatible con ser marianista¹⁴.

El término francés *oraison* necesita un pequeño comentario porque no tiene una correspondencia exacta en inglés [ni en español; en todo caso se puede traducir por *vida de oración* o *estar en presencia de Dios*]. *Oraison* hace referencia a la oración, sin fórmula estándar, en la que «lo esencial es lo interior», como decía Chaminade¹⁵. No es, ni repetitiva, ni abstracta. Para los pensadores católicos franceses, la *oraison* fluye de la unión espontánea de Dios con cada persona. La palabra

⁶ Ibid, págs. 305-432 [Ver ambos métodos en EP VI, 80 y EP VII, 34].

⁷ Véanse las Constituciones de la Compañía de María (1839), art. 120.

⁸ [El «Acto de consagración» es la oración marianista por excelencia. Propiamente más que una oración es una fórmula de consagración a Dios por medio de María, que viene del mismo día en que se fundó la Congregación de la Inmaculada, en Rue Arnaud Miqueu, de Burdeos (8 de diciembre de 1800). Los dos institutos religiosos marianistas han recitado diariamente esta fórmula de consagración desde su fundación. Los dos textos más primitivos pueden consultarse en EP I, 36; la fórmula actual, precedida de otras utilizadas anteriormente, así como la «Oración de las tres» y el «Oficio parvo», se pueden ver en el libro «Oraciones marianistas»: biblioteca.familiamarianista.es].

⁹ Véase Simler, *William Joseph Chaminade*, págs. 531-32.

¹⁰ N. del T.: en francés en el texto original.

¹¹ [En realidad, el texto base sobre el que inició la Compañía de María la redacción de sus Constituciones no fue el *Gran Instituto* sino el *Pequeño Instituto* de las hermanas. La primitiva regla de la SM es el «Instituto de María» (EP V, 27), que sí fue una transposición del *Pequeño Instituto* (EP V, 4) a la nueva fundación masculina].

¹² Véase Writings on Mental Prayer, § 141, pág. 435; véase también § 448, pág. 437 (Ver en español: EP V, 6, n.141).

¹³ CHAMINADE, *Cartas*. n.1115, a Dominique Clouzet SM, 6 de febrero de 1839.

¹⁴ Constituciones de la Compañía de María (1839), § 39. Todas las ediciones posteriores de las Constituciones de la Compañía y la Regla de Vida actual (Libro II. 4,4) repiten esta afirmación.

¹⁵ Citado por David Monier, SM, en un informe del Consejo de la Compañía de María del 2 de diciembre de 1819. Véase *The spirit of our foundation*, vol II, cap. 3, párrafo 176 (traducción española: *El espíritu de nuestra fundación*. Ver en la BDM). Véanse también textos similares, en las notas del padre Lalanne, de la conferencia de Chaminade durante el retiro de 1821 a la Compañía de María.

inglesa «*prayerfulness*» o la frase «*prayer life*» pudieran ser, a veces, equivalentes, aunque el término francés también hace referencia a un tiempo específico asignado regularmente a la oración.

Las traducciones inglesas no son capaces de verbalizar la riqueza de la palabra *oraison*. En inglés moderno, «*meditation*» es un término demasiado amplio, usado mucho más allá del ámbito religioso por pensadores de todo tipo, cristianos o no (Descartes en sus *Meditaciones sobre la Filosofía Primera* en 1639; las *Meditaciones* de Marco Aurelio), incluso por ateos y escépticos. En inglés, «*meditation*» lleva aparejada, sin lugar a dudas, un énfasis en el intelecto y en la lógica, mientras que en el término francés *oraison*, el centro está más en la afectividad y en el corazón. Más aún, en las décadas recientes, antes que al cristianismo, «*meditation*» normalmente evoca al budismo y a otras disciplinas orientales espirituales en la mente de muchos lectores contemporáneos¹⁶. Para evitar tales confusiones, la traducción estándar al inglés de los *Escritos y Palabras* de Chaminade emplea el término «*mental prayer*» para traducir *oraison*, pero en realidad *oraison* puede no ser nada «*mental*» o intelectual en absoluto. Los grados más altos de *oraison* dejan atrás las búsquedas intelectuales y se mueven hacia el ámbito del silencio profundo, la atención interior y la «fe del corazón». Chaminade y otros escritores espirituales franceses no entienden la *oraison* como un ejercicio de pensar y analizar; no es, en absoluto, como un sermón predicado uno a sí mismo.

La *oraison* no se localiza, por tanto, en el intelecto que razona, sino en la apertura a los movimientos o palabras que vienen de Dios. Es, sobre todo, acción de la gracia divina y cooperación humana que reorienta y agudiza la consciencia espiritual. Da como resultado un corazón iluminado por la fe cristiana, con nueva motivación para las prácticas religiosas diarias personales, para el servicio a los demás, así como un enriquecimiento de los vínculos de relaciones personales de cada uno. Chaminade define *oraison* como «*un santo encuentro del alma con su Dios, un intercambio indescriptible en el seno del cual Dios condesciende a revelarse a una humilde criatura y a iniciarla en las profundidades de sus designios eternos*». También califica la *oraison* como una «comunió» y un don de «*intuiciones en Dios... mismo ...[y] sus criaturas*»¹⁷. Todo esto va incluido en el rico término *oraison*.

Este tipo de vida de oración fue el centro de la experiencia y la enseñanza a lo largo de la vida de Chaminade. Tal comprensión de la vida de oración también parece que se adapta bien a la mentalidad de hoy, pese a que constituya un desafío difícil y exigente. Está en sintonía con nuestras aspiraciones existenciales y sentidas.

En este ámbito podemos detectar una serie de influencias sobre Chaminade, de líneas a seguir y de etapas en su magisterio. Es evidente que leía y volvía a leer, tomando notas y resumiendo opiniones acerca de la oración, echando mano a menudo de toda una variedad de fuentes. En lo que sigue espero poder esbozar alguna de las influencias clave sobre su pensamiento acerca de la *oraison* y hacer notar su relevancia aún hoy día.

La Oración ignaciana

La primera influencia clave ejercida en el magisterio de Chaminade sobre la vida de oración fue la espiritualidad basada en los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola. José Chaminade fue iniciado en la oración ignaciana a una edad muy temprana por su hermano Juan Bautista, quien había sido jesuita hasta la supresión de la Compañía de Jesús en Francia (1764). En la oración diaria ignaciana, Chaminade aprendió de su hermano a dedicar el intelecto, la memoria, la voluntad y los sentimientos a escenas de la vida de Jesús, a otros pasajes de la Escritura y a las verdades fundamentales de la doctrina cristiana.

¹⁶ Esta tendencia se refleja en un documento de 1989 de la Congregación para la Doctrina de la Fe: *Carta a los obispos de la iglesia católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*.

¹⁷ *Writings on Mental Prayer*, pág. 402.

José Chaminade calificó en una ocasión a San Ignacio como «*el más versado en la sublimidad de la oración*¹⁸». Lo que es más importante, aprendió de la herencia ignaciana a fundamentar su oración en la Biblia -un libro aún raro y misterioso para la mayoría de las personas de su tiempo-. Aprendió que la oración diaria tenía una finalidad práctica: convertirse en una persona con vida interior, crecer en virtud, discernir la voluntad de Dios, y alcanzar la conformidad con Jesús. De manera sistemática, aprendió a impregnar su conciencia de la fe cristiana y a aplicar la fe en cada detalle de la vida diaria. De joven estudiante ya experimentó los múltiples efectos de la oración diaria ignaciana: asumiendo una nueva mentalidad, profundizando en la motivación y moldeando su propia personalidad y sus acciones de cada día mediante la enseñanza y el ejemplo de Jesús.

La oración ignaciana es lógica, sistemática, analítica y eminentemente práctica, orientada hacia la vida de un cristiano que sirve activamente a las personas [«En todo amar y servir»]. Esta forma de oración congenia mejor con unos temperamentos que con otros. Pero para todos, aún hoy día es un buen punto de partida para aprender cómo comprometerse diariamente con la oración personal.

Durante los primeros años del ministerio del Fundador en la Congregación de la Magdalena, el acceso a los materiales para enseñar la oración ignaciana no era fácil. La Compañía de Jesús estuvo oficialmente suprimida durante cincuenta años en Francia, y durante más de cuarenta en la Iglesia universal (hasta 1814). El magisterio ignaciano había perdido por tanto, unas dos generaciones de sus defensores principales. Solo después de esta fecha comenzó a aparecer gradualmente algún material sobre oración ignaciana. Por eso, al comienzo de la vida religiosa marianista, los principales materiales que había a mano eran los que enseñaban el método sulpiciano; Chaminade podía suplementarlos con lo que había aprendido de joven y como estudiante de la herencia jesuita. En muchos puntos, en cualquier caso en la práctica, los métodos ignaciano y sulpiciano coinciden. Cuando pidió a los primeros novicios marianistas que preparasen un «método» para utilizarlo en sus meditaciones diarias, les indicaba las referencias de los tratados que explicaban la meditación paso a paso, según las líneas marcadas por los maestros jesuitas del siglo precedente. Así vio la luz el primer «Método de meditación» en el primer año de vida de la Compañía de María (1818), de un tono bastante ignaciano, cuyo autor fue Juan Bautista Lalanne, entonces aún un seminarista y ya miembro de la primera comunidad SM¹⁹.

Ciertamente el enfoque práctico, transformador de vida de la oración ignaciana atraía a Chaminade como director espiritual. Sus primeros discípulos, tanto congregantes como religiosos jóvenes, habían crecido sin una sólida formación cristiana en medio del caos y el secularismo práctico de la Revolución y la época napoleónica. Estos primeros discípulos tuvieron que aprender las prácticas espirituales desde el principio. Para ilustrar este punto, Raymond Halter, editor de los *Escritos de oración*, del P.Chaminade, hace notar que durante uno de los primeros retiros anuales (1823), de entre cincuenta y seis jóvenes aspirantes a la vida religiosa marianista, uno hizo su primera comunión y treinta y dos recibieron el sacramento de la confirmación²⁰. En su enseñanza sobre la oración, Chaminade no tenía como objetivo altos niveles de experiencia espiritual, pura adoración de Dios, o experiencias extraordinarias. Obviamente buscaba enseñar un tipo sincero de oración que condujese a una transformación práctica de actitudes y conducta entre quienes comenzasen a practicarla.

José Chaminade, por tanto, entendía la oración como una ayuda para que sus discípulos se convirtieran en personas de vida interior y para que aplicaran las enseñanzas de la fe en la vida cotidiana. La aproximación ignaciana se adapta bien a esta visión pragmática. Chaminade también recurría a esta metodología al moldear su enseñanza sobre el crecimiento, paso a paso, en las virtudes de la vida cristiana -«virtudes preparatorias», que nos dispondrían a una mayor sensibilidad y a un

¹⁸ Conferencia dada en el retiro de 1821, en *Writings on Mental Prayer*, pág. 247.

¹⁹ [Ver en EP V, Anexos n.2; el P.Chaminade como respuesta publicó el «Otro método de oración mental». Cf. EP V,22].

²⁰ *Writings on Mental Prayer*, pág. 12.

crecimiento continuo; el «trabajo de purificación», que llevaría a las raíces del cambio personal; y las «virtudes de consumación», que completarían el desplazamiento radical desde la autorreferencialidad hacia Dios. Esta enseñanza práctica y sistemática de crecimiento espiritual se relaciona fácilmente con el estilo ignaciano de oración, práctico y transformador de la vida. Aún hoy este enfoque sistemático y práctico resulta de gran atractivo.²¹

La Escuela francesa de espiritualidad y las influencias sulpicianas

A pesar de su experiencia y convicciones sobre la oración ignaciana, Chaminade sintió la necesidad de completarla con otras aproximaciones y «métodos» de oración. Quizá, él mismo no tenía la actitud mental analítica y lógica que mejor congeniaba con el método ignaciano. Ciertamente, muchos de sus primeros discípulos, al igual que muchas personas religiosas hoy, a veces buscaban aproximaciones alternativas a la oración.

Una segunda aproximación recomendada por Chaminade era la enseñanza de la Escuela francesa de espiritualidad: escritores como Bérulle, Condren, San Juan Eudes, Tronson, Olier y su método sulpiciano de oración. Esta aproximación a la oración predominaba en los seminarios franceses en la época de los estudios sacerdotales de Chaminade. Aunque Chaminade no transmitió las complicadas subdivisiones de algunos de los manuales sulpicianos, una lectura de sus muchas enseñanzas sobre la oración sugiere que, a través de toda su vida, el núcleo de esta aproximación sulpiciano se correspondía más con su personalidad. Los escritores de la Escuela francesa sin duda constituyeron la literatura más fácilmente disponible para recomendar a sus discípulos.

Como hemos visto, Juan Bautista Lalanne en el año de noviciado de la Compañía de María, fue el autor de un «método» completamente ignaciano de oración marianista (EP V, A2). Chaminade lo ratificó, pero también se sintió compelido a suplementarlo con el «otro método» (EP V, 22) y se apoyó fuertemente en los escritores de la Escuela francesa. Para la mitad de la década de 1820-1830, había combinado estas dos guías metodológicas para la *oraison* marianista en un único «método común» para el uso de los marianistas jóvenes y que se inspiraba en ambas aproximaciones, la ignaciana y la sulpiciano (EP VI, 1 y 2).

Los escritores de la Escuela francesa orientaban su enseñanza primordialmente a los futuros sacerdotes diocesanos que se formaban en los influyentes seminarios dirigidos por el Oratorio de Francia y la Compañía de san Sulpicio. Estos escritores inculcaban una aproximación a Dios en la oración diaria que era un poco menos analítica y moralizadora que el método ignaciano. Por ejemplo, en lugar de dividir el tiempo de la oración en las categorías de «consideraciones, afectos y resoluciones», el método sulpiciano prefería la terminología más emotiva de «adoración, comunión y cooperación». La enseñanza ignaciana animaba un uso más bien libre de la imaginación (por ejemplo la «composición de lugar» al contemplar los acontecimientos de la vida de Jesús). En contraste, los escritores de la Escuela francesa restringían el uso de la imaginación en la oración²². Eran cautos a causa de las experiencias desorientadoras del Quietismo y el Seudomisticismo que habían asolado la Iglesia en los siglos diecisiete y dieciocho. En vez de cultivar estados místicos extraordinarios, la Escuela francesa entendía la oración como un acto extendido de fe, una adhesión sincera, enriquecedora y cada vez más profunda a Dios y a su revelación. La finalidad de su método sulpiciano era centrar mentes y corazones

²¹ Los manuales de espiritualidad empleados por numerosos grupos de fieles atestiguan la continuidad del atractivo que para el pueblo cristiano tiene la enseñanza de Chaminade de las virtudes, conjuntada con un estilo ignaciano analítico y práctico de oración. Véase Bertrand Clemens, *The system of virtues of Father Chaminade*. Glencoe, 1960; Joseph Lackner, *Virtues for mission* (Dayton, NACMS, 2003); y especialmente las populares obras de Quentin Hakenewerth: *The Grain of wheat, The prayer of faith, Growing in the virtues of Jesus, Fullness of life through prayer, The Great design of God's love*, y otras.

²² En este sentido, Chaminade escribe: *A fin de distraerse menos, algunos deben concentrar su imaginación en lugares, situaciones, circunstancias, personas, etc. Pero debemos limitar este tipo de representaciones según las disposiciones de fe, humildad y unión con Jesús y María van aumentando* (Writings on Mental Prayer, pág. 386).

en Dios, inculcar una fe *en la cabeza, en el corazón y en las manos*, [*Jesús ante los ojos, Jesús en el corazón y Jesús en las manos*, es la expresión de Olier en su libro «Introducción a la vida y a las virtudes cristianas»], y formar «otros Cristos» que participasen personalmente en cada uno de los «misterios» discernibles de la vida de Jesús [*pasar de los misterios exteriores a los interiores*, decía también Olier en esa misma obra, que influyó mucho en Chaminade: *Yo adopto la doctrina de Olier*, llegó a decir el fundador].

Este último término merece una reflexión. Al contemplar los acontecimientos clave de la vida de Jesús como «misterios», los autores de la Escuela francesa animaban a sus seguidores a buscar significados profundos, a ocuparse en detalle sobre las vidas de Jesús, María y los discípulos. Se instaba a los jóvenes sacerdotes a que leyesen y releyesen las Escrituras, en especial los Evangelios, no tanto en una actitud de estudio, sino de penetración hacia significados personales que fuesen de aplicación espiritual y práctica a sus propias vidas. Esta aproximación promovía una identificación personal con Jesús porque se entendía que sus «misterios» correspondían con el significado más profundo de nuestras vidas. Aquellos que oraban bajo la guía de esta tradición eran instados a desarrollar una *mística* de identificación con las fases clave de la vida de Cristo.

Aunque se halla sólidamente enraizado en las doctrinas y tradiciones de la fe católica, el método sulpiciano pone su acento en los sentimientos y en una unión sincera con lo divino, no verbal ni analítica. Entiende tal tipo de relación como capaz de transformar la vida personal. Como el método ignaciano, el método sulpiciano tenía por objeto crear una consciencia de Dios que impregnase todo en la vida y acción diarias, pero su enfoque era más intuitivo, menos sistemático y analítico. A veces, la *oraison* sulpiciano nos resuena como la contemplación reflexiva que hoy recibe el nombre de «oración centrante»²³. Por supuesto, la pedagogía de la oración para jóvenes seminaristas, en ocasiones redujo, simplificó en exceso y sistematizó por encima de lo deseable, este método en una serie de actos que pudieran convertirse en meramente superficiales. Básicamente, la diferencia frente al método ignaciano era cuestión de grado y énfasis, una diferencia de enfoque más que una oposición.

Los lectores de hoy encuentran, generalmente atractiva, una gran parte del magisterio de la Escuela francesa, pero pueden sentirse desalentados por la presión severa, casi jansenista, de muchos de estos autores. Reaccionando ante lo que veían como un catolicismo presumido, relajado, indulgente y triunfalista en la época barroca, los escritores de la Escuela francesa habían hecho hincapié en el tema del anonadamiento (*anéantissement*) o «autoabajamiento», la actitud penitencial y el «no-ser-nada» del individuo frente a un Dios todopoderoso. En su pensamiento, cualquier cristiano serio, y ciertamente cualquier sacerdote devoto debiera caracterizarse por un profundo sentido de humildad y de carencia de merecimientos en la presencia de un Dios todopoderoso que reclamaba un compromiso radical. Al sentirse, personalmente, a una gran distancia de este elevado ideal, el buen cristiano debiera ser muy consciente de su inclinación al pecado y estar profundamente orientado a la mortificación y a la humildad.

Aunque no era jansenista, José Chaminade estaba imbuido en buena dosis de esta postura austera, que había heredado de sus maestros, en especial de sus profesores del seminario. La espiritualidad actual considera este enfoque excesivamente rigorista. Quizá se adapta mal a las personas de nuestro tiempo, que ya tienen bastantes inseguridades y complejos psicológicos. Sin embargo, algunos pueden haber ido hoy demasiado lejos en la dirección contraria, de vuelta hacia la vida cristiana relajada y engréidamente confortable que la Escuela francesa rechazaba. En todo caso, cualquiera que hoy lea la enseñanza espiritual de Chaminade se sentirá sorprendido por este tono austero. Sus manifestaciones no debieran entenderse como un excesivo «autoabajamiento» o una actitud personal pesimista, sino más bien como un eco de la tradición espiritual que heredó. Quizá esa

²³ [Thomas Keating fundó en 1984 «Extensión contemplativa», programa internacional de formación y apoyo para animar a seculares, contemplativos y consagrados apostólicos a practicar la *oración centrante*, forma de oración basada en la tradición antigua y moderna, que hunde sus raíces en la espiritualidad del desierto y en los grandes orantes de la historia de la Iglesia].

tradicón contiene correcciones valiosas para una mentalidad contemporánea que tiende a mantenerse alejada de «temas penitenciales» tales como pecado y arrepentimiento.

A Chaminade le encantaba profundamente el enfoque sulpiciano, y probablemente lo empleó como punto de partida para la oración toda su vida, y lo recomendó constantemente. Se mantuvo fiel a la lectura de libros sulpicianos de espiritualidad, como las obras de Juan Jacobo Olier, cuya reedición celebró con entusiasmo en 1829²⁴. Aunque para entonces Chaminade ya había entrado en la vejez, resumió e integró cuidadosamente en sus conferencias y escritos el pensamiento de Olier que estaba nuevamente disponible. Hoy día, esta tradición de la Escuela francesa nos continúa resultando sumamente rica.

Estilo monástico: *lectio divina* y liturgia

La *lectio divina* «benedictina» o «monástica» puede ser calificada como un tercer aspecto que influyó en la enseñanza de Chaminade, un trasfondo que siempre estuvo implícito en su mente. Es complicado encontrar enseñanzas explícitas acerca de esta tradición en los escritos del Fundador sobre la oración, pero sus elementos clave están, de hecho, siempre presentes. Para él, la oración comenzaba con las Escrituras y consistía en una reflexión sobre ellas a la luz de la fe.

Chaminade era un hombre de la Biblia. Sus escritos están llenos de citas de la Vulgata y de comentarios sobre pasajes bíblicos, a veces incluso textos complejos. Su mente piensa espontáneamente en pasajes bíblicos, nombrándolos a menudo en sus cartas y asuntos del día a día. A menudo pone en relación la Sagrada Escritura con los asuntos más prácticos: obtener recursos económicos para el ministerio (por ejemplo, animando a una dubitativa María Teresa para comprometerse en la Misericordia²⁵), defenderse citando el Génesis ante la suspicaz policía napoleónica²⁶, inculcar confianza al llevar a cabo una obra difícil (por ejemplo, en su correspondencia con la comunidad marianista atemorizada y dividida dirigida por el Padre Chevaux en Saint Remy²⁷), y luchar contra sus detractores (citando paralelos en la Escritura con sus luchas de sus años finales²⁸).

De este modo aplicaba las Escrituras a su vida y a su época, así como a sus discípulos, y le preocupaba menos el significado literal que los ecos espirituales para la vida práctica. No duda en acomodar los pasajes bíblicos a las necesidades de un determinado tiempo y lugar. Un ejemplo bien conocido es su uso adaptado²⁹ de la frase de María a los sirvientes de Caná -«Haced [todo] lo que Él os diga» (Jn 2,5)- para los apostolados de las comunidades que fundó. Otro ejemplo famoso es su aplicación del texto confuso y misterioso del Libro de los Jueces (Jc 5,8) [que él transmite así]: «Nova bella elegit Dominus»³⁰, como lema, para el dinamismo misionero marianista. Estas explicaciones adaptadas de textos no representan una interpretación errónea o una distorsión de las Escrituras, sino más bien una meditación penetrante, en la convicción de que las Escrituras debieran ser leídas en un

²⁴ CHAMINADE, *Cartas*, n. 611, a Clouzet del 3 al 5 de diciembre 1831; n. 694, a Clouzet, del 25 al 30 de julio de 1833; n.698, a Chevaux, 11 de agosto de 1833; n. 701, a Chevaux, 30 de agosto de 1833.

²⁵ Véase Simler, *William Joseph Chaminade*, cap. 10.

²⁶ Ibid, págs. 167-72. [En un registro de su casa, la policía al encontrar numerosas medallas de la Milagrosa y el versículo de Génesis 3,15, *Ella te aplastará la cabeza*, pensaron que era una contraseña secreta de tipo político. Cuando el P.Chaminade empezó a explicarles a la policía la teología de la Caída y el Protoevangelio, los policías le dijeron que aligerara, y el fundador respondió: *Si me interrumpen, seré mas largo todavía*]

²⁷ CHAMINADE, *Cartas*, n. 725, a Chevaux, 7 de febrero de 1834 [La podemos considerar la «carta de la misión»].

²⁸ Incluyendo su cita de Mt 27:1, Chaminade entendía el paralelismo entre la traición en su vida con la de Jesús.

²⁹ [Se suele decir que Chaminade *adapta* el pasaje al añadir «todo» al texto griego original -*Haced [todo] lo que Él os diga*-; pero esto no es exacto. Simplemente Chaminade traduce de su Biblia latina, la Vulgata, que dice «quodcumque», que puede traducirse por *cualquier cosa o todo*].

³⁰ [La traducción actual del comienzo del texto hebreo de Jueces 5,8 es «Se elegían dioses nuevos». Pero el P.Chaminade utiliza la Vulgata, cuya traducción al latín es «Nova bella elegit Dominus» (El Señor elige nuevas batallas). No es que Chaminade cambie la traducción sino que la toma directamente de su Biblia latina, y le sirve para su aplicación alegórica: Hacen falta *nuevas acciones misioneras* (nova bella) para un nuevo tiempo].

sentido espiritual y de que su significado continúa desarrollándose, asumiendo nuevos matices, en cada época de la Iglesia, así como en la vida de cada creyente y en cada comunidad. En esta aproximación a las Escrituras, Chaminade se une a los Padres de la Iglesia y a los primeros fundadores de la vida monástica, y se halla más cercano a su mentalidad que la exégesis más científica y literal de nuestros días.

Su uso de las Sagradas Escrituras es aún más destacable porque en su época la Biblia estaba aún, en cierto modo, alejada del pensamiento de la mayoría de los católicos devotos. Pocas personas podían permitirse tener un texto completo de las Sagradas Escrituras para su uso personal. Más aún, los dirigentes católicos alertaban, de modo regular, a los fieles contra los peligros de lecturas privadas fuera de la ortodoxia e interpretaciones erróneas. A pesar de estas cautelas, las conferencias, sermones y cartas de Chaminade están repletas de citas de las Escrituras. Conocía bien la Biblia, y quería que sus discípulos la conocieran. Obviamente era un hombre que nunca dejaba de leer y meditar la Biblia con un enfoque muy similar a la *lectio divina* actual, y buscaba discernir y aplicar las «indicaciones de la Providencia» para su propia vida y para las de sus comunidades³¹. Mediante su ejemplo, estimulaba a sus discípulos a escrutar las Escrituras. Es seguro que no estarían inclinados a interpretaciones personales fantasiosas o erróneas.

En la espiritualidad de nuestros días, este enfoque centrado en la Biblia es un estrecho aliado del redescubrimiento de las raíces monásticas de la vida cristiana devota. En la época de Chaminade, por contra, el monaquismo atravesó un periodo difícil de declive y supresión, para emerger de nuevo solo hacia el final de su vida. Chaminade conocía algunas comunidades monásticas y apreciaba su vida de oración y su énfasis en la comunidad. Incluso declaró al papa Gregorio XVI que la Regla de las dos «órdenes» marianistas fue modelada y adaptada de la Regla de San Benito: «adaptada tanto como es posible a las inmensas necesidades del presente siglo»³². Pero no es cierto que las comunidades monásticas de su tiempo estuviesen fuertemente concienciadas respecto a la *lectio divina*. Entonces su espiritualidad tendía a estar más asociada en el pensamiento popular con la práctica de la penitencia, la mortificación y el silencio, todos los cuales también eran importantes para Chaminade.

Cualquiera que fuese su relación con la tradición monástica, ciertamente Chaminade no disfrutó de los beneficios de la espiritualidad litúrgica que se halla íntimamente ligada a la vida monástica de hoy. Casi nunca hace comentarios sobre la oración litúrgica, la Misa, los sacramentos o el Oficio Divino. La oración litúrgica no estaba aún en el punto álgido de renovación que hemos experimentado desde mediados del siglo XX. En su día, la liturgia era fiel y devotamente celebrada, casi como un conjunto de devociones privadas invariables, dadas por sentadas como una práctica católica fundamental. La liturgia en la época de Chaminade estaba rodeada del aura del misterio sagrado, ejecutada con una precisión ritual que puede parecer rígida hoy, en un lenguaje que era comprendido solo por los más formados, e incluso por muchos de ellos solo imperfectamente. Chaminade era profundamente devoto a su misa diaria y vivía una rica espiritualidad eucarística. Además rezaba, como todo sacerdote, su oficio de las horas diariamente. Suponía que sus discípulos tomarían parte fielmente en la liturgia, de acuerdo con las exigencias de su estado de vida. Pero la oración litúrgica no era el núcleo de su enseñanza.

En su enseñanza sobre la *oraison*, lo que Chaminade recomendaba encarecidamente era el uso meditativo de las Sagradas Escrituras como punto de partida. Antes que en cualquier espiritualidad de tipo personal o carismática, más bien ponía el énfasis en la contemplación de los textos y escenas bíblicas, y los ponía en correlación con las festividades del año litúrgico. La meditación diaria de las Sagradas Escrituras, la contemplación repetida de su contenido, era el núcleo de la vida espiritual que él vivió y enseñó. Cuando en sus últimos años apremió a religiosos y religiosas marianistas a que meditasen sobre el Credo de los Apóstoles, parece que lo había entendido como un compendio de la historia bíblica de la Salvación... una manera abreviada de traer a la mente el conjunto de todo el

³¹ Véase Simler, *William Joseph Chaminade*, págs. 297-299.

³² CHAMINADE, *Cartas*, n. 1076, al Papa Gregorio XVI, *Breve explicación del propósito*, 16 de septiembre de 1838.

contenido de las Escrituras, en el que cada verdad pudiese iluminar al creyente y tener un impacto en su vida personal.

En nuestros tiempos, la *lectio divina* es recomendada, casi de manera universal, como la forma principal de oración, tanto individual como grupal. Hoy día, esta forma de oración basada en las Escrituras está claramente asociada con la tradición monástica cristiana y con una intensa vida litúrgica. Incluso la propia expresión *lectio divina* proviene de la tradición monástica. Los recursos disponibles en la época del Fundador eran más limitados; cuando los marianistas de nuestro tiempo participan en una *lectio*, siguen los pasos de nuestro Fundador, cuya oración rebosaba mentalidad bíblica.

La tradición carmelitana

Chaminade también conocía y apreciaba los escritos de los grandes místicos del Carmelo, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y sus seguidores. Sus dos compañeras principales, Adela de Batz y María Teresa de Lamorous se sintieron fuertemente atraídas por esta tradición carmelitana³³, que estaba muy presente entre los católicos de su tiempo. Chaminade estuvo muy influido por los escritos del jesuita del siglo XVIII, Jacques Nouet, quien a su vez, basó una gran parte de sus planteamientos en los escritos de Santa Teresa. Raramente encontramos citas directas de la espiritualidad del Carmelo en los escritos de Chaminade -justo las suficientes para mostrarnos que conocía y admiraba estos escritos y que consideraba a los santos carmelitas como ejemplos fértiles de la vida de oración-. Más aún, sabía que cualquier enfoque de la *oraison* en su época no podía ser comprendida sin tener en cuenta el telón de fondo que constituía esta rica herencia carmelitana, así como su larga lista de practicantes.

Probablemente era cauto en profundizar más en esta tradición a causa de su deseo de evitar un énfasis exagerado en las experiencias místicas extraordinarias que habían proliferado entre algunos devotos en los siglos XVII y XVIII, tanto en Francia como en otros lugares. Los autores carmelitas, en ocasiones, habían captado la atención popular mediante sus espectaculares descripciones de visiones, locuciones, noches oscuras y uniones místicas. Algunos católicos piadosos comenzaron a desear y anhelar tales experiencias. Tras los acalorados y extendidos debates sobre el Jansenismo y el Quietismo, muchos directores espirituales pidieron una gran cautela y un uso moderado de la imaginación en la oración. Como hemos visto, Chaminade compartía esta actitud cauta al tratar la cuestión con sus discípulos, la mayoría de los cuales eran jóvenes e inexpertos.

Si bien existían muchos temas en común con el magisterio carmelitano (por ejemplo, la doctrina de las tres «vías» de crecimiento espiritual, la necesidad de purificación interna y una consciencia interna y sentida de la presencia de Dios), Chaminade ponía el énfasis en la fe pura antes que en fenómenos místicos extraordinarios³⁴. Reconocía la realidad de experiencias espirituales extraordinarias, pero frecuentemente manifestaba que son raras y no son parte de lo que se espera de una espiritualidad cristiana ordinaria³⁵. Ponía en guardia a sus discípulos para que no basasen su vida espiritual en ellas.

³³ [Las alusiones de Chaminade a Santa Teresa en las cartas que envió desde Zaragoza a Teresa de Lamorous muestran su interés por favorecer que su discípula conociera a la santa abulense. Incluso le envió una colección de grabados sobre esta: «Le adjunto trece pequeños grabados de la vida de santa Teresa. No son tan bonitos como yo hubiese querido: pero si son la ocasión de crecer un solo grado en el amor de Dios, ya estaré contento de este pequeño descubrimiento... Le confesaré que me complacerá mucho verla a menudo ocupada en esta gran amiga de Jesucristo...» (*Cartas*. n. 20, 5 de julio de 1800). La intensa relación de Adela con santa Teresa es muy conocida en la historia de la beata, desde su intención de entrar en el Carmelo en San Sebastián, siendo todavía muy niña, pasando por el retiro preparatorio a la Confirmación, que hizo en el monasterio (secreto) de las carmelitas descalzas en Agen, hasta la continua aparición de la «T» de Teresa en el encabezamiento de sus cartas: J.M.J y T].

³⁴ Véase el interesante fragmento en *Writings on Mental Prayer*, págs. 254-55, acerca de la relación entre la fe y la experiencia mística elevada, citando ejemplos de Santa Teresa y San Francisco.

³⁵ Véase la disertación de Chaminade sobre los dones infundidos y adquiridos de la presencia de Dios en *Writings on Mental Prayer*, pág. 328.

Siempre como director espiritual pragmático que era, Chaminade prefería caminos más seguros que les parecían menos propensos a desviaciones y exageraciones. En este prudente enfoque, seguía a la mayoría de sus predecesores de la Escuela francesa, que rehuían todas las formas extraordinarias³⁶. No ponía en duda la rica doctrina de los santos carmelitas, sino el uso desorientador que se había hecho de lo que ellos habían comunicado de sus experiencias. El mismo San Juan de la Cruz había enseñado una doctrina similar acerca de este punto³⁷.

En resumen, parece ser que Chaminade respetaba y aceptaba la validez del sólido magisterio carmelitano. En su tiempo, y para sus discípulos, intuía que un enfoque basado en la «fe del corazón» era más adecuado que el basado en experiencias místicas palpables.

Algunas enseñanzas compatibles que son más conocidas en nuestros días

Otras prácticas de oración cristiana, actualmente tan apreciadas, fueron desconocidas para Chaminade. Algunas de ellas merecen ser tenidas en cuenta a luz de su magisterio. Quisiera mencionar tres ejemplos. El primero es el Movimiento carismático católico actual. El segundo es la tradición cristiana oriental del Hesicasmo. El tercero es la disciplina hindú del Yoga. Los marianistas actuales frecuentemente encuentran útiles estas tradiciones para la vida de oración. Quisiera reflexionar acerca de su posible compatibilidad con las enseñanzas de nuestro Fundador.

1.- La oración carismática

¿Qué habría pensado Chaminade de la oración carismática cristiana de hoy? Tal cuestión anacrónica solamente puede ser contestada a través de la especulación y la imaginación. Los estilos de la oración carismática de hoy eran desconocidos tanto para el Fundador como para sus primeros discípulos. Seguramente habría visto con buenos ojos la renovación intensa y sincera de la vida de oración que la oración carismática lleva a cabo en las vidas de muchos cristianos. Se habría alegrado con cualquier forma de oración que llevase aparejada una consciencia espiritual profunda desde el Espíritu Santo³⁸ y que penetrase en las fuentes de espiritualidad y de sólido discipulado cristiano que se hallan en las Escrituras.

Al mismo tiempo, puede que Chaminade hubiese prevenido a sus hipotéticos discípulos carismáticos para que evitasen poner demasiado énfasis en revelaciones personales y en fenómenos extraordinarios. Tanto de su estudio de la Historia de la Iglesia, como de sus experiencias como joven sacerdote³⁹, desconfiaba de las exageraciones. Estaba bien atento a los peligros que provenían de movimientos tales como el jansenismo, el quietismo, así como de un deseo exagerado de recibir gracias extraordinarias de tipo místico. Por esta razón, ponía el énfasis en la fe, como el fundamento de toda espiritualidad sólida, antes que en revelaciones y sentimientos personales. Incluso aunque sabía que Dios actúa en ocasiones de una manera palpable en el corazón y la mente de las personas, siempre

³⁶ Véase Ronald A. Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion* (New York: Oxford University Press, 1950).

³⁷ San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, estrofas 36 y 37 (redacción B).

³⁸ [El documento de Chaminade más específico, relacionado con la Pneumatología, es el importante *Manual de dirección en la vida y en las virtudes religiosas en la Compañía de María* (EP VI, 83), donde desarrolla extensamente el artículo del Símbolo *Creo en el Espíritu Santo*, apoyándose en la espiritualidad de Juan Jacobo Olier].

³⁹ Al joven Chaminade y a sus dos hermanos sacerdotes en Mussidan se les encomendó en 1785 el examen del caso de una mujer, Suzette Labrousse, [considerada la «profetisa de la Revolución»], que proclamaba estar recibiendo revelaciones místicas. Después de un examen detallado de lo que afirmaba, los hermanos Chaminade llegaron a una conclusión negativa al respecto. Véase SIMLER, *Guillermo José Chaminade*, cap 3 [y VERRIER, *Jalones I*. Cap 4, [68-69] y nota 75].

apremiaba a sus discípulos a que basaran sus vidas espirituales en el magisterio firme de la fe y en buscar, de manera concreta, las «*indicaciones de la Providencia*», en la vida ordinaria, antes que construir un edificio espiritual sobre cimientos personales, probablemente ilusorios.

En resumen, creo que Chaminade habría animado a cualquier discípulo que hubiera deseado participar en movimientos de oración que fueran sensatos desde un punto de vista teológico. Pero, en lo que se refiere a la dirección espiritual, habría enfatizado la necesidad de estar bien anclado en la fe y de evitar la dependencia de sentimientos subjetivos y de gracias supuestamente extraordinarias.

2.- Hesicasmo

La palabra *hesicasmo* viene del término griego ἡσυχία/hēsychía, que significa calma, recogimiento. Los cristianos orientales han cultivado esta antigua tradición cristiana durante siglos, pero ha sido redescubierta por los católicos occidentales solo en el siglo veinte. La principal corriente de esta forma de fijar nuestra atención como *oración continua*, fue enseñada por los antiguos Padres del Desierto y por generaciones de monjes cristianos y fue maravillosamente formulada en los relatos de santos ortodoxos como Sergio de Rádonezh y Serafín de Sarov, así como en el texto clásico ortodoxo, actualmente muy leído, la *Filocalia*.

La forma hesicástica de oración tiene ecos y quizá toma prestadas tradiciones que comparte con el hinduismo, el budismo y el islam. El hesicasmo cristiano pone el énfasis en la repetición simple y no analítica de un nombre sagrado. La formulación clásica es «Señor Jesucristo, ten misericordia de mí, pecador», o simplemente, «Jesús, ten misericordia», para ser repetida de manera continuada, acompañada con la respiración rítmica y profunda. Esta repetición lenta y atenta, calma la mente y el corazón y crea un sentimiento de cercanía a lo divino.

Para las personas del siglo XXI, que viven en una cultura hiperestimulada de ruidos e imágenes, este estilo rítmico y simple de oración puede dar tranquilidad a su cuerpo y alma, enfocando su atención en la presencia viviente de Dios, y centrando al fiel en Dios y en el servicio de amor a los demás, que son la imagen de Dios. Esta forma de oración es particularmente atractiva para aquellas personas cuya personalidad sea menos analítica, más intuitiva y orientada hacia el corazón o lo más profundo de la persona. Resulta una buena manera de practicar el consejo de Chaminade de cultivar la oración afectiva, la *fe del corazón*, haciendo repetidos actos de fe, a la vez que se recuerda frecuentemente la presencia de Dios. Esta forma de oración no está alejada de su recomendación acerca de la meditación del Credo de los Apóstoles. El rosario también se aproxima a esta forma de oración. Seguramente Chaminade insistiría en que la oración repetitiva de este tipo debería centrarse en cultivar una mentalidad más profundamente orientada a la fe y en fijar la atención en Dios, no tanto en la repetición mecánica de cualquier fórmula de palabras, por muy frecuente que esta sea.

El hesicasmo es, en cierta manera, un puente entre los estilos de oración occidental y oriental, entre la cristiandad y muchas tradiciones espirituales orientales. Al igual que los hesicastas cristianos, a los devotos hindúes se les enseña el *namajapa*, la práctica de la repetición continua del nombre divino con cada respiración. La palabra sánscrita *namajapa* indica simplemente «repetición del nombre». Textos ampliamente conocidos como *Yoga Sutras* de Patañjali y el *Bhagavad Gita* proporcionan explicaciones más detalladas sobre esta práctica. Además de los hindúes, los budistas y los musulmanes también tienen costumbres similares, repitiendo a menudo un nombre sagrado o una frase con la ayuda de un rosario. De esta manera, los creyentes de varias tradiciones se centran en movimientos corporales simples y repetitivos -como pasar las cuentas de un rosario e inspirar y expirar- dentro de una consciencia de la presencia divina. Cuando los maestros cristianos occidentales contemporáneos inculcan tales formas de oración, están vinculando la fe cristiana con una familia mundial de prácticas espirituales similares.

3.- Yoga y Zen⁴⁰

En nuestro tiempo, las tradiciones de oración y espiritualidad características de las religiones de la India han llegado a ser ampliamente conocidas por los cristianos occidentales. Estas tradiciones generalmente ofrecen recomendaciones precisas sobre asuntos tales como la respiración y la postura, que faltan en la mayoría de las enseñanzas occidentales sobre la oración, pero que han demostrado su utilidad para muchos cristianos que están comenzando.

El toque exótico de la espiritualidad hindú abstrae a muchos que se sienten alienados por el ritmo ruidoso y lleno de discusiones de la vida diaria. La mayoría de las recomendaciones clásicas hindúes sobre la oración y la meditación también forman parte de la herencia cristiana; pero los cristianos a menudo se quejan de que su herencia contemplativa ha sido olvidada y ensombrecida en la vida de la Iglesia occidental por las cuestiones de organización y disciplina y por polarizaciones generalizadas acerca de cuestiones doctrinales y éticas. Es absolutamente cierto que la mayoría de los cristianos occidentales, incluso los fieles que acuden con mucha regularidad a la iglesia, conocen muy poco la herencia espiritual cristiana.

La enseñanza de Patañjali en el *Yoga Sutras*, una obra hindú que tiene casi dos mil años, es sobre todo práctica y aplicable para las personas de todas las religiones. Su enseñanza está destinada a cualquiera que, por cualquier razón, desee desarrollar un enfoque más contemplativo e interesado sobre lo que es realmente esencial en la vida.

Al igual que Chaminade y otros maestros cristianos, Patañjali hace hincapié en la importancia crucial de estar preparado. En mi opinión, la fuerza especial y el valor singular de Patañjali para quienes vienen del ajetreado mundo mental occidental, radica en el tratamiento de los pasos preparatorios. Los primeros cinco de sus ocho pasos o ramas (o «pétalos del yoga», como él mismo los llama) tratan con la preparación, más que con el acto de la contemplación o con la propia plegaria. En estos pasos, Patañjali trata varias cuestiones que Chaminade toma en consideración bajo la rúbrica de «*preparación remota a la oración*».

Patañjali llama a su primer paso *yama*, que consiste en la observación de las reglas de conducta básica moral. Se expresan como «las cinco negaciones»: no violencia, no robar, no mentir, no casarse⁴¹, no apegarse al hogar. Es decir, en positivo: respeto por la vida, honradez, honestidad, castidad, ausencia de codicia. De manera similar. Los escritores cristianos enfatizan la observancia de los mandamientos como el primer prerrequisito para la oración. Chaminade ponía el acento en la gran necesidad de

⁴⁰ [Fleming titula este apartado solo con la palabra «Yoga», pero en esta edición hemos añadido la palabra «Zen» porque este está muy extendido y muy relacionado con la «meditación». Ambas son formas de una disciplina tradicional espiritual, física e interior, originada en India, China y Japón, que tiene a Buda como figura icónica y espiritual y por tanto están relacionadas. El «Yoga de los ocho caminos», formulado por Patañjali (s.III a.C.) se compone de ocho etapas: reglas de conducta, silencio ascético, posturas, respiración, ayuno, concentración, meditación contemplativa y absorción (con el Universo, objetivo final del Yoga). El «Zen» es una escuela budista china que se extendió por Japón y que tiene como práctica fundamental el «zazen» o «meditación sentado». El Zen enfatiza la atención silenciosa ante el Misterio, y la expresión personal de esta visión en la vida diaria, y en beneficio de los demás. Como tal, desestima el mero conocimiento intelectual y favorece la comprensión directa de la existencia a través de la práctica espiritual del zazen o meditación y la interacción con un maestro espiritual. El Zen tiene como referencia y estructura los «Diez cuadros del boyero» de Kakuan Zenji (maestro chino del S.XII), que describe la diferentes etapas o situaciones que atraviesa el que practica zazen acompañado. En resumen, el zazen es una forma de meditación discernida con otro, igual que la meditación es una de las etapas del Yoga, aunque este es un método más amplio y complejo. En España sobresale, dentro del mundo católico, la maestra zen Ana María Schlütter/Kiun An, en su centro-escuela: «Zendo Betania», de Brihuega (Guadalajara). La editorial PPC ha publicado varias obras suyas].

⁴¹ [Una de las cinco negaciones de la etapa *Yama*, es la castidad, que puede vivirse no solo como virtud, sino también con un voto de celibato («no casarse»), como ocurre en la Vida consagrada o el sacerdocio católico. Es una opción del camino del yogui o seguidor de la espiritualidad del Yoga].

purificación -la vía purgativa- como el primer fundamento de todo en la vida de oración. «La pureza de corazón es todo el propósito de la oración», escribió⁴².

El segundo paso de Patañjali se llama *niyama* y es también una cuestión que los escritores cristianos considerarían más tarde como preparación a la oración. Consiste en una vida disciplinada y ordenada, limpieza interna y externa, ascetismo, acallamiento de los deseos compulsivos de posesión y control, con espacio suficiente para el silencio, la lectura y la reflexión. Sin estos pasos, ninguna vida sería de meditación ni de oración sería posible. Chaminade insistía en puntos muy similares en sus enseñanzas acerca de las «*virtudes de preparación*» y en la «*preparación remota a la oración*». En estos puntos, la tradición del yoga y los maestros espirituales cristianos se hacen eco entre sí una vez más.

A continuación el antiguo gurú hindú enseña los pasos tercero y cuarto, que generalmente son pasados por alto en el magisterio occidental: *asana* (postura corporal adecuada, permitiendo tanto paz como atención) y *pranayama* (un ritmo vital tranquilo y profundo, basado en respirar lentamente). Estas recomendaciones orientales han demostrado ser excepcionalmente fértiles para los practicantes occidentales actuales. Nuestros hábitos heredados de postura y respiración, rara vez nos predisponen a la vida de oración, y necesitamos una disciplina y un método para mejorarlos. Las recomendaciones acerca de la postura y la respiración están incluidas en las obras sobre el hesicismo y forman parte del atractivo contemporáneo de esta forma cristiana oriental de oración. Chaminade y otros autores clásicos occidentales quizá hubieran dado por supuestas estas cuestiones, pero la experiencia contemporánea muestra cuán importantes y, también, cuán difíciles son en nuestros días.

Solo tras este minucioso y elaborado proceso de preparación es cuando Patañjali procede con lo que los occidentales reconocerían más fácilmente como la «vida de oración». Su quinto paso de yoga es el *pratyahara* o «repliegue frente a la estimulación de los sentidos». Es centrarse en lo que es realmente importante, distanciarse de los estímulos que distraen y de los deseos, purificar la conciencia de cada uno. Chaminade hablaba a menudo de cuestiones similares cuando en su enseñanza trataba acerca de los «cinco silencios», la necesidad de pureza de corazón, la libertad respecto de los apegos que se pudieran tener, y la «vía purgativa» para quienes comienzan. Estos puntos representan una dimensión clave de la enseñanza del Fundador sobre las preparaciones a la *oraison*, tanto remota como próxima.

Los tres pasos restantes del yoga, extraordinariamente breves, se centran en lo que la tradición occidental trata de manera mucho más extendida y se reconoce más fácilmente como etapas en la vida de oración: meditación o concentración (analítica, razonada, guiada por el pensamiento), a continuación la contemplación (más simple, más afectiva e intuitiva) y luego la unión divina (*samadhi*: el estado más alto, en el que la persona se encuentra absorbida en el Universo o en Dios; es el *satori* del zazen). Estos tres estados finales en la enseñanza de Patañjali nos invitan a la comparación con las enseñanzas cristianas clásicas de las etapas en la vida de oración.

Como indica la nota del Vaticano en 1989, antes mencionada⁴³, los cristianos deberían evitar perderse en los detalles exóticos y en los marcos teológicos de la meditación hinduista o budista. La oración no es simplemente una «conciencia alternativa» o una sensación personal e interior de paz. Es más bien una unión con Dios, tal como se la conoce a través de la revelación cristiana y se la encuentra en la vida de la Iglesia. Chaminade habría sentido las mismas preocupaciones y expresado advertencias similares a las del documento vaticano.

Sin embargo, Chaminade probablemente habría respaldado muchas otras cosas de las enseñanzas de Patañjali. Los marianistas de hoy que encuentran la disciplina del yoga útil para la oración, están recorriendo un camino espiritual que coincide en muchos puntos con la sabiduría de

⁴² *Writings on Mental Prayer*, p. 410.

⁴³ Nota 14.

nuestro Fundador. En particular, su gran preocupación acerca de la preparación necesaria para la vida de oración coincide en gran medida con las ancestrales recomendaciones de Patañjali.

Quizá podríamos especular sobre la enseñanza de Chaminade comparándola con otras formas actuales de espiritualidad. En este ensayo simplemente he querido dibujar unos cuantos paralelos y apremiar a los marianistas de hoy a que hagan uso de su herencia espiritual en una práctica intensa de oración. De este modo, los discípulos de Chaminade pueden fusionar sus inquietudes espirituales cotidianas con la rica herencia de nuestro Fundador.

Capítulo 6

Estilos de liderazgo en la historia marianista

El buen liderazgo ha sido una preocupación constante en diversas épocas a lo largo de los doscientos años de historia marianista. Aunque los usos sociales han evolucionado y la vida marianista se ha extendido a nuevas culturas, los líderes marianistas siempre han tenido como objetivo ejercer este liderazgo de una manera humana e inclusiva. Constantemente han puesto el énfasis en el sentido de responsabilidad por parte de todos los miembros. También, de un modo general, han recalcado el acompañamiento personal (lo que Chaminade llamaba «direction»¹), así como también ha sido la norma, buscar la consulta de otros y fomentar el trabajo compartido de los capítulos, consejos, comisiones y los «Tres Oficios» del Fundador.

¿Podemos, en consecuencia, afirmar que un estilo participativo e inclusivo de liderazgo es una dimensión destacada del carisma marianista? Personalmente, y pese a nuestras ocasionales incursiones en otros estilos, creo que sí.

En este ensayo, me gustaría argumentar este punto de vista, poniendo el foco en algunos momentos clave de esta historia de liderazgo marianista, resaltando contextos de cambio en nuestra misión colectiva y en los estilos culturales prevalentes hasta el momento, a la vez que discerniendo sobre algunas tendencias subyacentes que han persistido a través de variaciones de lugar y tiempo.

Mi objetivo no es recuperar detalles que pertenecen al anticuario, sino más bien ayudar a los líderes marianistas de hoy. Mediante la reflexión acerca de nuestra evidencia histórica quizá podamos aprender del pasado, adoptar lo que es mejor de él, e incluso evitar algunos de los errores, problemas y obstáculos que hemos experimentado colectivamente. Esta reflexión puede ayudar a hacernos idea de las tareas de los líderes de hoy, a la vez que nos mantiene sólidamente enraizados en nuestro carisma.

1. Diversos estilos eclesiales

Podríamos comenzar estudiando nuestra historia marianista en el contexto más amplio de la historia de la Iglesia. Desde los comienzos de la Cristiandad, el estilo de liderazgo en la Iglesia ha puesto de manifiesto una amalgama entre, por una parte, unas pocas actitudes fundamentales y básicas, repetidas, desde las que los cristianos nos remontamos hasta el propio Jesús, y la apropiación, en cada de época, de modelos sociales comunes.

Acerca del liderazgo no tenemos muchas enseñanzas explícitas por parte de Jesús, pero señaló las grandes claves: puso énfasis en que el liderazgo es servicio (Mc 10,43: «El que quiera ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor»); recalcó la diferencia entre la manera de comportarse que deseaba ver entre sus discípulos y los paganos, que «gobiernan tiránicamente» a sus súbditos (Mt 20, 25-26). Declaró «yo estoy entre vosotros como el que sirve» (Lc 22,27), y ordenó a sus discípulos seguir

¹ [Aunque el *acompañamiento espiritual* forma parte de la «dirección» y desde antiguo se le ha llamado de esta manera -dirección espiritual-, la «dirección» en los escritos del fundador es un término más amplio y global, que podemos calificar como «Itinerario espiritual marianista». Dice Quentin Hakenewerth: «Si bien es cierto que el padre Chaminade insistió sobre el papel del director, insistió más sobre la necesidad de que quien lo haga se empape de los principios y métodos que conducen a nuestro fin. Así pues, la “dirección” puede ser entendida como un cuerpo de principios y métodos que nos guían a la consecución del fin de la Compañía. La práctica de la “dirección” es el arte de servirse de estos principios y métodos como guía de nuestras vidas y de nuestro trabajo» («Diccionario de la Regla de vida», 18.Dirección. Ver en la Biblioteca digital marianista].

las reglas y normas, pero no con el ejemplo arrogante, legalista e hipócrita de las autoridades judías (Mt 23,3).

Por lo demás, Jesús no comentó mucho acerca de los estilos de liderazgo. No dejó a sus discípulos una estructura organizativa detallada e inalterable. Por el contrario, mostró, con su vida y ministerio, el modelo y el ideal de un liderazgo cristiano como servicio y abnegación.

Desde entonces, el liderazgo en la Iglesia ha tratado de seguir la enseñanza del Señor, pero también ha estado influido por los estilos e ideas sobre cómo organizar y ejercer la autoridad que han sido prevalentes en cada época. A menudo, los cristianos han tomado ciertos modelos de las culturas que los rodeaban, mientras que se mostraban críticos con otros. Por ejemplo:

- Los primeros cristianos adoptaron aspectos judíos de la sinagoga y vida familiar, incluyendo un papel importante de los ancianos (*zaqenim, prebyteroi*) en la dirección de la comunidad. Pero igualmente evitaron otros modelos judíos: por ejemplo, el énfasis en un sacerdocio que ofrece sacrificios en el templo, o un sanedrín actuando como consejo legislativo y ente judicial, que emite los decretos para toda la comunidad.
- Un poco más tarde, la Iglesia en expansión tomó gran parte de su estructura organizativa y terminología, de las estructuras políticas del Imperio romano: la palabra y el concepto de «diócesis» y «obispo» (*episcopos, «supervisor»*), el papel del «diácono» (*diakonos, «servidor»*). Sin embargo, mientras que los primeros cristianos no tuvieron problema en adoptar más términos y estructuras políticas «seculares», evitaron cuidadosamente el vocabulario y las estructuras modeladas a semejanza de las religiones imperiales.
- En la Edad Media, las grandes Iglesias del Oriente bizantino desarrollaron un estilo que era a la vez jerárquico y sinodal, sujeto a los poderes del estado, pero trascendiéndolos, con un énfasis en el ceremonial que estaba a la par del de la corte imperial. Durante la misma época, en la Europa Occidental, los líderes de la Iglesia se asemejaban a señores feudales. Tanto en Oriente como en Occidente, la autoridad temporal y espiritual eran frecuentemente ejercidas por la misma persona: obispos y abades eran, a la vez, líderes espirituales y gobernantes locales, señores feudales de un grupo de vasallos.
- Incluso más tarde, en los albores de la edad moderna, las ideas del absolutismo y del «derecho divino» de quienes mandaban, jugaban un papel dominante, tanto en la sociedad civil como en la Iglesia. Estas ideas marcaron un estilo en las relaciones con el papa y los obispos, que todavía ejerce cierta influencia en el ejercicio de la autoridad de la Iglesia católica.
- Podríamos caracterizar el estilo de ciertas iglesias cristianas, como los anglicanos, casi como «republicano». Muchas decisiones clave se hacen mediante votación de órganos representativos cuidadosamente equilibrados en su composición, con la esperanza de que, de esta manera, todos los elementos de la vida de la Iglesia, clérigos y laicos, puedan realizar así su contribución
- La propia Iglesia católica en el siglo XX ha ido afianzando procesos participativos cada vez más avanzados implicando a todos los bautizados².
- Ha habido voces en la historia de la Iglesia, que durante el pasado milenio, a menudo han demandado «democracia» o «consultar a los fieles» en la vida de las comunidades cristianas. Las «Iglesias libres» protestantes han adoptado esta aproximación al liderazgo como una norma fundamental, evitando patrones organizativos que giren alrededor de decisiones hechas por autoridades de mayor rango.

Estos ejemplos son, simplemente, breves pistas para ilustrar los modos en que la autoridad eclesiástica, mejor o peor, ha interactuado con los modelos predominantes de liderazgo a lo largo del

² [El papa Francisco ha impulsado la conciencia y la práctica de la «Sinodalidad», una forma de vivir eclesialmente, haciendo todo el pueblo de Dios un «camino juntos» de responsabilidades, fraternidad y misión compartida, según los estados de vida. Así ha implicado a toda la Iglesia para preparar la XVI Asamblea general ordinaria del Sínodo de los obispos: «Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión» (octubre de 2023)].

tiempo. A lo largo de la historia de la Iglesia, una adhesión declarada a la enseñanza y al ejemplo de Jesús ha caminado, codo con codo, junto a estructuras de gobierno y a hábitos adaptados de la sociedad de su tiempo.

Volviendo la vista hacia nuestra mucho más corta, pero multicultural historia marianista, podemos distinguir, a nuestra pequeña escala, una combinación similar entre ciertas actitudes básicas y preferencias del liderazgo (el conocido «estilo» o «carisma» marianista) y las tendencias predominantes de nuestra época. Para ilustrar esta interacción, primeramente detendremos brevemente nuestra mirada en varios momentos significativos – como «instantáneas» de historia marianista- y luego concluiremos perfilando unos cuantos modelos perdurables, que resisten el paso del tiempo.

2. El liderazgo marianista en la época de la fundación

La generación de los fundadores -Guillermo José Chaminade y Adela de Batz de Trenquelléon, María Teresa de Lamourous, y sus primeros discípulos- no ha dejado ningún escrito ni restos de conferencias explícitamente dedicados al ejercicio de la autoridad o a la gobernanza. Más allá de unos pocos comentarios dispersos, no se encuentra ninguna reflexión acerca de los estilos de liderazgo.

Sin embargo, los pocos comentarios de Chaminade sobre esta cuestión son razonados y reveladores. Dijo claramente que deseaba basarse en el poder cohesionador y atrayente de la comunidad³. Tenía certeza en que se necesitaban nuevas iniciativas en su tiempo⁴. Inculcó, de manera muy clara, cuáles eran las diferencias entre los diferentes roles a la hora de liderar las comunidades⁵. Quería modelizar el complejo de comunidades que fundó (hoy llamado la «Familia marianista») sobre la diversidad estructurada de la propia Iglesia⁶. Estas indicaciones que dio inducen a la reflexión, pero están lejos de ser un tratamiento detallado del liderazgo marianista.

Chaminade trabajó estrecha y detalladamente con las dos fundadoras, una de ellas mayor que él (María Teresa) y la otra mucho más joven (Adela). Las trató como compañeras cercanas, y sirvió de guía y referente para ambas. Los tres, en conjunto, modelaron un estilo implícito y característico de liderazgo⁷. Pese a la escasez de enseñanzas explícitas acerca del liderazgo provenientes de cualquiera de ellos, se puede discernir en su práctica un patrón coherente que atrajo la atención de sus contemporáneos.

³ Véanse, por ejemplo, referencias en *The Chaminade Legacy*, ed. J.B. Armbruster et al. (Dayton, NACMS, Monograph Series, Doc. 53, 2006), vol. I, p. 671 (*Escritos y palabras I*, Ver en la BDM). Otras referencias interesantes acerca del mismo tema y sobre la frase *Vis unita fit fortior* se encuentran en Chaminade, *Cartas*, n. 388, a Noailles, 15 de febrero de 1826; y n. 725, a Chevaux, 7 de febrero de 1834.

⁴ Véanse los documentos en *The Chaminade Legacy*, pp. 670-94. También las cartas escritas por Chaminade al papa el 16 de septiembre de 1838 (Chaminade, *Cartas*, n. 1074-76). La carta programática de Chaminade a los predicadores de retiros de 1839 (n. 1163, 24 de agosto de 1839) fue motivada por la aprobación y bendición papales de sus iniciativas.

⁵ CHAMINADE, *Cartas*, n. 605, a Lalanne, 4-6 de octubre de 1831.

⁶ *Ibid*, n. 557, a Clouzet, 6 de noviembre de 1830.

⁷ Para el material que sigue estoy en deuda con la hermana Laura Leming FMI, en lo que respecta a «Percepciones acerca del liderazgo en Chaminade, Adela, y Maria Teresa», charla impartida en varias ocasiones en Dayton, Bangalore y en otras partes. También he empleado extensamente el trabajo de Thomas Giardino SM, incluyendo notas de sus conferencias y presentaciones hechas en Bangalore y Burdeos sobre el mismo tema. La obra de Thomas Giardino está llena de ejemplos reveladores acerca de los fundadores marianistas, y está dividida bajo cuatro apartados de liderazgo: motivación, talentos y recursos, iniciativa y objetivos comunes. Una parte de este material está publicado en su libro *The Promise and the Path: Starting and Sustaining Marianist Communities* (Dayton, NACMS, 2011), cap. 11 sobre «Liderazgo en la tradición marianista» pp. 119-30.

Sobresalieron en sus esfuerzos por compartir la responsabilidad e involucrar a todos en la dirección activa de las organizaciones que fundaron⁸. Buscaron, por encima de todo, transmitir un sentido de misión. Bajo la guía de Chaminade, pusieron énfasis en la «dirección espiritual» continua como «educación de los religiosos», o en «todo el cariño y la asistencia» que llevaría a cada miembro al crecimiento espiritual y a la vida comunitaria compartida⁹. Fomentaron el desarrollo personal de cada miembro, de manera que cada uno pudiera, gradualmente, asumir una mayor responsabilidad y experimentar dicho crecimiento espiritual.

Chaminade empleó la mayor parte de su tiempo y energía en la dirección espiritual y escribiendo cartas: escuchando a los miembros de sus comunidades nacientes y dándoles sabia guía espiritual, canalizando sus aspiraciones y creatividad, y desarrollando sus capacidades¹⁰. Parece ser que Adela hizo algo bastante similar. María Teresa dejó pocos escritos, pero fue conocida por su sobresaliente fe práctica y su habilidad en negociar, organizar, liderar y obtener recursos para una importante institución de asistencia social¹¹.

Las dos principales colaboradoras femeninas de Chaminade destacaron por su solidaridad con los pobres y marginados. Adela, aunque nacida noble, sintonizó con la gente rural pobre de su tiempo, sin dejarse atar por las convenciones sociales existentes. Era creativa en encontrar maneras de servir a quienes quería promocionar: pobre gente del campo que necesitaba ayuda en su día a día y mujeres jóvenes de pequeñas ciudades en búsqueda de educación y motivación espiritual. El estilo de liderazgo de Adela se caracteriza por un entusiasmo esperanzado a través de una vida llena de cambios inesperados, limitaciones y dificultades dolorosas. Su trabajo liderando una «pequeña sociedad» de mujeres jóvenes en la campiña de los alrededores de Agen muestra su creatividad, su entusiasmo contagioso y su compromiso en establecer vínculos entre personas de pensamiento similar, que se encontraban dispersas a lo largo del medio rural. Logró mucho mediante la correspondencia, a través de retiros con sus colaboradoras y, finalmente, a través del gran proyecto de su vida, la fundación y guía del incipiente instituto de las Hijas de María.

María Teresa superó por completo los límites de su carácter un poco tímido y escrupuloso en aras de proporcionar apoyo a la vida de la Iglesia local durante el peligroso periodo de la Revolución en la década de 1790. Durante este periodo incluso llegó a ser conocida como el «pastor» del pueblo rural en el que pasó la mayor parte de su tiempo. Durante el periodo del Terror venció sus miedos y asumió riesgos para apoyar la supervivencia del clero¹². Más tarde, se sobrepuso con valentía a los dictados de su educación algo remilgada y a su repugnancia innata a fin de hacerse cargo del ministerio para el que sentía que Dios la llamaba. Dedicó el resto de su vida -más de 35 años- a un exigente ministerio en favor de exprostitutas, mujeres pobres de las que se pensaba, de manera convencional, como «caídas en desgracia». María Teresa defendió su libertad y dignidad, les proveyó de los medios para que llevasen un estilo de vida nuevo y honesto, y trabajó con fe valiente en la Providencia, y energía firme e ingenio notable¹³.

⁸ Ver en J.VERRIER, *The Sodality of Father Chaminade* (Dayton, MRC, Monograph Series, Doc. 26, vol. 1, 1981), pp. 227 y sig [traducción española: *La Congregación mariana del P.Chaminade*. SPM, Madrid, 2014. Ver en la BDM].

⁹ Véase Constituciones de 1839, arts. 97 y sig., tomados con leves modificaciones en las Constituciones de 1891, arts. 58 y sig.

¹⁰ Véase una alusión interesante a esta prioridad en la defensa de Chaminade sobre la Congregación de Burdeos escrita para párrocos críticos: CHAMINADE, *Escritos y palabras I*, 154. [Ver en «Biblioteca digital marianista»].

¹¹ En lo que respecta a los puntos que conciernen a Adela, véase, J.STEFANELLI, *Adele. A Biography of Adèle de Batz de Trenquelléon* (Dayton, MRC, 1989), especialmente caps. 9-10 [traducción española por Javier Nicolay: *Adela. Biografía de Adela de Batz*. SPM, 2022. Ver en la BDM]. En cuanto a María Teresa, véase J.STEFANELLI, *Mlle de Lamourous. A Resource on Marie Thérèse Charlotte de Lamourous* (Dayton, NACMS, 1998), especialmente caps. 4 y 5, pp. 49-94 [Todavía no existe traducción española de esta importante biografía].

¹² STEFANELLI, *Mlle de Lamourous*, pp. 74 y sig.

¹³ *Ibid*, pp. 95-116.

Chaminade, Adela y María Teresa entendieron, todos ellos, el liderazgo como colaboración, trabajo conjunto con otros, más que una búsqueda de dominio, con la vista puesta en una misión más efectiva y amplia. En la Compañía de María, esta característica tomó forma concreta en la «composición mixta», la igualdad de derechos y deberes entre los sacerdotes y los religiosos laicos¹⁴. Las Hermanas marianistas lucharon bajo la guía de sus Fundadores para ser reconocidas como auténticas religiosas mientras gestionaban, de una manera creativa, las restricciones impuestas por las obligaciones de permanecer enclaustradas, que aún estaban vigentes¹⁵. Chaminade confiaba enormemente en María Teresa para guiar la rama femenina de las Congregaciones de Burdeos, respetando al mismo tiempo que su libertad y el sentido de su vocación la condujeran a tomar otro camino, la obra de servicio a las mujeres explotadas.

Los Fundadores reconocían la fortaleza de comunidades diversas con experiencias y dones variados para llegar a todos y poder satisfacer necesidades diferentes. En sus comunidades, cualquiera -sacerdote o laico, hombre o mujer, aristócrata o campesino, trabajador manual o intelectual, incluso exprostitutas convertidas- tenía un puesto de respeto y valor, como miembro igual de la comunidad y colaborador en la misión.

Los tres creían en la importancia de la dirección personal, animando y desafiando con nuevas metas a sus discípulos, poniéndolos en contacto entre sí y promoviendo estas conexiones y el apoyo mutuo. De esta manera, Adela, que comenzó de adolescente, pudo durante muchos años, sostener y motivar una compañía de mujeres jóvenes ampliamente dispersa en el medio rural¹⁶. María Teresa fue capaz de animar a unas jóvenes, a quienes la gente evitaba y condenaba, inspirándolas a la conversión y dirigiéndolas, de una manera práctica, a una vida productiva y autosuficiente.

Estas características del liderazgo son evidentes en los escritos que nos han llegado de la época fundacional. Se han catalogado y publicado casi dos mil cartas de G. José Chaminade¹⁷ Extendiéndose a lo largo de más de seis décadas, su epistolario nos proporciona¹⁸ una visión detallada de un estilo de liderazgo. En sus cartas combinaba asuntos prácticos de la vida diaria, preocupaciones humanas, sabiduría espiritual y un espíritu de fe que lo impregnaba todo. Ya fuera tratando detalles de finanzas y administración, sabiduría espiritual, dando consejo acerca de problemas comunitarios, considerando nuevas opciones misioneras u ofreciendo explícitamente dirección espiritual, las cartas nos muestran

¹⁴ Este punto ha sido ampliamente documentado en estudios históricos, canónicos, eclesiológicos, carismáticos, pastorales y sociológicos acerca de la composición mixta que se han preparado para el Capítulo General de la Compañía de María de 2012. El documento de las conclusiones del simposio puede encontrarse en *SM 3 Offices*, n. 132 (Marzo de 2011). Para las conclusiones del Capítulo General sobre el estudio, véase el documento del Capítulo General de 2021, *Reavivar el fuego que enciende otros fuegos* (Roma. 2012), pp. 12-17.

¹⁵ STEFANELLI, *Adele*, pp. 188 y sig (traducción española, en la BDM).

¹⁶ *Ibid*, pp. 76 y sig.

¹⁷ Un núcleo inicial de 1293 cartas de Chaminade fue publicado bajo la dirección del P. Henri Lebon en cinco volúmenes (Nivelles-Bélgica, Havaux, 1930). Tres volúmenes suplementarios fueron publicados más tarde por la Administración General en Roma, bajo la dirección de Ambrogio Albano entre 1977 y 1979. [Esos nuevos volúmenes contienen por una parte, todas las cartas de los años finales del fundador (1844-1849), embargadas por la Santa Sede cuando se detuvo la Causa, los fragmentos cortados en la edición de Lebon y nuevas cartas encontradas por los investigadores (sobre todo por el P. José Verrier). En el año 2000 Darío Tucci publicó el noveno volumen, un pequeño tomo, con 28 nuevas cartas. La edición española de las Cartas, publicada en siete volúmenes, presenta todo el epistolario en su integridad, situando los fragmentos, cartas embargadas y cartas nuevas en su lugar cronológico correspondiente: CHAMINADE, *Cartas*. Madrid, SPM, 2011-2017 (Ver en la BDM). En el año 2021 se publicaron doce cartas inéditas de G. José Chaminade como profesor de ciencias en Mussidan, junto a otras 49 de sus dos hermanos. Su importancia está en ser las únicas que conservamos de esos años, en su misión de educadores: *Lettres de Mussidan a Ferdinand Dubois de Fosseux* (1786-1790). Colección «Le Gerbe», n.12, Roma, AGMAR].

¹⁸ Por ejemplo: Chaminade, *Cartas*, n.º 271 a Caillet, 26 de febrero de 1824. Chaminade es capaz de decir: «Le preocupan las cuestiones monetarias. Creo que dije en mi última carta que la Providencia vendría en su ayuda, y estoy firmemente convencido de que así será, con tal que usted se conduzca con sabiduría y en un espíritu de fe; después de todo, ¿no es esta la obra de Dios?»

una persona centrada en la fe, dotada en el consejo hacia los demás, y que relaciona los detalles prácticos dentro de una visión amplia y una motivación espiritual. Quienes leen sus cartas se sorprenden por la manera en que considera incluso los pequeños detalles a la luz de las Escrituras y de los artículos de fe. Las cartas lo muestran como un pragmático en el mejor sentido del término¹⁹: un hombre prudente, reflexivo, espiritual, creativo, que sabía adaptarse a unas circunstancias rápidamente cambiantes y a unas costumbres sociales en evolución, alguien que aprovechaba las oportunidades y lidiaba con los contratiempos, y que nunca perdía de vista sus propósitos religiosos. Constantemente relacionaba las oportunidades y los retos de cada día con una visión religiosa global, y comunicaba esa visión a sus compañeros y a sus discípulos.

Una toma de conciencia de la situación contemporánea, que actuó como un revulsivo, marcó la acción de los fundadores marianistas. Tuvieron el coraje de adoptar respuestas innovadoras para satisfacer nuevas necesidades urgentes. Chaminade constantemente enfatizaba la llamada a «nuevas luchas o estrategias (nova bella)» en un momento nuevo de la Historia: nuevos métodos de evangelización en un mundo posrevolucionario²⁰. Inspirando la energía y el compromiso de los congregantes que él promovió, Chaminade acometió tareas creativas tales como organizar un ministerio de amplio alcance en favor de los jóvenes deshollinadores, visitar a los presos y a los que estaban en los hospitales, así como gestionar una biblioteca que prestaría materiales adecuados para formar el pensamiento²¹. El cardenal Donnet, que conoció a Chaminade solo en sus últimos años, declaró bastante después de la muerte del Fundador que «si alguien en la diócesis retrocediera hasta el origen de nuestras obras apostólicas, encontraría el nombre del padre Chaminade inscrito en el comienzo de cada una de ellas»²². Chaminade persistió en defender la innovación orientada al ministerio, incluso en la época de la Restauración, cuando la mayoría de sus compañeros del clero rechazaban lo nuevo, en favor del retorno a modelos pasados²³.

Nuestros fundadores supieron cómo concretar una visión amplia para la transformación social en una acción práctica y con los pies en la tierra. María Teresa por ejemplo, trabajó de una manera muy simple, construyendo sobre bases muy pequeñas: «Algunas veces la gente cree que se necesitan muchas cosas para empezar... ¿Qué hace falta de verdad? Solo una casa con cuatro habitaciones... pan para un día... trabajo para una semana... seis francos en la mano. Eso es todo lo que hace falta, nada más»²⁴, dijo cuando le preguntaron cómo comenzar una obra semejante a la suya. Adela asumió

¹⁹ Véase el popular librito escrito por Joseph Stefanelli SM, *Chaminade: Pragmatist with a Vision* (Dayton, NACMS, 2000). [traducción española: *G. José Chaminade, Soñador de futuros*. SPM, 2010].

²⁰ [CHAMINADE, *Escritos y palabras V,24*, Retiro 1818, 4º día, 3ª meditación (12ª), *Nova bella elegit Dominus-El Señor ha elegido una nueva manera de luchar* (Jc 5,8), Madrid, SPM, 2015 (Ver en la BDM)].

²¹ *Les Bons Livres* («Los buenos libros»), han tenido *sucesores* que han llegado hasta hoy día [«Editions Téqui», editorial de libros religiosos fundada en París (1868) por el religioso marianista Guillaume Téqui, y relanzada cien años después por Pierre Lemaire (1971). Ver el libro que cuenta la historia de esta obra continuadora de la de Burdeos: C. POIDATZ, *Histoire d'une fondation. La librairie Pierre Téqui*. París, 2001].

²² Citado en Joseph Simler, Guillaume Joseph Chaminade. París, 1901. Traducción inglesa: *William Joseph Chaminade, Founder of the Marianists* (Dayton, MRC, 1986), p. 149. De la cita de Donnet, aparentemente basada en una conversación con el marianista Benoît Meyer, se hacen eco algunos de los amigos contemporáneos de Chaminade, entre los que se incluyen los marianistas Lalanne, Corbin, Perrodin y Etignard.

²³ [Chaminade es un hombre del «Novum», lo Nuevo que llega y ante lo que hay que responder, con creatividad y desde la fe]. Por ejemplo, en Chaminade, *Cartas*. n. 388, a Noailles, 15 de febrero de 1826. Véase también la declaración de Chaminade defendiendo a la Congregación de Burdeos ante los párrocos de la ciudad en 1824 (*Escritos y palabras I*, nn.153 y 154); y su carta al arzobispo Jacoupy relativa a la necesidad de una nueva congregación de religiosas (Chaminade, *Cartas*, n. 85, 20 de enero de 1817).

²⁴ Citado de un comentario de María Teresa de Lamourous a un clérigo no identificado, que se encuentra en Joseph Stefanelli, *Marie Thérèse de Lamourous: Firm of Hand, Loving of Heart* (Dayton, NACMS, 2001), p. 14. Sobre la obra de María Teresa con otras fundaciones similares, véase Stefanelli, *Mille de Lamourous*, pp. 384 y sig. Los lectores de hoy día quedan admirados por la energía que derrochó para garantizar el suministro de tabaco a los funcionarios del gobierno, de modo que sus «hijas» pudiesen ganarse la vida haciendo cigarrillos puros. (Véase Stefanelli, *Mille de Lamourous*, pp. 175 y sig.)

muchos riesgos en su ministerio, pero fue lo suficientemente humilde como para reconocer sus limitaciones: «Mi corazón es demasiado pequeño para amarte»²⁵, oraba al Señor. Chaminade sufrió constantemente la presión de las limitaciones del personal y de finanzas. Se movió con gran cautela, pero permaneció convencido de que «la nuestra es una gran obra», que calificó de «magnífica» y «universal»²⁶.

3. Liderazgo marianista en el Segundo Imperio de Napoleón III (1852-70)

Según pasamos a la siguiente generación, tras la muerte de los fundadores, tiene lugar, simultáneamente, un crecimiento explosivo de la Compañía de María y una pérdida inequívoca de la amplitud de visión, un estrechamiento del enfoque. Algunos han hablado, acertadamente, de una «rutinización» del carisma en esta etapa²⁷. Con todo, se percibe la persistencia de un espíritu misionero emprendedor y bastante expansivo. Podemos documentar este proceso de la segunda generación de religiosos marianistas según se expone en los siguientes apartados:

3.1. Rápido desarrollo de la obra educativa marianista

Durante este periodo, lo que quedaba de la Congregación de la Inmaculada para adultos jóvenes y matrimonios desapareció gradualmente de escena. Las congregaciones fueron simplemente absorbidas dentro de la vida parroquial. La pérdida de la rama de «laicos marianistas» parece haber pasado entonces casi desapercibida. A fin de cuentas, la mayoría de los antiguos congregantes continuó, a lo largo de sus vidas, tomando un papel muy activo en la muy estructurada vida eclesial de su época. Un cierto número de ellos envió a sus hijos a las escuelas marianistas. Pero el sentido de una comunidad de laicos adultos, ligado a una comunidad religiosa extendida, que sobrepasara el ámbito de sus parroquias, desapareció, con el resultado de hacer más reducidas la misión y espiritualidad marianistas. En la Iglesia posconciliar de hoy, el concepto de «familias espirituales» está extendido. En las décadas de 1850 y 1860, este concepto, que había florecido antes, parecía haber decaído, en detrimento de todos. Quizá algunos líderes de la Iglesia se sintieron intimidados por el concepto de un laicado activo y emprendedor.

En ningún área estuvieron el Estado y la Iglesia tan próximos como en el de la Educación. La política educativa del Gobierno Francés estaba dictada por la «Ley Falloux» de 1850, que sirvió como punto de referencia a lo largo del Segundo Imperio. Esta política era una parte importante de la visión del Emperador acerca de un país moderno, dinámico, disciplinado y culturalmente unificado que aseguraría el dominio francés en la economía, pensamiento y estilo europeos. La Ley Falloux puso las bases y proveyó de los medios financieros para la universalización rápida de la educación primaria. Para este propósito, el Gobierno Imperial confiaba, en gran medida, en la disponibilidad de miles de hombres y mujeres religiosos, ansiosos de reclamar el dominio de la educación como un medio de reforzar el espíritu católico de la cultura francesa. Chaminade había previsto y esperado este desarrollo de los acontecimientos desde mucho antes²⁸. De hecho, no había manera de encontrar siquiera una bolsa de educadores mínimamente cualificados en la Francia de la década de 1850, excepto en las filas de las comunidades religiosas que se hallaban en rápida expansión.

²⁵ ADELA DE BATZ, *Cartas*. n. 325, a Melania Figarol, 4 de mayo de 1818.

²⁶ CHAMINADE, *Cartas*. n. 1163, a los predicadores de retiros, 24 de agosto de 1839.

²⁷ Para un análisis profundo del «ciclo de vida» de las comunidades religiosas, véase Lawrence Cada y otros, *Shaping the coming age of religious life* (New York, Crossroad, 1979), pp. 53 y sig. A partir de ahora, una amplia mayoría de ejemplos se tomará de la historia de la Compañía de María. Es la rama de la Familia sobre la que la información está más fácilmente disponible. En cualquier caso, fue la fundación marianista que se extendió más rápidamente y la que ofrece la mayor variedad de ejemplos.

²⁸ CHAMINADE, *Cartas*. n. 1076, al Papa Gregorio XVI, 16 de septiembre de 1838.

Junto a otros religiosos, los religiosos marianistas expandieron rápidamente su obra educativa, incluso de una manera exponencial, contribuyendo a una red inmensa de escuelas católicas en todas las ciudades y pueblos. Los esfuerzos se centraron, en especial, en el Mediodía francés, el Franco Condado y Alsacia. Según pasaba el tiempo, también se expandieron en áreas más cercanas a París, la gran metrópoli centralizada de la nación en vías de modernizarse²⁹. En 1852, la Compañía de María comenzó a dotar de personal a once nuevas escuelas; en 1853, a doce; y en 1854, a seis. Un ritmo semejante de crecimiento continuó, de manera constante, durante casi dos décadas³⁰.

Las comunidades típicas marianistas del Segundo Imperio, en especial aquellas de las ciudades más pequeñas, vivían y trabajaban en estrecha colaboración con el clero local diocesano. Los religiosos laicos formaban una parte integral de la comunidad parroquial, complementando en ocasiones los ingresos de su comunidad mediante sus servicios como sacristanes y organistas. La mayor parte de los religiosos laicos marianistas raramente tenían contacto con el minúsculo grupo de sacerdotes marianistas, quizá solo con ocasión de los retiros anuales.

3.2. El estilo de liderazgo marianista durante el Segundo Imperio

Las escuelas marianistas del Segundo Imperio se fundaron a menudo en lugares considerablemente remotos. El transporte y las comunicaciones eran dificultosas y llevaban mucho tiempo. Incluso los directores y los superiores religiosos eran, en su mayor parte, jóvenes aún, en la veintena de años o al comienzo de la treintena. La comunidad marianista típica de la época tenía tres o cuatro miembros, todos religiosos laicos recién salidos del noviciado, con poca o ninguna experiencia docente más allá de lo que hubiesen absorbido en su único año de formación religiosa. Los jóvenes directores marianistas y capellanes habían de ejercer su liderazgo a la cabeza de comunidades pequeñas, inexpertas y apenas formadas. Para un desarrollo espiritual regular, dependían, sobre todo, de las vicisitudes de la parroquia local³¹.

Los jóvenes marianistas de la época se incorporaban fácilmente a la vida de las parroquias y de las comunidades civiles (semejantes a aquellas en las que habían crecido), pero necesitaban una dirección detallada en lo que se refería a llevar a cabo cualquier rol de liderazgo. Con este propósito, las autoridades marianistas en lugares de referencia – tales como Burdeos, Besançon, Saint-Rémy, Courtefontaine, Saint-Hyppolite, Ebersmunster y, finalmente, París – multiplicaron los manuales, los «métodos de educación»³² y los «libros de usos y costumbres»³³, de manera que se proveyeran recetas para manejar todas las eventualidades.

²⁹ Las estadísticas sobre las comunidades de la Compañía de María están tomadas de Lawrence J. Cada, *Early members of the Society of Mary* (Dayton, NACMS, Monograph Series, Doc. n. 40, 1999).

³⁰ En 1870, la Compañía de María dotaba de personal a 110 escuelas en Francia, de las que aproximadamente 30, en territorio alsaciano, iban a ser cerradas muy pronto por el gobierno prusiano. Al final del primer año de Simler como Superior General, el *Tableau du personnel et des établissements en 1877*, cita 89 comunidades marianistas en Francia, la mayoría de ellas dirigiendo escuelas.

³¹ Los listados de personal de la Compañía de María de 1854, compilados por Lawrence Cada, y citados hace dos notas, citan 104 comunidades, de las cuales 73 tienen 6 miembros o menos. El modelo no es muy diferente de lo que todavía puede encontrarse en las jóvenes fundaciones marianistas en la India y África.

³² A partir de 1820, los marianistas (en concreto Benoît Enderlin, Jean-Baptiste Fontaine y otros) compilaron y actualizaron manuales de Pedagogía para formar a jóvenes profesores. Una revisión final de este manual se tradujo al inglés como *Manual of Christian Pedagogy for the Use of the Brothers of Mary* (Dayton, Nazareth, 1899) [El original francés de 1856-1857 lleva el título de *Manuel de Pédagogie Chrétienne à l'usage des Frères Instituteurs de la Société de Marie*, (ver su traducción al español, *Manual de Pedagogía cristiana, etc*, obra de Juan Luis Ríos, en la «Biblioteca digital marianista»). Lo podemos considerar el primer manual de pedagogía de la Compañía de María, tras el primer método de enseñanza o «método antiguo», obra de Laugeay en 1824].

³³ Una edición final de un «Libro de costumbres» se publicó en 1893 como *Coutumier de la Société de Marie* (Bar-le-Duc, St-Paul) y permaneció como punto de referencia hasta bien entrado el siglo XX.

Estas obras trataban materias que iban desde la disciplina en la escuela y las relaciones con los padres a la elección de representantes para los capítulos y el mantenimiento de los libros de cuentas listos para la inspección de las autoridades, tanto civiles como religiosas. Estos manuales llegaban a entrar en asuntos bastantes personales, tales como la dieta diaria, el uniforme, barba o bigote, el fumar, los gastos en los viajes, las relaciones con la parroquia local, e incluso la vida de oración. Es interesante observar que reflejan algunos de los más pequeños detalles de la vida diaria, intentando estandarizarlos dentro de una uniformidad meticulosa. «Rutinización» o estandarización del carisma es un concepto global para definir cuál era la tendencia en esta época.

Al mismo tiempo, dentro de los estrechos límites que dibujaban, estos detallados manuales nos muestran un enfoque humano y una preocupación pragmática por las personas y las relaciones, por una administración ordenada y responsable, así como por un desarrollo mental y espiritual continuado, tanto para los religiosos como para sus alumnos.

3.3. Contribuyendo a la transformación de la sociedad en el Segundo Imperio

Como Antonio Gascón ha demostrado claramente³⁴, la educación marianista en el Segundo Imperio buscaba preparar estudiantes para un nuevo tipo de sociedad, especialmente entre los miembros de una floreciente clase media (la pequeña burguesía), en la que el propio Fundador había nacido. En la escuela, los alumnos aprendían a leer, escribir, realizar las operaciones aritméticas y la llevanza de libros de cuentas; aprendían el catecismo y los fundamentos de la fe y vida cristiana. La disciplina escolar los acostumbraba a los hábitos de puntualidad y orden y a las relaciones humanas fundamentales. Después de finalizar la escuela primaria, en ocasiones complementándola con un breve curso comercial, los graduados de las escuelas marianistas empezaban a trabajar en fábricas, talleres, oficinas y tiendas a lo largo del país. Se convirtieron en acreditados artesanos y vendedores, tenderos y capataces, y funcionarios de correos, bancos, ferrocarriles o policía. Su escolarización generalmente contribuyó a que se hiciesen más profundas su fe e identidad católicas, así como a prepararlos para la vida en una sociedad cada vez más industrial y urbana.

En las ciudades más grandes, como Besançon, Estrasburgo y París, así como en los internados de Saint-Rémy, Lons-le-Saunier, Cordes y Saint-Hyppolyte, unos cuantos marianistas comenzaron a llegar a lo que sería un cierto nivel más privilegiado de la sociedad, ya en camino a ser *alta burguesía*. En tales instituciones, los marianistas ofrecían una educación clásica más completa que conducía al *baccalauréat (bachillerato)* oficial, título que se obtenía tras exámenes estatales para los estudiantes alrededor de los 18 años. La instrucción práctica en lectura, escritura, geografía y aritmética era complementada por latín, un poco de griego, historia, álgebra, geometría, lenguas modernas y por algo de los fundamentos de ciencia experimental. Los que acababan estos cursos podían vislumbrar estudios universitarios y carreras en puestos de gestión y en la vida profesional.

En todas las escuelas marianistas, la fe católica era cultivada de manera explícita mediante la celebración de la misa, las clases de religión, congregaciones estudiantiles y actividades de caridad, e implícitamente a través del ejemplo de sus profesores de religión, quienes entendían que enseñaban la fe «a través de cada palabra, de cada mirada, de cada gesto»³⁵. De esta manera tan pragmática, los marianistas continuaron participando, a costa de un estrechamiento de miras, en la transformación de la sociedad, reavivando la llama de la fe, e inculcando la mentalidad cristiana.

³⁴ A. GASCÓN, *Historia general de la Compañía de María* (Madrid, SPM, 2007-2010). Véase especialmente vol. II, pp. 33 y sig.

³⁵ Constituciones de 1839, art. 258; Constituciones de 1891, art 273.

3.4. Un punto débil: la formación permanente de los religiosos marianistas

En su afán por aprovechar la generosidad del gobierno imperial con las escuelas católicas, los superiores marianistas de las décadas de 1850 y 1860 asignaron rápidamente gran cantidad de nuevos jóvenes religiosos a tal obra. La preparación en lo religioso y cultural, era mínima en comparación con cualquier estándar que se tomase para medirla. El religioso marianista joven prototípico habría entrado en el noviciado a la edad de 18 años y empleado un año cursando unos pocos cursos básicos de virtudes cristianas, oración y pedagogía. Gran parte de su vida diaria en su único año de noviciado habría sido empleada en trabajo manual en las granjas que rodeaban y sostenían las casas de formación. Al final de este año de enseñanza rudimentaria, el joven religioso habría hecho sus primeros votos, se le habría otorgado su certificado oficial de competencia como docente (*brevet; diploma*), y sería enviado inmediatamente a enseñar a grandes clases de más de 100 alumnos en alguna pequeña comunidad semirural. A menudo se sacrificó una formación humana y religiosa más profunda de los jóvenes religiosos en aras de unas necesidades financieras y misioneras cada vez más crecientes.

En caso de ser más dotado, más ambicioso o estuviese destinado a la ordenación sacerdotal, el joven religioso marianista de la época podría, mientras enseñase a tiempo completo, prepararse para el *baccalauréat* (diploma oficial de finalización de los estudios secundarios). Solo a unos pocos de los más dotados se les concedía el tiempo necesario para estudios superiores. Las generaciones posteriores de marianistas miran esta época como un tiempo de formación desgraciadamente insuficiente, que le proveyó de una base débil³⁶. Sin embargo, y con relación a esto, los marianistas de la época no eran muy diferentes de los miembros de otras comunidades religiosas en expansión o de los profesionales seculares. La Compañía de María se estaba expandiendo rápidamente, tanto en miembros como en lugares, pero en ocasiones a costa de una formación espiritual y humana más profunda.

3.5. Ayuda para líderes faltos de experiencia

Las comunidades religiosas locales desarrollaron un estilo característico de liderazgo. Se concedió una gran importancia a una rutina estandarizada y al seguimiento de procedimientos estrictamente definidos. Los líderes jóvenes e inexpertos necesitaban las directrices firmes y detalladas de sus libros de costumbres y de sus manuales de pedagogía. Los más tímidos podían contar con el apoyo de tales reglas para resolver sus dudas y sobreponerse a sus titubeos. Los más enérgicos podían fácilmente convertirse en dirigentes autoritarios, al reforzar sus decisiones administrativas recurriendo a las reglas detalladas que emanaban de arriba. Un buen líder se definía como el que supervisaba bien, conocía las reglas, y se aseguraba de que se cumpliesen con todo detalle.

También se esperaba del líder que mantuviese unas correctas relaciones con las autoridades locales, tanto civiles como eclesiásticas. Los mejores líderes tenían capacidad de decisión, eran estrictos y sistemáticos. Si además, el líder poseyera una personalidad agradable y un tacto tal que fomentase unas buenas relaciones con aquellos que estuvieran bajo su autoridad, si supiera cómo brindarles apoyo y defenderlos cuando les atacasen, si él mismo fuese un modelo de comportamiento religioso y ascético, se le consideraría como sobresaliente.

3.6. Algunos líderes marianistas excepcionales de mediados del siglo XIX

Esta época produjo unos cuantos líderes marianistas sobresalientes. El segundo y tercer superiores generales, los padres Georges Caillet (a pesar de su autoritarismo de miras estrechas) y Juan Bautista

³⁶ No obstante, se ha de hacer notar, para que esta crítica sea proporcionada, que en la escuela rural pública de los Estados Unidos, unas condiciones similares de preparación para los maestros de primaria eran aún lo habitual hasta fecha tan tardía como la década de 1930.

Chevaux (pese a su timidez) quizá se les considera en esta categoría de líderes sobresalientes, en los niveles espiritual, educativo y administrativo. Los hermanos Maximin Zehler y Joseph Senentz parecen haber sido tan apreciados en América, junto con el durante tanto tiempo Provincial, el padre John Népomucène Reinbolt (todos ellos nacieron y se educaron en Europa, siendo enviados a América como jóvenes misioneros). En Alsacia, el hermano Jean-Baptiste Hoffmann, líder de religiosos dedicados a la educación primaria, era muy apreciado, aunque a veces fuese polémico. El hermano Hippolyte Hérail era muy respetado como director y emprendedor educativo en Burdeos. La siguiente generación de líderes -hombres de calibre de Joseph Simler, Joseph Hiss, Charles Demangeon, y Jean-Baptiste Stintzi- se educaron en el ambiente de liderazgo que acabamos de describir.

4. Burgueses y sin embargo, perseguidos: la Tercera República (1900)

Según se avanzaba hacia el siglo XX, nos encontramos con transformaciones de gran calado en el estilo de liderazgo marianista en Francia. El año 1871 vio el fin del Segundo Imperio y la inauguración de la Tercera República. Dando la vuelta a la política seguida durante el Segundo Imperio, el nuevo régimen francés demostró su hostilidad hacia la presencia de profesores religiosos en las escuelas estatales. La creciente disponibilidad de profesores seculares permitió que el gobierno central, ahora dominado por francmasones anticlericales como Jules Ferry, tomasen una serie de medidas graduales, considerablemente controvertidas, en lo que concernía a la educación y que, finalmente, expulsasen a los profesores religiosos de las escuelas, entre ellos los religiosos marianistas.

4.1. Tendencias generales y cómo afectaron a los marianistas

En 1871, al final del Segundo Imperio, y después de más de medio siglo de existencia, la Compañía de María disponía de una base tan sólida que sus estructuras y mentalidades podían, aparentemente, permanecer estables. Durante largo tiempo, los cambios externos apenas eran perceptibles para muchos religiosos. Sin embargo, la Tercera República se movía de manera constante, aunque gradualmente y con mucho debate, hacia la exclusión de los religiosos y religiosas de las escuelas del estado y, finalmente, incluso de las escuelas privadas francesas. Paso a paso, las medidas educativas anticlericales del gobierno modificaron, en gran parte, el alcance y el estilo del ministerio marianista en Francia. En Francia, pese a un crecimiento continuo en número, de 125 comunidades en 1870, una buena cantidad de las cuales estaba en pequeñas ciudades en el ámbito rural, los marianistas tuvieron que reagruparse en 94 comunidades en 1885, muchas de ellas en grandes centros urbanos³⁷. En 1890, después de la aplicación completa de la ley Ferry, la educación marianista en Francia estaba en la mayoría de las áreas limitada a escuelas privadas sin subsidio estatal y, en consecuencia, dirigida a una población más acomodada.

En muchas escuelas pequeñas, el profesor contratado para remplazar a un religioso en la dirección de la escuela local era también el ateo del pueblo, formado bajo la tutela de una universidad estatal en una mentalidad secularista y anticlerical. El hecho religioso fue marginado de la educación pública, que es la que pretendía llegar al grueso de la población.

La jerarquía de la Iglesia, junto con muchos católicos fervientes, no hizo sino empeorar la tensión, al reaccionar con extremo conservadurismo político. Muchos líderes eclesiales defendieron ardorosamente la monarquía y la tradición, y a numerosos católicos devotos se les hizo imposible participar con sinceridad en la vida de la República Francesa.³⁸

³⁷ Véase *Tableau du personnel et des établissements*, publicado anualmente por la Administración General en París. Las escuelas marianistas en pequeñas villas rurales parece que han durado más tiempo en el mediodía francés ¿Fue porque era más difícil encontrar profesores laicos cualificados?

³⁸ Véase el interesante artículo de Marvin L. Brown, Jr., «Catholic-Legitimist Militancy in the Early Years of the Third French Republic,» *Catholic Historical Review*, vol. 60, n. 2 (Julio 1974), pp. 233-54.

4.2. Variaciones regionales

Alsacia fue un caso extremo, una región donde el cambio fue inmediato y obvio para todos. Esta región, profundamente católica, había sido la sede de la provincia marianista más floreciente del Segundo Imperio. En 1871, tras la derrota de Francia en la guerra francoprusiana, Alsacia fue repentinamente ocupada por un gobierno prusiano que trató a la población católica como sospechosa y que tomó, rápidamente, el control de las escuelas. Unas treinta escuelas marianistas en Alsacia tuvieron que cerrar en el periodo de tres años. Muchos religiosos alsacianos abandonaron la Compañía de María. Los que permanecieron y que habían formado parte de las plantillas de las escuelas marianistas de Alsacia fueron reasignados, la mayoría dentro de las fronteras de Francia. Algunos fundaron o reforzaron internados cerca de la frontera con Prusia, sobre todo en Saint Dié y Belfort. Otros brindaron su apoyo a nuevas fundaciones marianistas en el extranjero, en Bélgica o en Alemania (sobre todo en Mainz), Suiza, Austria o América. Con el tiempo, los marianistas alsacianos constituirían el núcleo dominante de los misioneros marianistas en Japón, España, el norte de África e Italia.

En cualquier otro punto de Francia, fuera de Alsacia, el cambio fue constante, pero más pausado. Bajo las presiones financieras y administrativas del gobierno de París, las pequeñas escuelas marianistas del medio rural fueron desapareciendo poco a poco, mientras que las grandes instituciones católicas, que servían a un grupo social con más medios, urbano y de mentalidad más tradicional, prosperaron. La experiencia del religioso y la percepción pública de su rol se estaba transformando gradualmente. De ser empleados locales, fuertemente insertos en el tejido de la vida local diaria, los religiosos pasaron ahora a ser figuras en cierta manera más distantes, viviendo en gran medida dentro de los muros de sus instituciones, al servicio de los miembros más prósperos y tradicionalistas de la clase media. Los religiosos parecían un poco más apartados de la vida civil. Eran contemplados como defensores de una mentalidad y tradición católicas que muchos consideraban regresivas.

4.3. Un estilo de liderazgo en evolución, y un modelo sobresaliente

El estilo de liderazgo marianista se vio modificado, de una manera significativa, por los efectos acumulados de los acontecimientos políticos durante la Tercera República. Muchas escuelas marianistas eran entonces frecuentadas por un público considerado «en ascenso», que exigía más en beneficio de sus hijos. Sin entrar de manera plenamente consciente en un análisis social, los marianistas aprendieron a adaptar sus servicios en beneficio de las familias burguesas algo adineradas, que aspiraban a una movilidad económica y social. Las pequeñas escuelas en las áreas rurales se hicieron insostenibles y cerraron, bien por las autoridades civiles o por las religiosas. Casi todas las escuelas católicas se hicieron privadas, financiándose los costes de la enseñanza por las familias que se lo podían permitir. Unas cuantas de las más grandes casas marianistas salieron adelante como internados para los hijos de granjeros prósperos u hombres de negocios rurales. Las comunidades marianistas se hicieron mucho más numerosas, pasando de una media de cuatro o cinco miembros a una media de 15 o más. El contacto de los religiosos con la comunidad civil local o con la parroquia se redujo en gran medida, puesto que las comunidades religiosas se hicieron prácticamente autosuficientes. Al mismo tiempo, los líderes marianistas de estas instituciones pasaron a ser figuras públicas más prominentes; tenían necesidad de ser hábiles comunicando sus objetivos, eficaces atrayendo a la población, y capaces de defender su obra contra la crítica.

En la época entre 1871 y 1903, el Colegio Stanislas, situado céntricamente cerca de Montparnasse en París, apoyado por un profesorado ilustre de la Sorbona y financiado por familias

católicas de clase alta dirigente, se ganó un prestigio extraordinario. Stanislas se convirtió en el modelo de una institución secundaria de élite, abierta a nuevos cambios sociales, pero todavía íntegramente católica. Bajo el liderazgo del P. Juan Bautista Lalanne, su primer director marianista y, posteriormente, de los padres Louis de Lagarde y Florian Proudham, el personal de Stanislas lo comprendían comunidades marianistas de profesores, vigilantes, monitores, administradores y personal de mantenimiento, que en ocasiones se aproximaban a los 100 religiosos. El prestigio del colegio Stanislas se realzaba en gran medida por la presencia, en la misma finca, de la Administración General de la Compañía de María en el palacete «Belgioioso»; por el prestigio personal del padre Joseph Simler, quien fue durante tanto tiempo Superior General y «segundo Fundador»; y por muchos brillantes jóvenes marianistas de todo el mundo, que emplearon años de estudio universitario como miembros de su comunidad. Stanislas se convirtió en el prototipo de las instituciones marianistas de todo el mundo, el modelo evocado cuando se pedían nuevas fundaciones. Las fundaciones marianistas en cualquier lugar – en Francia, España, Italia, Japón y el Norte de África – buscaron, de manera consciente, seguir el ejemplo del Stanislas.

El lema «*francés y católico*», exhibido a la entrada de ciertas prestigiosas escuelas marianistas de la época, no era un tópico evidente en sí mismo. Antes bien, proclamaba unas aspiraciones a una mentalidad católica liberal que conjugase Iglesia y Estado, así como la cultura secular contemporánea y la fidelidad religiosa³⁹. En el colegio diocesano Stanislas de París, cuya dirección asumió la SM durante años, unos pocos líderes educadores marianistas, en especial el hermano Luis Cousin, quisieron forjar una nueva aptitud receptiva entre la Iglesia y la República, inculcando una actitud social bastante progresista que era pragmática y abierta a las condiciones sociales cambiantes. El movimiento del *Sillon* tuvo como prehistoria la cripta del Stanislas con su programa de formación social. Fundado y dirigido por Marc Sangnier, reciente exalumno suyo, ejerció una gran atracción articulando esta postura sociopolítica más liberal [representaba una de las primeras formas de democracia cristiana en Francia]. El movimiento fue condenado por la Santa Sede en 1910 tras 15 años de existencia⁴⁰, pero a la larga, su actitud sensible hacia la «cuestión social» prevaleció finalmente en el magisterio social católico⁴¹.

Pero, pese a tales aspiraciones liberales por parte de líderes influyentes, los marianistas (como la mayoría del resto de los religiosos) tendían a ser considerados a la vista del público como los aliados de un estrato más bien tradicionalista, incluso monárquico, sólida espina dorsal burguesa católica de la sociedad francesa.

4.4. Algunos líderes marianistas en la Tercera República

En toda Francia, los líderes marianistas en el cambio del siglo XIX al XX afrontaron desafíos abrumadores. Aún confiaban en una regulación detallada que garantizaba una uniformidad, pero

³⁹ Sobre, aproximadamente, las mismas fechas en América (donde las condiciones políticas eran bastante distintas, pero en alguna medida también hostiles), una aspiración semejante se hace en el lema del St. Mary's Institute de Dayton: *Pro Deo et Patria*. [La actual Universidad de Dayton tiene como precedente el *Colegio St. Mary's para chicos* fundado en 1850, primera obra de la Compañía de María en América. Posteriormente se denominó *Instituto St. Mary's*. En 1920 se convirtió en Universidad. La figura de León Meyer emerge como el gran fundador y guía en esos inicios de la SM en Estados Unidos].

⁴⁰ [En esos años la Santa Sede estaba viviendo un momento de ruptura con la cultura moderna (Modernismo) expresada años atrás en el Syllabus (1864) y en 1907 con la encíclica Pascendi. Las numerosas condenas eclesiales de los errores sociales, políticos y religiosos del mundo, provocaron incluso medidas sobre el clero (*juramento antimodernista*) y una fuerte postura integrista que hizo sufrir a muchos católicos en la Iglesia, entre ellos no pocos religiosos marianistas. Toda esta posición defensiva de la Santa Sede coincidía con la pérdida definitiva de su poder territorial en Italia (Estados pontificios), cuando el país se unificó. Los pactos de Letrán (1929) cerrarán toda la crisis, estableciéndose el pequeño estado de la Ciudad del Vaticano].

⁴¹ Véase Ambrogio Albano, *Le Sillon chez les marianistes, 1894-1910* (Roma, colección «La Gerbe», AGMAR, 1999) [traducción española: *El Surco (Sillon) entre los marianistas*. Ver en la BDM este libro y el que escribió el propio Cousin: *Vida y doctrina del Sillon*].

también inculcaron una postura más agresiva y defensiva, un mayor nivel de profesionalidad entre sus miembros y, al menos entre los directores, una presencia pública más extendida. Algunos directores se erigieron en figuras públicas a nivel local, e incluso en líderes conocidos a nivel nacional en lo que concierne a la educación católica. Los ejemplos incluyen, además de los padres Lalanne y De Lagarde y los religiosos Charles Biehler en Stanislas, Hippolyte Hérail en Burdeos y Louis Cousin en Polonia, España, París y Nivelles. Algunas de estas prestigiosas figuras tendían a ser autoritarias, pero su guía enérgica era ampliamente apreciada.

A una proporción constantemente creciente (aunque aún pequeña) de jóvenes marianistas se les dio la oportunidad de estudiar teología en la Minerva⁴², en Roma, en el Instituto Católico en París y, finalmente, en la nueva facultad católica de Friburgo, en Suiza⁴³. Tras la ordenación sacerdotal, estos hombres estaban en condiciones de satisfacer las necesidades de formadores y directores, así como las de capellanes de comunidades y escuelas. Sirvieron como profesores de latín y griego y de las asignaturas eclesiásticas y teológicas. En consecuencia, en todo el mundo, una generación de sacerdotes marianistas bastante bien formados podía influir sobre sus hermanos de comunidad, a la vez que cultivaban un nivel comparativamente alto de conciencia religiosa. Tal nivel de conciencia vino a ser lo que se esperaba de los líderes marianistas.

4.5. Supresión de los colegios religiosos en Francia, y sus consecuencias en el liderazgo

El conflicto educativo alcanzó su clímax en Francia entre 1901 y 1905, cuando los gobiernos dirigidos por Pierre Waldeck-Rousseau y Émile Combes decretaron el cierre (para ser exactos, la secularización) de todas las escuelas religiosas de Francia (que eran varias miles), de las que más de 100 estaban dirigidas por los marianistas. Muchos docentes religiosos se vieron obligados a vivir y trabajar fuera de la nación. Aunque los religiosos y sus amigos encontraron rápidamente subterfugios para sobrevivir y continuaron un papel drásticamente limitado en el trabajo educativo, las nuevas leyes tuvieron éxito impidiendo a los religiosos cualquier presencia abierta y visible. Aquellos que se quedaron en Francia, vivieron su vida religiosa de incógnito, sin signos externos de su compromiso religioso y de cualquier signo fácilmente visible de vida comunitaria.

La legislación anticlerical francesa significó nuevos requerimientos en lo que se refiere al liderazgo. Los líderes marianistas se vieron obligados a ingeniar nuevos modos de proteger de la persecución, tanto a sus hermanos de comunidad, como a sus instituciones. El uso del hábito religioso (modificado siempre en la tradición marianista a algo no distante de la forma secular) desapareció por completo. Las casas de formación, gobierno y retiro se transfirieron más allá de las fronteras francesas, a Bélgica (Nivelles, Rèves, Saint Remy, Signeulx), Suiza (Friburgo, Sion, Martigny) y España (Escoriaza, Lequeitio). Las comunidades religiosas que continuaron existiendo en secreto en Francia estaban disgregadas más que agrupadas, en edificios que no se parecieran a un monasterio. Algunos religiosos activos fueron transferidos a nuevas misiones al extranjero. Un gran número se limitó a abandonar la vida religiosa con la esperanza de evitar las dificultades y desarrollar una vida profesional sin trabas⁴⁴.

⁴² [Colegio Santo Tomás de Aquino, de los dominicos, en Santa María sopra Minerva].

⁴³ El porcentaje de miembros sacerdotes pasó de menos de un 5% en 1900, hasta un 15% en 1950 y un 34 % hoy día (2014).

⁴⁴ En 1903, los registros de personal de la Compañía de María muestran un total de 2038 miembros. Dos años más tarde, esta cifra baja a 1513 miembros — una rápida caída de alrededor de un 26% —. En las provincias marianistas de Francia, el número cayó de 1446 en 1903 a 793 en 1905 — una pérdida de alrededor del 45% solo en 2 años —. Estas estadísticas, compiladas por Lawrence Cada, SM, fueron publicadas por Henri Lebon en *Our First Century, 1817-1917* (St. Louis, MRC, 1975), pp. 225-26.

4.6. Expansión de la presencia marianista internacional y su estilo de liderazgo.

Bastante antes de los sucesos de 1901-1905, ya se estaba produciendo entre los marianistas una diáspora global, expandiéndose constantemente más allá de las fronteras de Francia. Habiendo establecido comunidades y obras educativas en Suiza, Estados Unidos, Alemania y Austria antes de 1871, en el momento de la Tercera República, ya habían hecho acto de presencia en Bélgica, España, Japón, Italia, el Norte de África, Siria, Canadá, Hawai, China y México. En 1900, ya no eran una comunidad limitada a ciertas áreas de Francia. Aun cuando más de un 70 por ciento de sus miembros eran franceses y trabajaban en su patria, la Compañía de María se había convertido en una institución religiosa internacional. La aprobación de sus Constituciones en 1891, por parte del Vaticano, enfatizó este nuevo estatus como una comunidad global de la Iglesia católica de Roma.

Energía e ingenio fueron especialmente importantes para los líderes marianistas en las fundaciones en el extranjero. Modelos sobresalientes de personas con estas cualidades incluirían al P.Alphonse Heinrich, director fundador y superior en Japón; D.Luis Heintz y el P.Domingo Lázaro en Madrid; el P.Auguste Subiger en Roma; D.Jean Baptiste Stintzi y D.John Waldron en Estados Unidos; y D.Gabriel Bertram Bellinghausen en Canadá y Hawai. Al igual que sus contemporáneos en Francia, estos líderes marianistas locales podían ser algo autoritarios, pero en general, su espíritu emprendedor y la seguridad transmitida por su trato era apreciada, tanto por los religiosos como por la población en general.

En la mayoría de los países en que los marianistas se estaban expandiendo en esta época las anteriores condiciones de la educación continuaban vigentes. Fuera de Francia, incluso en las colonias de ultramar, las autoridades locales eran más tolerantes, en ocasiones manifiestamente favorables, a las escuelas católicas dirigidas por autoridades religiosas visibles y con capacidad de resolución.

4.7. Los acontecimientos en Estados Unidos⁴⁵: un antiguo paradigma se adapta y continúa

Cada país tiene su propia historia a este respecto, pero los acontecimientos en Estados Unidos pueden mostrarse como un ejemplo. Generalizando de manera amplia, podemos decir que el modelo de las escuelas marianistas en Estados Unidos permaneció, hasta la Primera Guerra Mundial, bastante similar al del Segundo Imperio de las décadas de 1850 y 1860 en Francia. Mientras que sus hermanos franceses se vieron forzados por las circunstancias, y quizá por elección, a desplazarse hacia el servicio de una capa social en cierta medida más próspera y prestigiosa, perdiendo mucha de su presencia entre la clase más humilde, los marianistas estadounidenses continuaron manteniendo enérgicamente y expandiendo su presencia entre la muy modesta clase de los inmigrantes católicos alemanes. Hasta la proliferación de las escuelas secundarias marianistas en la década de 1920, la comunidad típica marianista consistía de 3 a 5 religiosos. La mayoría eran jóvenes, formados recientemente en su año de noviciado con, posiblemente, un pequeño periodo adicional de estudio en Dayton. Esa comunidad típica dirigía una escuela parroquial para niños varones, bajo la dirección de un religioso director que presumía de unos 15 o 20 años de experiencia como educador. Estas escuelas se habían formado por inmigrantes locales pobres que trabajaban en fábricas, tiendas o pequeñas granjas. Los religiosos eran una parte integral de la comunidad parroquial, en la que el lenguaje de la oración y de la vida social era el alemán. Creían que la sociedad estadounidense que les rodeaba estaba dominada por protestantes hostiles angloparlantes -acertadamente en muchos casos -. Los padres, inmigrantes

⁴⁵ [El texto original dice siempre «América» sin más, pero optamos por escribir «Estados Unidos» en esta edición española, para evitar dudas, porque Fleming se está refiriendo a los religiosos marianistas de esa nación y no del continente americano. La costumbre o norma que hay en hablantes y autores de USA, de identificar a su país, sin más, con América (o decir norteamericanos en vez de estadounidenses) está muy extendida y defendida. Esta edición corrige el uso de Fleming no solo por la razón expuesta al principio de la nota, sino atendiendo a la norma del Diccionario panhispánico de dudas (2019): «América: Debe evitarse el empleo de «americano» para referirse exclusivamente a los habitantes de Estados Unidos»].

analfabetos o con una educación mínima, optaron por enviar a sus hijos a la escuela parroquial, dirigida por los hermanos, en la esperanza de que los jóvenes estarían preparados para tener éxito en la nueva sociedad de USA sin perder su preciada tradición cultural alemana y, sobre todo, su fe católica⁴⁶.

Así, mientras los marianistas en Francia crecían apartados de la vida diaria de las comunidades locales y parroquias, y concentrados en centros educativos autónomos, los religiosos estadounidenses continuaron hasta mucho más tarde funcionando como componentes esenciales de las parroquias locales. Los inmigrantes católicos tendían a agruparse en grandes ciudades y en unos pocos enclaves rurales étnicos dispersos⁴⁷. De esta manera, los marianistas de USA, reaccionando ante los condicionantes locales y a las necesidades de una población católica de inmigrantes recientes, fueron capaces de servir a una modesta clase trabajadora durante mucho más tiempo que la mayoría de sus hermanos franceses.

En los Estados Unidos, los marianistas de principio del siglo veinte, al igual que los de Francia, vivían en su mayoría en las ciudades; pero al contrario que sus hermanos franceses (como hemos visto), trabajaron principalmente al servicio de las personas más pobres de la clase trabajadora, inmigrantes alemanes. Trabajaban en un entorno étnico centrado en las parroquias. Su vida comunitaria y su testimonio visible continuaron casi sin cambios durante muchas décadas. Con el transcurso del tiempo, los hermanos que nacieron en USA, cuyo alemán era ya imperfecto, introdujeron más inglés en las escuelas, pero el catecismo y la mentalidad continuaron siendo alemanas hasta que los estadounidenses se volvieron hostiles hacia Alemania por la Primera Guerra Mundial. Después de esta, el uso del alemán desapareció rápidamente. Otras costumbres perduraron durante más tiempo: solo tras la Segunda Guerra Mundial los marianistas de USA dejaron de usar los abrigos «Prince Albert» (que en el siglo XIX los franceses habían llamado «redingote» [y los españoles «levita»], y que durante mucho tiempo había sido su «hábito» religioso. En Francia, para los religiosos laicos se utilizaba el tratamiento de «Monsieur» [en español «Don»]. En Estados Unidos, se utilizaba el tratamiento de «brother-hermano», y sus comunidades, por contraste con las de Francia, permanecieron públicamente conocidas como centros religiosos para el vecindario, casi «monasterios».

En el resto de los países donde estaban presentes los marianistas, más allá de Francia y USA, los modelos de liderazgo y servicio educativo hasta la Primera Guerra Mundial tendieron a asemejarse a uno de los dos patrones que acabamos de esbozar. Los colegios marianistas en España, Italia, el norte de África y Japón se parecían al modelo implantado desde 1871 en Francia. Suiza, Alemania, Austria, Bélgica, Hawai y Canadá, junto a los Estados Unidos, permanecieron al servicio de poblaciones más modestas y preservaron durante mucho más tiempo el estilo religioso inicial, así como la especialización en educación primaria.

4.8. El buen líder marianista de comienzos del siglo XX.

Ya fuese en Francia o fuera de ella, todavía se pensaba que el buen líder marianista de la época era un hombre sistemático, que ponía en marcha un sistema detallado y cuidadosamente regulado de administración, y que constituía un buen ejemplo para su comunidad y para el resto de personas. Además de esto, los mejores líderes marianistas de la época de Simler y de los años que la siguieron, sobresalieron por su capacidad para tratar con un colectivo, a veces exigente y crítico, empleando un gran tacto, pero a la vez con profesionalidad y firmeza. Los líderes más destacados tuvieron necesidad

⁴⁶ Casi todos los estudiantes de las escuelas marianistas estadounidenses eran de origen alemán. Los que no lo eran, correspondían a familias de inmigrantes recientes de origen irlandés, eslavo o italiano. Véase Christopher J. KAUFFMAN, *Education and Transformation: Marianist Ministries in America Since 1849*. New York, Herder and Herder, 1999, pp. 95ff., 129ff.

⁴⁷ Grandes territorios de este país escasamente poblado, especialmente en el Sur y el Oeste, casi no disponían de instituciones católicas de educación en esa época.

de una habilidad para organizar instituciones a gran escala, así como de capacidad de inspirar a religiosos, estudiantes y padres hacia más altos ideales y niveles de realización. Su liderazgo no era «participativo», en la acepción moderna del término, pero en general permanecieron cercanos a aquellos que estaban bajo su guía y sensibles a necesidades personales y preferencias. Los mejores líderes marianistas tuvieron que ser emprendedores al desarrollar sus instituciones, muy directivos, tanto para religiosos como para estudiantes, con capacidad de decisión y bastante exigentes. Los líderes marianistas principales eran figuras públicas cuya imagen respetable e inspiradora era altamente importante. Dirigían mediante una mezcla de discreta atracción personal, ascetismo ejemplar y una resuelta capacidad para la toma de decisiones.

5. Culmen de la expansión, comienzo de nuevos estilos (1960)

Durante la primera mitad del siglo XX, los modelos establecidos de la vida marianista se vieron reforzados, incluso mientras se iban desarrollando gradualmente. Las Guerras Mundiales y la Gran Depresión habían tenido efectos graves, a veces devastadores en determinados marianistas, en sus instituciones y en su estilo de vida, pero antes de 1950, los ideales e incluso la práctica del liderazgo marianista apenas había variado del modelo definido en la época de Simler. Una vez superada la mitad de la centuria, empezaron a aparecer, aquí y allá, nuevos enfoques de liderazgo marianista.

5.1. En el contexto de la educación marianista alrededor del año 1960

Tras la Segunda Guerra Mundial, casi todos los marianistas estaban al servicio de una sociedad urbana e industrial. Según avanzaba el siglo XX, la presencia marianista en las áreas rurales iba decayendo⁴⁸.

La educación primaria iba, lentamente, perdiendo énfasis en favor de las escuelas secundarias. Sobre todo en Estados Unidos, los religiosos se retiraron de las escuelas primarias que quedaban, y los marianistas pasaron a ser identificados, en gran medida, como especialistas en educación secundaria católica⁴⁹. El que se alcanzasen los más altos niveles personales de educación entre sus miembros reforzó el énfasis en la excelencia profesional y académica.

Un modelo de comunidad que ya se había presagiado en la Francia de la Tercera República, ahora se convirtió en una norma a nivel mundial: las comunidades marianistas, que ahora oscilaban de quince a cuarenta miembros o más, vivían juntos en grandes casas y trabajaban en instituciones educativas que servían a un conjunto de parroquias y municipios. En lugar de frecuentar las parroquias locales, los hermanos tenían sus propios capellanes marianistas para celebrar la liturgia y promover una atmósfera religiosa. Gradualmente, se fue haciendo difícil imaginar una comunidad sin un sacerdote capellán propio, o dos, y que no tuviera una composición mixta de sacerdotes y religiosos laicos.

5.2. Redescubrimiento de la visión de los fundadores, y nuevos ministerios, en tierra propia y en el extranjero

El redescubrimiento gradual de los Fundadores y de su visión tuvo resultados de largo alcance, aunque a menudo controvertidos. En nombre de la visión misionera universal de Chaminade, especialmente resaltada en la obra del padre William Ferree, comenzó un enfoque más expansivo del ministerio

⁴⁸ Los marianistas franceses y suizos constituyeron excepciones notables, manteniendo la tradición de las escuelas en zonas agrícolas hasta el siglo XXI, de Saint Remy a Grangeneuve, Yzeure, y Sainte Maure.

⁴⁹ En el *Personal de la Compañía de María*, editado en Roma, correspondiente a 1950-51, aparecen 10.030 alumnos de primaria en todos los colegios marianistas de la época, en comparación con 19.348 estudiantes de secundaria. En el mismo año, en las tres provincias de los Estados Unidos, había 3.659 alumnos de primaria, la mayoría en instituciones fuera del territorio norteamericano (Puerto Rico, Hawai y Perú). Pero en cambio, había 14.479 estudiantes de secundaria en colegios marianistas en el mismo año.

marianista tras la Segunda Guerra Mundial, que se veía acentuado por la influencia del Concilio Vaticano II.

Algunos marianistas comenzaron a explorar nuevas áreas de su ministerio que iban más allá de la educación escolar, y unos cuantos entraron en el campo de la asistencia social, centrándose, la mayor parte de ellos, en los colectivos urbanos más desamparados. Un cierto número de sacerdotes marianistas se involucró en las parroquias. Muchos marianistas se convirtieron en defensores entusiastas de nuevos movimientos eclesiales, dedicados a la Acción Católica, al Escultismo, retiros, Movimiento para un Mundo Mejor y la renovación litúrgica. Unos cuantos, en su mayoría sacerdotes, pero también religiosos laicos, pasaron a ser capellanes o asistentes a tiempo completo de tales movimientos, impartiendo talleres de amplio espectro y conferencias sobre temas religiosos de interés.

Muchos marianistas dedicaron gran parte de sus vidas a desarrollar una presencia misionera en nuevas áreas para la Familia Marianista: África subsahariana (República del Congo desde 1946, Nigeria desde 1957, Togo desde 1958, Kenia y Costa de Marfil desde 1961, Malawi desde 1962, Zambia desde 1965); Latinoamérica (Chile desde 1949, Colombia desde 1965); y Corea (desde 1960). A menudo, los marianistas se veían a sí mismos en esta tarea como misioneros de segunda oleada, dirigiendo escuelas y otros centros de cultura cristiana y asistencia social para poblaciones cristianas recién convertidas o reevangelizadas.

En los Estados Unidos, dos universidades marianistas (en Dayton-Ohio y en San Antonio-Texas) vivieron un rápido desarrollo desde la mitad del siglo en adelante⁵⁰ y se fundó una tercera en 1956, con el nombre de Chaminade en los terrenos del ya existente campus de secundaria en Honolulu-Hawai. El ministerio universitario absorbió rápidamente las energías de un gran número de religiosos, algunos de ellos considerados como primeras figuras en sus respectivas áreas de conocimiento.

En España, tras entrar en la segunda mitad del siglo, los marianistas se iniciaron en el mundo de las publicaciones, poniendo las bases para el desarrollo posconciliar de Ediciones SM [luego Grupo SM, junto con la Fundación SM], que se ha convertido en una de las editoriales de mayor tamaño, éxito y expansión en lo que concierne a libros de texto escolar, literatura infantil-juvenil y libros religiosos, en el mundo hispanoparlante.

5.3. Resurgimiento de las Comunidades Laicas Marianistas (CLM)

El periodo de posguerra preconiliar (1945-1962) ya vivió un florecimiento de nuevas CLM. Animadas desde las más altas instancias del liderazgo marianista, algunos movimientos laicales de inspiración marianista se iniciaron antes del concilio Vaticano II⁵¹. Se fundaron grupos juveniles de la Congregación en los colegios, o bien se revitalizaron y se participó en la energía que adquirieron movimientos eclesiales de tal amplitud como la Juventud Obrera Cristiana (JOC) de Joseph Cardijn o los cursos de verano de Acción Católica del Padre Daniel Lord. Las actividades religiosas en campamentos de verano, dirigidas a estudiantes adolescentes, deseosos de profundizar espiritualmente, se multiplicaron en España, Francia y América. Se fundaron comunidades seglares en un esfuerzo consciente de volver a captar el espíritu de las Congregaciones de Burdeos del Padre Chaminade. En España floreció en 1950 la CEMI (*Congregación Estado de María Inmaculada*), [fundada en Jerez de la Frontera por José Antonio

⁵⁰ A este hecho ayudó la ley Serviceman's Readjustment Act de 1944 (conocida por «G.I. Bill»), que ayudó a los veteranos de la Segunda Guerra Mundial y de la Guerra de Corea mediante el pago de la matrícula. En 1960, ya habían sido 1,2 millones de personas las que habían empleado las disposiciones de esta ley para financiar su educación universitaria.

⁵¹ Véase Paul Joseph Hoffer SM, *Cir. 11*, de 1960, acerca de la «Extensión de la Familia de María», que hace especial hincapié en la «afiliación» (*Recueil des Circulaires du Bon Père Paul-Joseph Hoffer*), vol. I, especialmente pp. 420-29.

Romeo], que a menudo atraía a antiguos alumnos de los colegios marianistas y los acompañaba en su crecimiento espiritual y de misión a lo largo de su vida. En los Estados Unidos, así como en otros sitios, los seculares se agrupaban, a menudo, como «afiliados», reuniéndose con regularidad para profundizar espiritualmente y, en ocasiones, hacerse cargo en común de obras de caridad y de proyectos de apostolado.

5.4. Nuevo estilo de liderazgo

De una manera gradual, en vísperas del Vaticano II, un nuevo estilo de liderazgo marianista comenzaba a tomar forma. Dentro de las comunidades religiosas se suavizó considerablemente la estricta disciplina religiosa tras la Segunda Guerra Mundial, y el énfasis en unos procedimientos correctos dio paso a un deseo de experimentar y adaptarse a una amplia variedad de circunstancias locales, como nunca había sucedido. Los procedimientos que eran considerados «democráticos» y flexibles (capaces de dar respuesta a las necesidades del momento) prevalecieron sobre aquellos métodos marcadamente predefinidos y burocráticos. El buen líder marianista de los albores del Concilio Vaticano II era una persona emprendedora, dinámica y flexible, un individuo adaptable y preocupado por un compromiso apostólico que pudiese atraer a quienes se habían apartado, más o menos, del pensamiento y la práctica estándar católicos. Un buen líder marianista tenía que estar versado en relaciones públicas, indulgente y amable con sus hermanos, dispuesto a consultar asuntos con otros y tolerante respecto a una amplia variedad de opiniones y preferencias. Los líderes que estaban considerados como los mejores eran hombres de ideas, emprendedores y decididos, capaces de comunicar una visión y de motivar a los demás a que la siguiesen. Se esperaba de ellos que dirigiesen mediante la atracción que generaban, así como por lo que trabajaban en pro de un consenso entre aquellos a quienes lideraban. En modos y grados diversos, tales rasgos caracterizaron a líderes tales como Paul Joseph Hoffer en Roma, William Ferree en Estados Unidos y Roma, John Darby y Stanley Mathews en Dayton, James Gray, James Young y Louis Blume en San Luis y San Antonio, Noël le Mire y Roger Bréard en Francia.

6. Tras el Vaticano II: renovación y adaptación

A pesar de los cambios de largo alcance producidos en el Concilio, los marianistas experimentaron, en gran medida, un sentido de continuidad en el periodo inmediatamente posterior al Vaticano II (1962-1965). El «espíritu conciliar» del Papa Juan XXIII, que enfatizaba el *aggiornamento* o «actualización», ya había estado parcialmente presente para los marianistas en las transformaciones de la posguerra. Al fin y al cabo, los Fundadores habían insistido en que «nuevos tiempos demandan nuevos métodos»⁵². Muchas tendencias de los años 50 eran ratificadas por el Concilio, para ser posteriormente expandidas y generalizadas durante el resto de los años 60 y 70.

6.1. Énfasis en la familia marianista

El énfasis en las Comunidades Laicas Marianistas fue un área de desarrollo particularmente significativa. En lugar de una comunidad religiosa dominante rodeada de algunos afiliados seculares, tanto los religiosos como los seculares, comenzaron a concebirse más como una familia espiritual mundial, que incluye todos los modos de vida cristiana: solteros y casados, religiosas, religiosos sacerdotes, laicos seculares y religiosos laicos. Según iban decayendo las cifras de religiosos, las Comunidades Laicas Marianistas crecían rápidamente tras el Vaticano II, dando respuesta a las aspiraciones de muchos adultos católicos, en particular en la época inmediatamente tras el Concilio, mientras que la vida de las parroquias estaba, en ocasiones, en desorden. Las Comunidades Laicas Marianistas, que ya no se concebían como auxiliares subordinadas a los religiosos, adoptaron su propia

⁵² Veáanse, por ejemplo, las referencias proporcionadas en la nota 2.

identidad laica y se organizaron a nivel local, nacional e internacional. Sin embargo, a menudo dependían, en alguna medida, del soporte de los religiosos. Hoy, se estima que las Comunidades Laicas Marianistas tienen aproximadamente 5.000 miembros en unos 30 países del mundo⁵³.

6.2. Estilos participativos y espiritualidad personalista

A partir del pontificado de Pablo VI (1963-1978) y según la Iglesia daba mayor énfasis a la sinodalidad y avanzaba con cautela hacia un liderazgo colaborativo, los marianistas acordamos poner gran atención a la consulta, al diálogo comunitario y al discernimiento conjunto. Tanto en las comunidades religiosas como en los grupos de laicos, se considera que el liderazgo participativo se hace eco del espíritu de las Congregaciones del Fundador en Burdeos. La utilización de la tradición marianista de responsabilidad compartida a través de los Tres Oficios – Vida Religiosa, Educación y Asuntos Temporales – recibe un nuevo impulso. Las reuniones de capítulos, equipos de trabajo y comités, se hicieron más frecuentes y duraban más. La mayoría de los marianistas parecían apreciar este estilo de liderazgo más participativo, pero algunos se quejaron de la lentitud del proceso de decisión y de la duración y frecuencia de las reuniones⁵⁴. Ciertamente, el método marianista parece inclinado más hacia la participación que a la jerarquía y la rapidez. Con tiempo y experiencia, los grupos marianistas parecen conseguir una inversión de tiempo, coste y energía equilibrados, que no resulta excesivamente gravosa, pero que permite que todos tomen parte en la vida de sus comunidades marianistas. En todo caso, la tendencia posconciliar ha preferido errar por haber involucrado a todos antes que hacerlo por incurrir en un autoritarismo impetuoso o arbitrario.

Por otra parte, esta era posconciliar ha estado marcada por un nivel bastante complejo de concienciación psicológica y espiritual entre los grupos marianistas, seculares o religiosos. «Sensibilidad» y «personalismo» fueron palabras clave de los años inmediatamente posteriores al Vaticano II. Las diferencias individuales se analizaban y cuidaban más que antes. El diálogo estaba en el centro del proceso de decisión, y el liderazgo era conscientemente no directivo. Se dedicaba mucho más tiempo y energía que antaño a sondear los sentimientos y experiencias personales y a tratar asuntos del proceso de madurez y crecimiento personales. Abundaban los talleres sobre temas psicológicos, afectos, relaciones interpersonales, juntamente con un nuevo énfasis acerca de la oración personal y el desarrollo de la fe.

6.3. Nuevas implantaciones, opción por los pobres

Tras el Concilio, algunas de las nuevas «implantaciones»⁵⁵ marianistas prosperaron, especialmente las del África subsahariana y Corea. Entre tanto, las fundaciones marianistas en Latinoamérica atrajeron menos vocaciones nuevas, pero situaron a los marianistas del mundo entero con el reto de hacer una opción por los pobres. Las nuevas vocaciones religiosas de África y Asia ayudaron a crear un «rostro» marianista más variado y un cuadro internacional de líderes jóvenes sensibles desde el punto de vista multicultural. Pese a la escasez de personal, las nuevas fundaciones continuaron en el período posconciliar: Colombia (1965), Brasil (1975), India y Ecuador (1979), México (1980), Polonia (1993), República Democrática del Congo (1996), Albania (2001), Cuba y Haití (2003), Filipinas (2005), y Benín (2007). La «Inculturación» entró en el vocabulario de la Iglesia y la Familia Marianista. Las nuevas fundaciones marianistas pusieron énfasis en el desarrollo de un liderazgo local (se habla de «implantación del carisma» antes que «misiones en el extranjero»). Los procedimientos

⁵³ [Estadísticas proporcionadas en 2022 por el equipo internacional de las CLM].

⁵⁴ Esto dio lugar a la interpretación humorística de «SM» como «still meeting.». N. del T.: «still meeting» = «todavía están reunidos».

⁵⁵ Véase Stephen Tutas SM, *Cir.* 4, 1 de junio de 1973, acerca de «Nuestra misión marianista en África.» El término «implantación del carisma» comenzó a utilizarse al final de los años 70 para promover un nuevo enfoque, que dependiese menos de un gran número de misioneros extranjeros y más del cultivo de las vocaciones locales.

estandarizados cedieron el paso a una sensibilidad cultural que considerase las normas y costumbres locales. En la década de los 70, menos del 10% de los miembros de la Compañía de María procedía de los países en vías de desarrollo. Hoy día representan el 35% del total y los 2/3 de aquellos cuya edad está por debajo de los 50 años⁵⁶.

Desde el Vaticano II, los marianistas han continuado desarrollando nuevas sensibilidades pastorales. La «nueva evangelización», promovida por los papas Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco se ha convertido en un punto de referencia para todos los ministerios e instituciones, antiguos y nuevos. La implicación marianista en ministerios no académicos ha continuado creciendo, reflejando una visión más amplia y un nivel educativo más diverso de sus miembros. Las nuevas instituciones fundadas por los religiosos desde 1965 se han dirigido, de manera uniforme, hacia la «opción por los pobres», al servicio de las personas más necesitadas y marginadas. En unas ocasiones, estas nuevas obras han tomado la forma de escuelas para los más desamparados; en otras, se han enfocado hacia una «educación no formal» o hacia la asistencia social. De manera creciente, la justicia, la paz y el cuidado del medio ambiente se han convertido en puntos clave de referencia para todos los ministerios, habiendo sido institucionalizadas frecuentemente estas preocupaciones a través de comités y departamentos encargados de ello, a nivel de la provincia o de la región.

6.4. Crisis de vocaciones religiosas

La gran decepción para muchos marianistas del periodo posconciliar ha sido la reducción drástica de nuevas vocaciones religiosas. De 1965 a 1985, cientos de religiosos, la mayoría de la generación más joven, dejaron la Compañía de María. Mientras tanto, la entrada de nuevas vocaciones bajó desde el aluvión de los años 50 y comienzos de los 60, para pasar a ser un goteo o incluso sufrir un parón. En 1965, en su máximo apogeo, la Compañía de María contaba con 3248 miembros, con una edad media de 30. Hoy solo se llega a 850 [en el año de esta traducción del libro, en 2022], con una edad media que supera los 60, variando este dato desde los setenta y tantos en varias unidades de Europa y Norteamérica, a menos de 30 en la India. La ralentización en el surgimiento de vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa ha marcado, de manera desproporcionada, a la mayoría de las naciones desarrolladas de Europa y América del Norte -precisamente las áreas donde los marianistas eran más numerosos-. Esta crisis de vocaciones ha generado una gran cantidad de reflexiones y estudios sobre sus causas. Cualesquiera que sean, es sin duda, uno de los rasgos más destacados del pos-Vaticano II. Se da una llamativa paradoja: el número total de miembros de la Compañía de María está ahora en las cifras más bajas desde 1870, pero el número de miembros de la Familia Marianista, seglares y religiosos, es mucho mayor de lo que ha sido nunca [por la recuperación expansiva del laicado seglar marianista].

6.5. Estudio y conciencia de la herencia y el carisma marianista

La era posconciliar ha sido testigo del desarrollo continuo del estudio y de la reflexión centrados en el carisma marianista, de su publicación académica y de su popularización a gran escala. La misma utilización de la palabra «carisma» para el espíritu característico y distintivo de cualquier comunidad religiosa se hizo popular en la era posconciliar⁵⁷.

Los escritos y las cartas del Fundador han sido publicados en su integridad, gracias al trabajo de Ambrogio Albano como coordinador y de su equipo: Jean-Baptiste Armbruster, Emile Weltz, André

⁵⁶ Fue en las presentaciones efectuadas por Joseph Jansen SM, Asistente General de Educación, en la General Leadership Assembly de Lourdes en 1979, donde por vez primera se fijó la atención de los marianistas sobre este tema.

⁵⁷ El uso de la palabra «carisma» en relación con las congregaciones religiosas ha sido estudiado por Gertrude Foley SC, en *Shaping the Coming Age of Religious Life*, pp. 161 y sig. El documento posconciliar *Mutuae Relationes* de 1978 provocó, de forma oficial, el uso del término.

Fetis, Serge Hospital, y José María Beya Mayela. Han sido traducidos sistemáticamente al inglés, así como a otras lenguas. La obra del padre Emile Neubert, especialmente su favorito, y siempre vigente, *Mi Ideal, Jesús hijo de María*, publicado por vez primera en 1933, continúa atrayendo a muchos. En una extensa serie de publicaciones más reciente, que varían desde la teología académica a una literatura más divulgativa, autores como Quentin Hakenewerth, Joseph Stefanelli y Eduardo Benlloch -junto con muchos otros- han promovido el conocimiento y la estima de los Fundadores. Se han llevado a cabo esfuerzos notables para compartir las líneas maestras del carisma con los colaboradores en las escuelas marianistas y las parroquias. El *North American Center for Marianist Studies* (NACMS) en Dayton, el *Madeleine Centre Chaminade* en Burdeos, los *Archivos Generales* en Roma (AGMAR) y el *Servicio de Publicaciones Marianistas* (SPM) en Madrid, han desempeñado un papel clave para investigar y transmitir la espiritualidad y la historia marianistas. Una acreditada historia multivolumen sobre la Compañía de María, de Antonio Gascón, está [ya terminada (2021)]. Así mismo, los programas de estudio sobre nuestra historia y espiritualidad y las peregrinaciones marianistas a los lugares fundacionales de Francia, han involucrado un gran número de religiosos y seglares.

Adicionalmente, la beatificación de Guillermo José Chaminade el 3 de septiembre de 2000, fue la culminación de los esfuerzos de Vincent Vasey, Joseph Verrier, Enrique Torres y muchos otros. Esta celebración supuso un punto álgido de entusiasmo, devoción e identidad marianistas para miles de personas. Las beatificaciones de los mártires, Santiago Gapp (ejecutado en Berlín en 1943 y beatificado en 1996) y de siete mártires marianistas españoles, ejecutados en 1936, y beatificados en 1995 (Carlos Eraña y compañeros, martirio en Ciudad Real) y en 2007 (Miguel Leibar y compañeros, martirio en Madrid), se han añadido a la conciencia del carisma y al sentido de estar acreditados por la más alta autoridad de la Iglesia. A menudo, se ha dicho de los marianistas que hemos tenido una mentalidad algo tímida en lo que respecta a la promoción de su carisma, pero estamos dándonos cuenta, cada vez más, de que este no es un patrimonio privativo de nuestra familia espiritual, sino más bien un don a compartir con toda la Iglesia.

La reflexión acerca del liderazgo marianista se ha hecho más explícita en la era posconciliar, animada por la enseñanza eclesial y el debate acerca de la sinodalidad y subsidiariedad, así como por una tendencia hacia un «liderazgo de servicio»⁵⁸. La Regla de Vida posconciliar de la Compañía de María, aprobada por la Santa Sede en 1983, define cuatro características en el ejercicio de la autoridad marianista: la responsabilidad, la participación, la subsidiariedad y la obligación de rendir cuentas (art. 7.1). El vocabulario de la Regla de Vida en este apartado es moderno⁵⁹, intentando captar en términos posconciliares una manera de ejercer el liderazgo que nos llevaría hasta los fundadores. Algunos marianistas han llegado a contemplar el estilo de liderazgo como un componente integral, uno de los pilares del carisma⁶⁰.

7. El liderazgo ejercido en la Administración General de la Compañía tras el Vaticano II y sus características

Tras el Vaticano II, los responsables del gobierno de la Compañía de María han sido escogidos, con más frecuencia que antes, entre aquellos que se ocupaban de la formación de los miembros jóvenes y de los marianistas laicos. Desde 1971, todos los Superiores Generales y los Asistentes Generales de Asuntos Religiosos se han elegido dentro de este colectivo, mientras que, respecto a los Asistentes Generales de Educación y de Asuntos Temporales, se ha tendido a que sean religiosos laicos con una sólida experiencia de liderazgo en instituciones, trabajando codo con codo con sus compañeros.

⁵⁸ «Liderazgo de servicio» es un término tomado de fuentes no católicas, especialmente del trabajo, desde 1960, de Robert K. Greenleaf y su Center for Servant Leadership en Indiana. Ha generado gran atención y estima entre los que proponen un nuevo estilo en la Iglesia católica.

⁵⁹ Esto incluye especialmente los vocablos «subsidiariedad» y «dar cuenta», que tomaron protagonismo en el lenguaje eclesial solo a mediados del siglo XX.

⁶⁰ Véase, por ejemplo, David J. Fleming SM, *Circulares*. n.7, 3 de septiembre de 2000, pp. 5-7.

Mientras que el número de religiosos marianistas ha disminuido en gran medida, muchas de las instituciones tuteladas por ellos han conocido un periodo de expansión⁶¹. Estas instituciones en crecimiento han transformado el rol típicamente asignado al pequeño número de religiosos del que se dispone. Esta tutela, más que una administración en el día a día, se percibe ahora como el rol apropiado para que la Compañía de María garantice que las instituciones fundadas por los marianistas conservan su misión y su identidad. Los talleres y las sesiones de formación para los seglares que ahora las administran se han multiplicado. Más y más religiosos marianistas trabajan ahora bajo la dirección de administradores seglares, por lo que los directores y presidentes seglares de nuestras instituciones constituyen ahora la regla más que la excepción.

Algunos religiosos marianistas se han resistido a este movimiento hacia un liderazgo seglar o han intentado retrasarlo. La Provincia de Meribah (Estados Unidos) ha optado por limitar el número de sus instituciones, de manera que las comunidades religiosas más grandes puedan dirigirlas y cubrir una parte de su plantilla. Algunos de los miembros más jóvenes de la Compañía, incluyendo un buen número en unidades en expansión, como India y África anglófona [Kenya], también expresan una preferencia hacia un liderazgo en la gestión por parte de los religiosos marianistas. Por supuesto, el alcance del liderazgo ejercido por laicos ha de variar necesariamente de acuerdo con las diferentes situaciones locales y culturales.

Sin embargo, unas cuantas instituciones marianistas recientemente fundadas han confiado desde su comienzo en el liderazgo ejercido por laicos marianistas, mientras que otras, tradicionales, de larga trayectoria, han cedido la dirección a líderes laicos. A las comunidades religiosas se las requiere más para «animar» que para dirigir, ofreciendo programas de formación para el profesorado y el personal de plantilla, y sirviendo como comunicadores del espíritu y mentores en el carisma de sus compañeros de trabajo laicos. Las cualificaciones académicas y cocurriculares, así como las aptitudes de los religiosos siguen siendo importantes, pero estas aptitudes son evaluadas, cada vez más, por su eficacia como vehículo para facilitar y reforzar la misión y la identidad marianistas.

De manera análoga, los religiosos que ejercen su ministerio en la asistencia social, en casas de ejercicios, en centros de conferencias, y en editoriales, trabajan de una manera regular como iguales o subordinados a líderes seglares. Incluso en parroquias, donde el derecho canónico reserva la más alta autoridad para el sacerdote, los laicos asumen, a menudo, roles profesionales significativos. En la mayor parte de sitios, en la Iglesia posconciliar, los religiosos marianistas se han ido acostumbrando a trabajar como una pequeña minoría, junto a profesionales seglares, destinados a poner de manifiesto la identidad de nuestro carisma, cooperando en medio de un variado grupo de compañeros, más que ejerciendo el mando sobre un grupo de «auxiliares»⁶²

Entretanto, alineados con el énfasis de los documentos conciliares acerca de la Iglesia local, desde el concilio Vaticano II, los marianistas se han hecho, de alguna manera, algo más conscientes de los asuntos parroquiales y diocesanos, involucrándose más en parroquias y diócesis que en la época de los colegios y universidades totalmente autónomos. Unos cuantos marianistas se han hecho cargo de puestos eclesiásticos clave, de liderazgo nacional o diocesano, en la mayoría de casos en el ámbito de la educación católica. No obstante, la concienciación y la implicación en la Iglesia local son aún algo limitadas, y las comunidades marianistas, ya sean religiosos o seglares sus miembros, aún funcionan sobre unas bases más bien autosuficientes e independientes. Algunos sienten que esta independencia relativa fomenta la variedad de carismas y la creatividad en la vida eclesial, pero otros lamentan un cierto nivel de aislamiento ante los apremiantes problemas de la Iglesia local.

⁶¹ El éxito de las instituciones marianistas parece depender más de factores económicos (principalmente de la financiación gubernamental o de la ausencia de ella) que de cualquier variación en la apreciación por parte de la población.

⁶² El término «auxiliares» era típicamente empleado para los seglares empleados en las instituciones marianistas hasta el Vaticano II. Desde el concilio este término casi ha desaparecido.

8. Reflexiones actuales sobre la historia

La historia de estilos de liderazgo que acabamos de esbozar ilustra tanto la continuidad como el cambio en la vivencia del carisma marianista, durante los 200 años transcurridos desde la fundación.

8.1. Desafíos vigentes

Está claro que 200 años de experiencia nos han dado una amplia oportunidad para mostrar el carisma marianista en su originalidad y vigor. Pero no siempre ha sido así:

- Se supone que el carisma ofrece un horizonte y una mentalidad para reavivar la llama de la fe, transformar la sociedad y trabajar en sinergia con los demás. También se supone que debe ofrecer visión y propósito, así como motivar la colaboración con quienes tenemos más afinidad. Por el contrario, en ocasiones, puede ser reducido, de una manera simplista, a poco más que amabilidad y cordialidad. En ese caso, pierde su parte más incisiva y se diluye, absorbido por los tiempos, quedando además privado de su verdadero ímpetu contracultural.
- La dimensión participativa del liderazgo puede convertirse en un fin, en vez de un medio, y puede ser manipulada para fines particulares. La consulta y la necesidad de incluir a otros, «permaneciendo en la mesa de diálogo», pueden tomarse como excusas que justifiquen la inmovilidad o en un control anquilosante de la «vieja guardia» que ejerce el control. Las personas inseguras pueden recurrir a procesos participativos con el fin de afianzar sus «silos» de poder y sus pequeños feudos, bloqueando todo desarrollo ulterior. Esta actitud es una mala interpretación y un uso incorrecto del carisma, pero aparece con una cierta regularidad en nuestra historia.
- En ocasiones nos conformamos demasiado fácilmente con un *status quo* confortable y cómodo, antes que seguir el ejemplo de los fundadores, manteniendo una actitud dinámica e ingeniosa, que no teme evaluar y cambiar, en consonancia con los «signos de los tiempos». En lugar de compartir ampliamente las motivaciones en pro de una mentalidad abierta al cambio y a la mejora, podemos llegar a impedir el desarrollo en aras de contentar a todo el mundo.

8.2. Rasgos persistentes.

Pese a tales errores y trivializaciones del carisma, nuestros 200 años de historia revelan claramente y positivamente su silueta. Cada época sucesiva se ha caracterizado por un estilo predominante de liderazgo compartido con otras instituciones, pero a lo largo de nuestra historia completa, ciertos rasgos o preferencias marianistas – lo que podríamos llamar constantes o elementos «carismáticos» – han ido apareciendo de manera continua. Creo que podemos mencionar a los siguientes como rasgos permanentes del liderazgo marianista:

1.- La misión colaborativa o el trabajo en equipo se ponen de relieve continuamente. Los líderes marianistas realizan un esfuerzo en involucrar a muchos otros marcando la dirección y desarrollando los programas. Aspiran a un alto grado de igualdad entre todos, a la vez que preservan el respeto para roles, talentos y dones singulares. El trabajo marianista se entiende más como trabajo en equipo que como cumplimientos individuales de una élite sobresaliente. Al ser fiel a sus orígenes en un periodo revolucionario, la Familia marianista rechaza sistemáticamente los estilos de liderazgo que son unilaterales o absolutistas, basados demasiado exclusivamente en talentos peculiares y prerrogativas de individuos más que en los de un esfuerzo colectivo unificado.

2.- La comunidad o el «espíritu de familia» son altamente apreciados. Todos están invitados a tomar parte activa y plena en la vida y misión colectivas, de acuerdo con su rol particular y su experiencia respectiva. La comunidad es un grupo de personas estrechamente vinculadas antes que un grupo de interés o un «sindicato» de personas unidas para abogar por la obtención de ventajas comunes. Todos tienen voz en el proceso de decisión y en la implantación. Se minimiza cualquier sentido de jerarquía

entre los dones más y menos elevados, porque los dones más modestos y simples pueden ser, a menudo, los más necesarios.

3.-La diversidad ha sido y sigue siendo apreciada, la uniformidad evitada. Los fundadores aspiraban a crear comunidades con dones, talentos y experiencias variados, que diesen respuesta a necesidades diversas. El interés por fomentar la diversidad como un elemento positivo ha seguido influyendo en sus sucesores. La «composición mixta» de la Compañía de María es, simplemente, un ejemplo notable del esfuerzo por involucrar dones y perspectivas diversos, así como por coordinarlos en una misión común más fértil. La preocupación por la diversidad también demanda promover la colaboración de hombres y mujeres, ricos y pobres, clases altas y bajas de la sociedad, e intelectuales con hombres y mujeres de clase obrera. En nuestros días, este interés por la diversidad continúa motivando a los marianistas. Aspiran a integrar personas de culturas, lenguas y niveles educativos diferentes como compañeros en una misión común.

4.- La capacidad para el diálogo ha marcado como característica a los líderes marianistas más influyentes. Han mostrado una inclinación hacia la escucha creativa, respondiendo a experiencias y circunstancias variadas y cambiantes entre los miembros, así como dentro de la Iglesia contemporánea y del mundo. El papel de María como «oyente de la Palabra» y su capacidad para comprometerse en una reflexión contemplativa (cf. Lc 2,19 y Lc 2,51) ha inspirado constantemente a los líderes marianistas. Chaminade mostró el camino al pasar la mayoría de sus días en una escucha creativa de sus muchos discípulos. Pese a grandes diferencias de carácter entre ellos, los líderes marianistas influyentes han preferido marcar el rumbo y llevarlo a la práctica, en estrecho intercambio con quienes estaban más involucrados, antes que hacerlo desde la distancia. El liderazgo eclesial se halla tentado, a menudo, de proclamar la Palabra de una manera perentoria y entusiasta, ofreciendo respuestas rápidas y demasiado simplistas a los problemas humanos. Los líderes marianistas han intentado vencer esta tentación.

5.- La solidaridad y la empatía con las personas a quienes se sirve, especialmente a quienes el fundador llamó «los más numerosos y los más abandonados»⁶³, se han expresado de diferentes modos a lo largo de dos siglos, pero han caracterizado, de manera regular, el sentido marianista de misión. Muchos marianistas han buscado ser creativos ayudando a satisfacer las necesidades urgentes de aquellos que sufren en medio de las constantes turbulencias sociales de los dos siglos pasados. Deshollinadores, huérfanos, campesinos analfabetos, hijos de la clase obrera, inmigrantes, personas de los países en vías de desarrollo o subdesarrollados, los «pobres y marginados». Personas como estas han recibido prioridad como merecedoras de especial interés y creatividad apostólicos. El papa Juan Pablo II definió al Padre Chaminade en el día de su beatificación como una persona que mostró una inventiva especial en su preocupación por aquellos «que están alejados de la Iglesia y no tienen los medios habituales para conocer a Cristo»⁶⁴. La obstinada insistencia del Fundador en los *nova bella*, «nuevas iniciativas» y «nuevos métodos» apropiados para su tiempo, pese a la oposición de quienes solo deseaban restaurar el pasado⁶⁵, estaba focalizada, sobre todo, en los grupos más necesitados de la población.

6.- El apoyo, la adaptación a ritmos lentos de cambio humano y a culturas diversas, la paciencia con el desarrollo gradual, así como el respeto hacia las diferentes necesidades de las personas, son actitudes que definen a los educadores eficaces y han caracterizado el liderazgo marianista en su mejor momento. Desde muy temprano en nuestra historia, a los líderes de las escuelas marianistas se les ha motivado, en particular, para que «no rechacen como malo lo que no es absolutamente bueno», así como para tratar a los estudiantes con moderación y con una «inclinación prudente a la indulgencia». Se les instó a imitar el paciente ejemplo del Buen Pastor, que busca la oveja perdida⁶⁶.

⁶³ Chaminade, *Cartas*, n. 1076, al papa Gregorio XVI, 16 de septiembre de 1838.

⁶⁴ De la homilía del papa Juan Pablo II (3 de septiembre de 2000) en la beatificación del P.Chaminade.

⁶⁵ Véanse las referencias en la nota 2 anterior.

⁶⁶ Constituciones de 1839, art. 259; Constituciones de 1891, art. 278.

Los líderes marianistas han estado, de vez en cuando, tentados de emplear la microgestión, controlando todos los detalles, pero sin prestar suficiente atención al principio de subsidiariedad. Sin embargo, en nuestros mejores momentos, los líderes han sabido respetar la sensibilidad local y encontrar un equilibrio entre un control excesivo y la opción simple de dar *carta blanca*. El propio fundador dio ejemplo del ministerio de apoyo, paciencia y realismo ante los desafíos que presentaba el tratamiento de personalidades complicadas como Juan Bautista Lalanne, Augusto Brougnon-Perrière, Narciso Roussel y muchos otros. La correspondencia con Adela nos ofrece un bello ejemplo de mezcla de detalles hogareños con desafíos humanos, visión misionera y sabiduría espiritual. María Teresa de Lamourous sabía cómo ofrecer orientación, sirviendo de consejera y mentora para otras comunidades que deseaban imitar su trabajo (especialmente la fundada por Teresa Rondeau en Laval, con quien sostuvo una larga relación de guía espiritual). Al mismo tiempo María Teresa les dejaba libertad para que se desarrollasen a su propia manera⁶⁷.

7.- Enlazar la acción práctica y concreta con una visión amplia ha sido la preocupación continua de la mayoría de los líderes marianistas admirados, desde la época de los Fundadores hasta el presente. Los líderes han adoptado programas prácticos a pequeña escala, dentro de los límites que les imponían el personal disponible y los recursos financieros, y consideraban claramente las pequeñas realizaciones, como un medio para alcanzar metas más amplias que, de una manera regular, volvían a recordar. «Nuestra obra es grande y magnífica», afirmó Chaminade – un hombre conocido por su estilo prudente y pausado – en un momento en que la realidad concreta de su «Instituto de María» apenas excedía los veinticinco colegios de primaria dirigidos por jóvenes hermanas y religiosos⁶⁸. En momentos diversos de la historia marianista, las metas globales se han formulado de maneras variadas: «reavivar la llama de la fe en Francia», durante la época de Chaminade; educar a los inmigrantes más desfavorecidos, a la vez que se preserva su fe, en la América de la inmigración; conjugar la fe católica con una nueva conciencia social y política durante la Tercera República francesa; tomando la «opción por los pobres» e «implantando el carisma» en las nuevas culturas tras el Vaticano II. Todas estas formulaciones han sido *leitmotivs* que han motivado a generaciones de marianistas para trabajar de manera práctica, a fin de alcanzar grandes metas en su tiempo y donde se hallasen.

8.3. La espiritualidad del Magnificat y el «sentido mariano de Iglesia».

Creo que podemos combinar tal estilo de liderazgo con la espiritualidad misionera característica de Chaminade, meditando acerca de una Iglesia «al estilo de María», o sobre lo que hoy muchos llaman la «espiritualidad del Magnificat». Al igual que María en la visita a su prima Isabel (Lc 1, 36-46), con un sentido claro de dinamismo y urgencia⁶⁹, los líderes marianistas buscan hacerse presentes a las personas de su tiempo y entrar en las dimensiones prácticas de la vida humana. Escuchan atentamente las aspiraciones de sus contemporáneos y se convierten en facilitadores para empoderar y animar a otros.

Más que buscar prestigio y fama personales, María atribuye todo a Dios, y piensa en ella misma como una «humilde sierva». Su fin es integrar una fe profunda, un sentido de la acción penetrante de Dios en la vida diaria junto con las necesidades humanas acuciantes. Con un sentido de gratitud por las «grandes cosas» que ha recibido del Señor, aspira a transformar lo que le rodea, con la confianza en que la misericordia de Dios «alcanza a los fieles de generación en generación».

⁶⁷ Véase Stefanelli, *Mlle de Lamourous*, pp. 384 y sig.

⁶⁸ Véase la referencia en la nota 22 anterior.

⁶⁹ Chaminade enfatizaba esto al predicar a la Congregación de Burdeos. Véase material en *The Chaminade Legacy*, vol. 2, Monograph Series, Doc. 53 (Dayton, NACMS, 2008), pp. 244 y sig [EP I, 130-132].

En el espíritu del *Magnificat* de María, lo mejor de cada marianista aspira a solidarizarse con el «humilde», el «hambriento», y con los «necesitados de la misericordia» de Dios. Aparecen en una oposición consciente a los «poderosos» (*dynastas*), los «soberbios de corazón» (*hyperephanous*) y los «ricos» (*ploutountas*). Una «opción por los pobres» marianista no está motivada por una conciencia de clase o política, sino más bien por una preocupación de transformación de la sociedad en solidaridad con los pobres, que concuerde con el plan creador de Dios para el género humano. De este modo, los discípulos de Chaminade aspiran a integrar una conciencia social en cada momento de la Historia con una base sólida, constituida por la revelación divina de la fe cristiana.

La Iglesia que los marianistas buscan fomentar es «mariana»⁷⁰, caracterizada por la mencionada mentalidad de servicio, orante, capaz de una escucha atenta, cercana a la gente sencilla y con la confianza puesta en Dios. No es una Iglesia que admire jerarcas autoritarios ni anacoretas místicos que vivan separados del mundo. Es una Iglesia encarnada, que trata de llevar a cabo los planes de Dios en cada lugar y momento del tiempo. La contemplación de este «estilo mariano de Iglesia» inspira constantemente a los marianistas y los motiva para la misión, pese a la gran variedad de circunstancias y mentalidades en cada momento y lugar.

Desde la época de los Fundadores, con mayor o menor éxito, los buenos líderes marianistas han aspirado a encarnar este «estilo marianista». En esta búsqueda constantemente han aspirado a solidarizarse... escuchando atentamente las necesidades de los necesitados que les rodeaban. En el contexto de cada época, han puesto frecuentemente el acento en la participación, en la responsabilidad compartida, en dar cuentas, e incluso en la subsidiariedad⁷¹.

En nuestros doscientos años de historia, a través de muchos altibajos, hay, sin embargo, una inclinación hacia el liderazgo participativo, coordinado y orientado al crecimiento, que permanece relativamente constante. Creo que este estilo de liderazgo proviene de los Fundadores y constituye una parte integral del carisma marianista.

⁷⁰ Esta cuestión, desarrollada extensamente por el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, fue el tema principal del discurso anual del papa Juan Pablo II a la Curia Romana el 22 de diciembre de 1987. El original fue publicado en *Acta Apostolicae Sedis*, vol. LXXX (1988), pp. 1025-34. El Papa cita específicamente a *Neue Klarstellungen* de Urs von Balthasar en su traducción al italiano (Milan, 1980), p. 181.

⁷¹ Regla de Vida de la Compañía de María, art. 7.1.

Capítulo 7

¿Cómo conseguir que una educación universitaria sea marianista?

Desde sus orígenes, la Familia Marianista ha tomado una actitud positiva ante algunas corrientes históricas clave que aún están entre nosotros. La diversidad, el secularismo y el pluralismo ya marcaron las consecuencias inmediatas de la Revolución Francesa, la época en que nacimos. Las rápidas transformaciones sociales, a menudo traumáticas, habían dividido a la población en dos bandos opuestos. Quedó claro que la sociedad ya no podría ser uniforme, bajo el paraguas de una única visión del mundo que abarcara todo. Chaminade y sus contemporáneos querían transmitir la tradición católica en un mundo nuevo plural.

Podían haber añorado, en ocasiones, los días prerrevolucionarios de cohesión social bajo una ideología católica, pero aceptaron sin reservas la necesidad de nuevos métodos. Querían captar la atención de la sociedad directamente, hablarle de manera que pudiese entender, y hacer cualquier esfuerzo que fuera necesario para conectar las mentalidades posrevolucionarias con la tradición cristiana. Sintieron la necesidad de un nuevo “punto de apoyo”, un punto nuevo fundamental para atraer a un nuevo tipo de sociedad.

Chaminade aceptó mucho de lo nuevo, no solo como inevitable, sino también como positivo. Él y sus discípulos aspiraban a ser completamente «católicos», no solo en el sentido eclesial, sino también «universales» en sus deseos para una integración holística de nuevos valores y conocimientos humanos. Se mantuvieron, empáticamente, al lado de personas que intentaban adaptarse a un nuevo tipo de mundo. Buscaron colaborar en la construcción de una sociedad que fuese nueva en términos políticos, sociales, económicos e industriales. Aspiraban a conectar e integrar la nueva sociedad con una rica herencia cristiana. Este rápido desarrollo social ha continuado durante dos siglos, sin que haya muestras de que vaya a aminorar el ritmo de sus cambios. Como respuesta a ello, la educación universitaria marianista de hoy tiene unos cuantos puntos que llaman nuestra atención:

1.- Recalca la importancia de la *comunidad*. Los educadores marianistas están convencidos de que toda transformación personal y social requiere un entorno de colaboración y comunicación interpersonal. Tal entorno da soporte y motiva, a cada participante, hacia un crecimiento continuo y hacia una interacción positiva con los demás. Este énfasis en la comunidad y en la comunicación tiene implicaciones obvias para las relaciones entre los estudiantes, profesorado, personal administrativo y de servicios, y todos los demás miembros de la comunidad educativa. Insiste en mantener unos altos estándares en las relaciones entre los miembros de la comunidad y en esfuerzos interdisciplinarios compartidos en la enseñanza, la investigación y el servicio a la comunidad. Requiere una atmósfera de diálogo paciente y disciplinado, y mantenerse en la mesa de conversaciones en lo que atañe a cuestiones, tanto locales, como universales. Este enfoque comunitario contrasta con la excesiva compartimentación e individualización del conocimiento que caracteriza, a menudo, el ámbito académico contemporáneo.

2.- La educación marianista busca *vincular la fe y la cultura*. Antes que excluir las cuestiones de naturaleza moral y espiritual del discurso académico, trata de integrarlas en él. Reconoce que las creencias y los valores trascendentes tienen un papel clave para comprender y transformar la vida personal y familiar. También reconoce que todas las áreas del currículo (Humanidades y Ciencias Sociales obviamente, pero también las Ciencias Naturales y las enseñanzas profesionales) tienen cuestiones relativas a tales creencias y valores. El enfoque marianista aspira a integrar fe y valores en su discurso académico, así como en la vida social de la comunidad universitaria. Si bien ciertamente se presentan los puntos de vista católicos, el estilo marianista respeta el pluralismo contemporáneo y

educa para el diálogo. La educación marianista fomenta una atmósfera en la que diversos grupos de personas puedan sentirse libres de vivir según sus convicciones y sean respetados e invitados a compartir valores, creencias y perspectivas con el resto.

3.- El enfoque de los marianistas viene marcado por una preocupación para un *liderazgo social transformativo*. Cree que todo aprendizaje tiene consecuencias sociales, ya sea fomentando la paz, la justicia, la reconciliación y la dignidad humana, ya sea poniendo trabas a ellas. Busca integrar una conciencia social que se mantenga alerta y bien informada dentro de los aspectos del aprendizaje y de la vida del campus. Promueve vehementemente el papel de la Universidad como servicio a la sociedad y para motivar a que los estudiantes utilicen su aprendizaje con una finalidad de transformación social positiva.

4.- El enfoque marianista trata de ser *holístico*. Se preocupa del desarrollo integral de la persona humana y del bienestar general, en todos los aspectos de la vida de los miembros de la comunidad universitaria, así como de las comunidades civiles regionales y de las eclesiales a las que sirve. Fomenta el pensamiento interdisciplinar y la colaboración, oponiéndose a cualquier fragmentación compartimentalizada del saber. Su objetivo es ampliar los horizontes intelectuales y personales, así como ofrecer un servicio mayor y más sostenible a la sociedad de nuestros días.

Muchas otras tradiciones, ya sean católicas o no, comparten aspiraciones similares. La mayoría de las tradiciones católicas coinciden en un sentido de misión muy similar. Lo que caracteriza el enfoque marianista es un alto grado de compromiso intencionado en estos cuatro puntos, junto con una preocupación por la manera en que interactúan entre sí. Para aquellos de nosotros comprometidos en la misión de educar en una universidad marianista, es importante identificar y reafirmar estos rasgos en los que se arraiga nuestro compromiso.

Capítulo 8

La educación marianista universitaria Sondeando una identidad

Asumo que los destinatarios de esta reflexión serán personas que ya están comprometidas con las «Características de la educación marianista» o con las «Características de las universidades marianistas», así como con otros aspectos de los valores y actitudes marianistas. Para tales personas, lo que pretendo es ir un poco más allá de lo básico que ya se conoce y se da por sabido, para estimular una reflexión y desarrollo más profundos de los temas marianistas para los educadores del siglo XXI.

Es un reto decir algo substancial y novedoso, algo que vaya más allá de lo meramente repetitivo, acerca del carisma educacional marianista. Disponemos de una gran cantidad de material excelente para una «formación básica», pero no tanto para ir más al fondo de la cuestión. Este desafío es especialmente evidente cuando la audiencia está formada por personas que provienen de contextos ricos y variados académica, cultural y personalmente.

En ocasiones, el carisma educativo marianista puede darnos una falsa impresión de simpleza y de poca enjundia. Puede tomarse como que significa «ser buena gente», un grupo de miembros amables en una comunidad de amigos o poco más, sin ningún compromiso específico o actitud que realmente marque una diferencia.

Al otro lado del espectro, el carisma marianista también se ha convertido, para un reducido grupo de especialistas en una búsqueda académica interdisciplinar que toca facetas de la historia, la teología, la filosofía y el pensamiento social y que, ocasionalmente, es complicado y especializado. Estos especialistas son muy importantes para todos nosotros, pero este ensayo no está dirigido a ellos.

Más bien, este ensayo está escrito para los educadores que, en un tiempo de transformación cultural continua, tratan de integrar la rica tradición educativa marianista con las preocupaciones del mundo de hoy. Para estas personas, una mayor reflexión es de gran importancia: cuando se tiene una identidad, se desea llegar a lo más profundo de algunas de sus consecuencias.

Cuatro dimensiones clave

Lo que quisiera hacer es reflexionar sobre cuatro puntos. Me basaré - y quizá me extienda un poco más - en la conocida enumeración de las características de la educación y de las universidades marianistas, que enfatizan acertadamente la identidad, la misión y la comunidad. Mis cuatro puntos hacen referencia a:

- *Contexto:* El carisma surge de una historia que aún está llena de implicaciones para nosotros (dimensión histórica).
- *Visión:* El carisma ofrece una perspectiva, marco u horizonte de ideas y valores, una plataforma para la reflexión y la acción en el mundo de hoy (dimensión filosófica-teológica).
- *Imagen:* El carisma marianista propone la imagen de María como una figura arquetípica que da forma y concreta una manera de vivir. Este símbolo nos ofrece una nueva perspectiva en las circunstancias de hoy día (dimensión simbólica).
- *Proceso:* Este carisma se expresa en un estilo inclusivo de relacionarse y organizarse, que encuentra un significado pleno para muchos dones y áreas de interés dentro de la comunidad (dimensión sociológica y organizativa).

1. Contexto histórico del carisma marianista y su prolongación a los tiempos actuales

Muchos de vosotros probablemente recordaréis que un joven comunista preguntó una vez a Mao Zedong cuáles eran las consecuencias más importantes de la Revolución Francesa. Se limitó a responder que era «muy pronto para decirlo». La época de la Revolución Francesa y sus secuelas ofrecen paralelos muy significativos para el presente. Este momento formativo de la historia moderna fue experimentado personalmente por el Fundador y por quienes lo acompañaban, dejando una huella profunda en el espíritu que subyace bajo lo que es la perspectiva marianista.

En casi todo el mundo, la experiencia de la Revolución Francesa aún ejerce una poderosa influencia en la sociedad actual. Traza una agenda de asuntos pendientes, y pese a toda deconstrucción y decepción, continúa modelando mentalidades y perspectivas contemporáneas.

Aspectos Interesantes de la época de Chaminade

Al haber vivido los años inmediatamente posteriores a la Revolución, Chaminade contempló la nueva corriente en pro de una educación universal como clave para el futuro del individuo y de la sociedad (en sus palabras, como una «misión»)¹. Anticipó que unos nuevos estilos e impulsos educativos serían esenciales para satisfacer las necesidades de las personas en el mundo posrevolucionario y posterior a la Ilustración.

En un ensayo muy lúcido, escrito en 1824, ya había rogado a los párrocos de Burdeos, a quienes juzgaba demasiado institucionales y territoriales en su actitud, que se mostrasen abiertos ante la necesidad de hallar un nuevo «punto de apoyo para las palancas que mueven el mundo moderno»². En él, argumentaba enérgicamente a favor de sus nuevas comunidades de jóvenes y adultos como un medio de educar en la fe y crear dinamismo cristiano en la sociedad. Creía que las estrategias habituales y las manidas fórmulas sociales y religiosas ya no bastaban. Estaba convencido de que los nuevos tiempos requerían “nova bella”: nuevos métodos, nuevas actitudes y nuevos estilos institucionales, y que como resultado de todo ello, la sociedad podría y debería ser transformada.

Concebía la educación formal en escuelas y colegios, a menudo dominada por luchas entre ideologías, como un escenario cultural clave. El director de la escuela del pueblo en su época era, a menudo, el ateo oficial, un misionero de la Ilustración secular, que catequizaba a sus alumnos en nombre de algo llamado «positivismo de Comte». Hacia el final de su larga trayectoria (septiembre de 1838), escribió al papa acerca de lo que él denominó «el campo de batalla de las escuelas»³. La educación universal ya había aparecido en escena a lo largo de su vida como un nuevo ideal, y se había convertido en un teatro de operaciones donde se enfrentaban ideologías divergentes: todos buscaban a la juventud, para establecer las pautas de las generaciones venideras. ¿Debería su educación, entonces, entrenarlos para que encajasen como miembros productivos de un nuevo orden social? ¿O debería ser algo más?

Algunos meses más tarde, al comunicar a sus discípulos la aprobación de la obra de su vida por parte del papa, Chaminade reiteró entusiasmado su convicción de que «enseñamos para educar», recalcando la centralidad de una vida humana bien enraizada, holística, como el objetivo de la educación. Rechazó tajantemente la reducción de los colegios a factorías enfocadas hacia las técnicas instructivas (ser «industriales de la enseñanza», utilizando la terminología de su circular clave a todos

¹ Una afirmación clásica sobre este asunto se encuentra en, *Cartas*, n. 725, a Chevaux, 7 de febrero de 1834.

² Chaminade emplea esta oportuna imagen al argumentar la necesidad de estar abiertos a lo nuevo en su Congregación. Véase, *The Chaminade Legacy* (Dayton, NACMS, 2006) [EP I, nn.153-154].

³ Chaminade, *Cartas*, n. 1076, al Papa Gregorio XVI, 16 de septiembre de 1838.

los marianistas, hombres y mujeres)⁴. ¡Era un comentario significativo, en el momento en que Francia estaba entrando en la era de industrialización y de la urbanización!

Realmente, en el esfuerzo de impartir una educación a masas de jóvenes, él y sus primeros discípulos estaban bastante preocupados acerca de la variedad de estilos pedagógicos que habían surgido (el Método de Enseñanza Mutua, -monitorial o Bell-Lancaster-, el Método Simultáneo y el Método Mixto⁵). En los primeros tiempos de la Revolución Industrial, estaba preocupado por la mejor manera de alcanzar a las masas, a quienes denominaba como «los más numerosos y los más abandonados»⁶, sin convertir las nuevas escuelas en lo que él llamaba «factorías de la enseñanza», sistemas meramente reglamentados para preparar trabajadores futuros para una economía en crecimiento.

Chaminade y sus colaboradores más perspicaces identificaban las motivaciones diversas que caracterizaban a los educadores de su época. Para algunos, las escuelas eran, tal y como hemos hecho notar anteriormente, el escenario de una cruzada en aras de una doctrina o una filosofía. Para muchos otros, la motivación era burdamente económica. En su tiempo, se podía hacer dinero educando a las masas, según la manera descrita por Charles Dickens en *Nicholas Nickleby* y en *Oliver Twist*. La situación no es tan distinta hoy, en especial en los países más pobres del mundo, donde todo tipo de escuelas de negocios e institutos técnicos de dudosos estándares aparecen como setas para obtener un rápido beneficio. En los países desarrollados, los dos siglos de experiencia y reglamentación marcan la diferencia, y hay mejores maneras de enriquecerse rápido. Pero el sistema educativo es aún, en gran medida, una criatura de las fuerzas del mercado. Chaminade sabía que la motivación, fuese burda o sutil, era lo que marcaba la diferencia. Aspiraba a fundar escuelas abiertas a los pobres⁷, dotándolas de lo necesario para los nuevos roles sociales. Su perspectiva educacional se enfocaba en algo que estaba más allá del éxito económico: en formar para la *vida buena* antes que en hacer girar la rueda de la economía.

¿Y en nuestro tiempo?

Todo esto pudiera parecer, principalmente, de interés para el anticuario. Y sin embargo, bajo diferentes apariencias, creo que la mayoría de las cuestiones que acabo de esbozar continúan vigentes hoy día. La pregunta acerca de encontrar el «punto de apoyo» adecuado para las «palancas que mueven el mundo moderno» todavía está vigente. Las escuelas y las universidades pueden que tengan hoy más competencia por el dominio cultural que en los días de Chaminade. Los medios de comunicación y la tecnología son moldeadores clave del mundo actual. Pero los medios y la tecnología, muy a menudo, comienzan en entornos académicos y acaban volviendo a ellos, al dar forma a nuevos estilos culturales que rivalizan con el *establishment* educativo en lo que se refiere a la tarea de definir las pautas que rigen la cultura de hoy. El punto principal de mi argumentación es que la pregunta de Chaminade acerca del *punto de apoyo* no ha perdido un ápice, ni de su relevancia, ni de su urgencia. Un aspecto secundario es si las instituciones educativas todavía son centros clave de creación, realce y transmisión de vida cultural.

La ideología puede ser algunas veces más sutil hoy que hace 200 años, pero aún controla, o intenta controlar, las agendas educativas. En América y Europa, la educación está dominada, a menudo, por un énfasis secular, por una tecnocracia elitista que relega fe y valores a dominios puramente privados y emocionales, y que los excluye de los dominios público e intelectual.

⁴ CHAMINADE, *Cartas*, n. 1163, *A los predicadores de retiros*, 24 de agosto de 1839.

⁵ [La Compañía de María aun ensayando los métodos *mutuo* (el profesor distribuye el trabajo de los alumnos que deberán enseñar a otros) y *simultáneo* (el profesor enseña en clase a todos a la vez), se inclinó por emplear el método *mixto*, que aprovechaba lo mejor de los dos anteriores].

⁶ *Ibid.*, *Cartas*, n. 1076.

⁷ Véase, como ejemplo, CHAMINADE, *Cartas*, n. 914, a De Montgaillard, 14 diciembre 1836.

Paradójicamente, la educación en América está controlada hoy, en ocasiones, por perspectivas fundamentalistas, como ocurre con las prohibiciones de enseñar la teoría de la evolución, al considerarla como una teoría más que dudosa.

En un país en desarrollo, como la India actual, la ideología juega un papel más descarado. Las programaciones didácticas de algunos estados hindúes obligan, por ejemplo, a la enseñanza de *matemáticas védicas*, en la que los teoremas se retrotraen a las antiguas escrituras. Los hechos objetivos de la historia son expresamente refutados en aras de mantener la superioridad de las élites brahmánicas. En otros estados hindúes, situados en el otro extremo del espectro ideológico, la historia debe enseñarse desde una perspectiva marxista. Descarada o sutilmente, nosotros aún necesitamos encontrar, de una manera global, un estilo educativo que desarrolle e interiorice, que enseñe a los estudiantes a pensar crítica y proactivamente dentro de las tradiciones, y que les ayude a incorporar valores en lugar de que se les lave el cerebro.

Los estilos pedagógicos son, todavía, tan cruciales como en la época de los comienzos marianistas. Creo que un estilo participativo y dialógico es la contribución capital que podemos hacer. No tenemos el monopolio de este estilo en el carisma marianista, pero con toda seguridad, está en nuestros genes. Es la dimensión de la educación marianista la que tiende, en su mayoría, a causar una impresión adecuada tanto a los estudiantes como al profesorado. Este estilo nos ayuda a distinguirnos en un mundo en el que, generalmente, se entiende la educación como verter el conjunto más amplio de hechos en unos cerebros vírgenes y absorbentes – o, como mínimo, en los folios en blanco de estudiantes oyentes – todo con la idea de que tengan éxito material en un mercado de trabajo competitivo.

La educación con ánimo de lucro es aún, un asunto de primer orden. En el campo académico, como en cualquier otro, una economía con ánimo de lucro y competitiva se impone a lo que el papa Benedicto XVI llamaba una economía donde tengan espacio «el principio de gratuidad y la lógica del don»⁸. La obtención del beneficio no tiene nada malo *per se*, pero tiende a producir instituciones educativas marcadas con un estilo propio, que sirven a la última moda del mercado, incrementando el poder de los ricos y desplazando la atención lejos del crecimiento personal, humano y holístico del estudiante. Tal educación motiva a los estudiantes a conseguir un trabajo lucrativo antes que a convertirse en seres humanos solidarios.

La tecnocracia es, más que nunca, un foco de atención clave, por lo que pocos educadores modernos pueden ser acusados de ser, en palabras de Fundador, «industriales de la enseñanza». La formación profesional de hoy se enfrenta especialmente a este problema, ofreciendo en ocasiones un ejemplo de tecnocracia locamente desatada. Una educación competente ciertamente requiere, en cualquier campo, una infraestructura tecnológica fuerte, pero nuestra tradición cultural marianista nos pide ir más allá de un desarrollo de habilidades técnicas. Necesitamos ser críticos acerca del poder creciente de aquellos que controlan la tecnología. No podemos ignorar la pregunta de por qué emplear la tecnología, al servicio de qué valores y de qué grupos humanos.

En general, la integración de la fe y la cultura continúa siendo un asunto fundamental para nosotros, como lo era para el fundador. Como Chaminade, estamos deslumbrados por la verdad de la encarnación de Dios en la vida humana⁹. Contemplamos a María como el terreno, la realidad inculturada en la que Dios se hizo hombre en la persona de su hijo Jesús. Como ella, continuamos hoy día, buscando personas que conviertan sus convicciones en una cultura que canalice las energías de la fe, de una manera creativa, a todos los aspectos de la vida, a la familia, al lugar de trabajo y a nuestra comunidad ciudadana, al servicio a los demás, a promover una conciencia global, y a desarrollar el conocimiento y la tecnología.

⁸ Véase Papa Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, §§ 36 y sig.

⁹ Documentos del *Capítulo General de la Compañía de María de 1971*, Doc. 2.«Espiritualidad marianista», § 5, p. 14.

Dios se hace carne en el mundo de hoy, como se hizo en la época de Jesús y María. Lo que siempre busca el carisma marianista es estar en esta vanguardia encarnacional, que la fe ilumine la cultura, ver los signos y vestigios de Dios en acción a través de las aspiraciones y logros de las personas de nuestro tiempo, fomentar el diálogo entre fe y cultura, y mantener una interacción continua entre la fe y las cuestiones que presenta el mundo contemporáneo.

Creo que las convicciones de Chaminade sobre la educación, formuladas hace 200 años, tras la Ilustración y la Revolución, siguen siendo válidas y oportunas para todos nosotros. Lo que ocurra en la educación es clave, quizá es *el campo de batalla* clave para el alma del mundo contemporáneo. El foco de atención que puso Chaminade en esta área para nuestra misión compartida no ha perdido un ápice de su validez y fuerza.

2. Visión filosófico-teológica. El carisma marianista ofrece un horizonte sustentado en la fe

El enfoque marianista de la educación está, sin ninguna ambigüedad posible, relacionado con la fe. Chaminade buscaba expresar su propia fe de una manera no coercitiva, sino a la vez firme, abierta y sin ningún tipo de autorrestricciones. Los educadores marianistas están convencidos de que la educación en la fe es una dimensión clave de todo desarrollo humano válido. Simplemente quisiera hacer cinco breves comentarios sobre nuestra experiencia contemporánea de esta preocupación filosófico-teológica como educadores, que Chaminade llamó «el espíritu de fe»¹⁰.

Primeramente, la *formación* en la fe es nuestro foco como educadores marianistas. En el proceso educativo, todos estamos invitados a nutrir, profundizar y ampliar el espíritu de fe. Todos estamos animados a desarrollar – de manera crítica y compasiva – una perspectiva de fe con pleno significado, sin importar el punto de partida (católico, protestante, judío, musulmán, budista, hindú, agnóstico, etc.). Aspiramos a ofrecer y dar testimonio de fe en el corazón de una comunidad diversa.

Para nosotros, el proceso educativo obviamente trae consigo simpatía y respeto hacia la tradición católica, así como una presentación verdadera y genuina del punto de vista católico en cuestiones problemáticas, junto con una preocupación por la integridad y consistencia en nuestra vida de fe. Al mismo tiempo, esta postura permite respetuosamente puntos de vista divergentes y cuestionamientos e investigaciones críticas.

Entendemos la «formación en la fe» como algo que incluye, pero que va más allá del cuidado pastoral de quienes ya están convencidos y, también, más allá de su preocupación de preservar a las personas de influencias que las corrompan.

Sería conveniente hacer notar en este punto que la «formación en la fe» no está enfocada a hacer proselitismo ni a conseguir nuevos conversos. En los entornos académicos actuales de los Estados Unidos, la mayoría entiende que el proselitismo católico es improbable que se vea como algo problemático. Sin embargo, ahora regreso a América, procedente de un contexto en la India donde se contempla como un temor importante: muchos creyentes de otras religiones encuentran difícil confiar que un cristiano quiera verdaderamente compartir o dialogar antes que discutir y convertir. Y, sin embargo, compartir y dialogar es a lo que aspiramos las personas de fe marianistas. Como antes indiqué, queremos ser una presencia y un testimonio en el corazón de una comunidad que se supone que es y que permanecerá diversa.

¹⁰ Los numerosos comentarios de Chaminade sobre la fe están recogidos en sus dos volúmenes de *Writings on Faith* (Dayton, NACMS, 2005) [Original: CHAMINADE, *Ecrits sur la foi* (Ed. J.B.Armbruster, 1992, un solo volumen). La traducción española, *Escritos sobre la fe*, en la «Biblioteca digital marianista»: biblioteca.familiamarianista.es].

En segundo lugar, el enfoque marianista sobre la educación en la fe tiende a ser *más sapiencial que apocalíptico*. Buscamos ayudar a las personas a que integren la fe con la vida diaria y a encontrar un contexto significativo para vivir en el mundo de hoy. Aspiramos a proclamar y construir sobre lo que hay bueno alrededor nuestro, más que denunciar lo que es malo. Queremos afirmar y ayudar a que crezca la fe que esté presente en un estado germinal, informar de nuestra tradición católica y conectarla con la experiencia vital, y ayudar a que la fe desemboque en praxis de vida y espiritualidad. Generalmente nos sentimos bastante incómodos con expresiones extremistas de la fe. Puede que se necesite, en ocasiones, echar mano de la apologética y de la denuncia del error, pero estos no son, habitualmente, nuestros intereses de entrada.

Mi tercera reflexión es que la tradición marianista de una fe enraizada e inculturada deja *espacio para las diferencias individuales*. La ortodoxia rígida, el fundamentalismo extremo y las posturas polarizadas de «choque de culturas» no cuadran con nuestra tradición. El enfoque de los marianistas puede ser fácilmente caracterizado como «humanista». A algunas personas les gustará esta postura más que a otras; algunas otras la pueden encontrar difusa, o tímida o no suficientemente combativa. Pero parece innegablemente dominante en nuestra historia pastoral y educativa.

En consecuencia, necesitamos, en cuarto lugar, cultivar en la enseñanza y en la investigación un *esfuerzo que profundice en esta tradición católica*. La investigación de la herencia intelectual católica debería ser una fortaleza distintiva de las universidades católicas, como representativas de una tradición humana de principal importancia en el contexto mundial. Necesitamos reconocer la importancia de la fe y de las cuestiones de fe en la vida humana, en todas las disciplinas, y en todos los periodos de tiempo, por oposición a un secularismo agresivo y despectivo. Nuestra tradición tiene algo que decir a la vida contemporánea y se involucra en ella activamente.

Como punto final, recalcaría que en nuestra tradición marianista cultivamos una *mentalidad abierta y dialógica*, con un interés genuino en lo que podemos aprender de la vida de fe de los demás. Nuestra preocupación por la fe y por su desarrollo debería constituirse en una vía de dos sentidos.

Tengo en mente una institución marianista en el mundo árabe, donde todos, excepto el personal de plantilla, son musulmanes, pero donde el énfasis en la fe y su importancia en un contexto de valores conciliador es altamente apreciado: todas las partes aprenden algo de la experiencia. Lo mismo es cierto en algunas instituciones marianistas en Asia, donde gran parte del profesorado y de los estudiantes son hindúes o budistas. El gurú que enseña sánscrito, o el monje budista que enseña cultura japonesa parecen apreciar el contexto de fe de sus instituciones educativas marianistas. De manera creciente, vamos descubriendo la misma realidad con los estudiantes internacionales en Estados Unidos¹¹, especialmente con los que proceden de países musulmanes¹².

Esperamos que nuestro diálogo de fe sea interreligioso (que reconozca y trate de apreciar las contribuciones de los fieles de otras confesiones), así como intrarreligioso (interiorizando e integrando en nuestras vidas las fuentes de profundización espiritual y sabiduría que podemos aprender de otros). Buscamos llegar a esos fieles en nuestra preocupación por una fe y cultura integradas y para ofrecerles el don de nuestra tradición cristiana, mientras que, al mismo tiempo, los respetamos y aprendemos algo de ellos.

3. Imagen dinámica. María como arquetipo de la vida cristiana

El carisma marianista contempla a María como una figura central, modelo o imagen de espiritualidad y misión. Algunas personas la llamarían «icono cultural de la identidad católica», o en términos de

¹¹ [En el original dice América]

¹² Véase Richard Perez-Peña, *Los musulmanes extranjeros progresan en las universidades católicas*, «New York Times» (2 de septiembre de 2012). Este artículo se refiere a la Universidad marianista de Dayton.

Jung, un «arquetipo» de la vida cristiana¹³. En todo caso, para los marianistas, esta imagen de María es central y explícita. El hecho de vivir con esta imagen de María, lejos de hacernos pasivos y dóciles, nos impulsa hacia la misión y marca un estilo de la realización de esa misión.

Este sentido de que María tiene una misión a llevar a cabo, dentro de la comunidad cristiana, no es original de Chaminade, pero tampoco es exactamente un tema común en el pensamiento católico. En ocasiones, en la historia, la devoción mariana se ha instrumentalizado por políticos para mantener al público (especialmente a las mujeres) dócil, pasivo y resignado con su suerte. Pero Chaminade animaba justo a lo contrario: una devoción mariana dinámica, que saliese hacia otros, dando solidez, de esta manera, a las comunidades de fe y motivando a la acción para la reconciliación, e igualmente, para la transformación del orden social

El documento *Características de las universidades marianistas* cita cuatro actitudes marianas en particular¹⁴, cada una basada en un texto de la Escritura:

- María es una persona altruista y solícita, como en la escena de la Visitación (Lc 1, 39-45).
- Es discreta, pero también audaz y resuelta, como en las bodas de Caná (Jn 2, 1-12).
- Es valiente, firme, fiel y paciente, caracterizada por la firme virtud bíblica de *makrothymia* (“magnanimidad”, “grandeza de corazón”, “pasibilidad”), cuando está de pie junto a la cruz en el Calvario (Jn 19, 25-27).
- Comparte en la oración y en la misión de la Iglesia naciente, cuando participa en la efusión del Espíritu en Pentecostés (Hch 1,14; 2,1-4).

Además de estas escenas muy evocadoras de la Escritura, citadas en el documento *Características de las universidades marianistas*, me gustaría sugerir que los educadores marianistas contemplasen, como hizo Chaminade, dos pasajes marianos adicionales de la propia Escritura.

El primer pasaje consiste en los versos inmediatamente posteriores a la escena de la Visitación (Lc 1, 46-56), que constituyen el *Magnificat*. Esta oración está llena de ecos de espiritualidad provenientes del Antiguo Testamento. Expresa, a un mismo tiempo, el enraizamiento de María en su tiempo y en el entorno en que vivía, su sentido humilde de recibir grandes dones confiadamente, y su solidaridad con aquellos que luchan por la justicia y la dignidad humana. Estos tres temas marianos invitan a que los educadores marianistas estén preocupados por lograr una especial sensibilidad cultural, con humilde sobrecogimiento ante la verdad y la belleza, y en solidaridad con las luchas sociales de nuestro tiempo.

El segundo pasaje que añadiría a la lista es el retrato de la Mujer dinámica del Apocalipsis (Ap 12). Aquí podemos descubrir a la nueva Eva, la mujer que, de manera continuada, aplasta la cabeza de la serpiente a través de la Historia. Este pasaje de las Escrituras, interpretado no literalmente, sino alegóricamente¹⁵, nos ayuda a ver a María como el arquetipo de la lucha de la Iglesia en todas las épocas. No es un instrumento pasivo, sino un participante activo en el misterio de la salvación humana. María no es una observadora débil, tiene una misión y lucha contra las serpientes del mal de todas las épocas.

¹³ La obra clave es este punto es Otto Semmelroth, *Mary Archetype of the Church*. Nueva York, Sheed and Ward, 1963).

¹⁴ *Características de las universidades marianistas*, edición de 1999, n. 9, p. 6.

¹⁵ [La interpretación literal afirma que en esta mujer del Apocalipsis se presenta a la Iglesia, que está llamada a seguir ofreciendo Jesús al mundo, pero que está sufriendo la persecución. La interpretación mariana es posterior a la intención del autor del libro. De todas formas el concepto actual de «Iglesia mariana» puede unir ambas interpretaciones y de hecho en esta línea escribe siempre Chaminade].

De acuerdo con su carisma, los educadores marianistas aspiran a ser marianos, a hacer presentes en el mundo y en la Iglesia de hoy una imagen y un estilo marianos, y a lograr que sea una realidad un estilo mariano de vivir y trabajar juntos.

Chaminade entendió este estilo mariano de vida y acción como dinámico y transformador de la sociedad. Subrayó la imagen de María con el ánimo de proporcionarnos una nueva sensibilidad¹⁶, fortaleciéndonos, en particular, como educadores. Esta imagen, tal como lo vio él, inculca un modo de ser atento en cada persona. Crea un espacio para el crecimiento y la transformación. Modela un estilo integrador y sapiencial, así como una conciencia cuidadosa y empática acerca de los ritmos de crecimiento de cada individuo. Tal estilo es especialmente apropiado para los buenos padres y los buenos educadores.

La imagen de María también nos dispone a trabajar en comunión con otros, a formar auténticas comunidades humanas, y a colaborar en la creación de entornos favorables al crecimiento humano, a la reconciliación y a la transformación social.

La imagen mariana es el modelo de solidaridad con aquellos que se sienten marginados y desamparados. María, después de todo, fue una mujer que se sabía de la periferia de Israel, víctima de prejuicios, una mujer de la región norteña, la «Galilea de los gentiles», lejana a cualquier centro de poder. En el Magnificat se hacía eco de los anhelos de su pueblo. Contemplar la imagen de María nos ayuda a conectar y empatizar con las minorías marginadas y con las víctimas de injusticias sistemáticas de nuestro tiempo.

La visión marianista evita cualquier disminución del sustrato teológico, pero quiere ofrecer a María como una imagen para muchas personas y culturas. No es un remplazo para la tradición doctrinal y devocional mariana, tan ricamente presente en el catolicismo. Más bien, intenta mostrar cómo la postura y las actitudes de María definen un enfoque dinámico de la vida en general, y específicamente del trabajo educativo. Pretende ampliar la relevancia de María para los católicos, así como para otros compañeros de camino espiritual, en una misión y en un impulso común educativo para nuestro tiempo.

4. Proceso social y organizativo. La inclusividad como una característica del carisma marianista

Chaminade tenía un estilo singular de organizar las comunidades. Todas sus fundaciones -comunidades cristianas de laicos, órdenes religiosas, escuelas-, estuvieron marcadas por la *inclusividad*. Muy raramente comentó acerca del estilo organizativo, pero sus observaciones crípticas¹⁷, y, sobre todo, sus acciones, muestran que un estilo de organización inclusivo era, instintivo a él, y distintivo de sus fundaciones.

El Fundador quería encontrar un lugar para todas las personas de buena voluntad en sus planes. En la Congregación de Burdeos, así como en las comunidades religiosas marianistas, invitaba a que todos compartiesen sus dones singulares, en una «composición mixta» y una «unión sin

¹⁶ Véase el tratamiento que Chaminade da a María en *The Chaminade Legacy [Escritos y Palabras]*, Monograph Series, Doc. 53, vols. 2 y 3 -Notas de instrucción- (Dayton, NACMS, 2008), y su desarrollo, ampliamente documentado en Joseph Verrier, SM, *La Congregación del Padre Chaminade*, 2 vols, SPM, Madrid, 2013-2014 ; y Monograph Series, Doc. 26, vol. 1 (Dayton, MRC, 1981).

¹⁷ Los comentarios de Chaminade acerca de las estructuras organizativas de la Compañía de María, especialmente en lo que se refiere a la «composición mixta», son citados y analizados en *The spirit of our foundation*, vol. 4 (St. Louis, MRC, 1977), cap. 1 [*El espíritu de nuestra fundación*]. SPM. Madrid, 2018, 4 volúmenes. Traducción de Diego Tolsada. Ver o descargar en la «Biblioteca digital marianista»: biblioteca.familiamarianista.es. El estilo inclusivo parece haber sido instintivo en Chaminade. Nunca articuló por completo y por escrito su significado e implicaciones.

confusión» (utilizando dos de sus aforismos característicos). Diría que esta tendencia organizacional a ser tan inclusivo como sea posible es un pilar fundamental de nuestro carisma¹⁸.

Su mentalidad inclusiva debe haber estado influida por la ideología revolucionaria de la época. Desde el punto de vista personal, sufrió mucho a causa de la Revolución y no favoreció, en absoluto, su empuje militantemente secularizador. Sin embargo, consiguió reconocer e integrar en sus fundaciones una cantidad de aspectos nuevos y positivos de *liberté, égalité, y fraternité*. Quizá no cayó por completo en la cuenta de cuán revolucionario era todo esto. Puede que la experiencia de la Revolución le ayudara a reconocer algunas raíces cristianas en la amalgama que subyacía bajo los acontecimientos desconcertantes y alarmantes de la sociedad de su tiempo.

Chaminade parece que contempló la diversidad como un elemento clave para la misión. Apreciaba la sinergia de dones diferentes, de manera que las personas pudieran estimularse unos a otros, ofrecerse nuevas perspectivas, y estar motivados hacia nuevas sensibilidades. Bajo la égida de la misma misión y el mismo modelo mariano, buscó agrupar el clero con el laicado, hombres con mujeres, miembros de las élites sociales con gente común, ricos con pobres, personas cultivadas con aquellas provenientes de orígenes más simples, y personas de diferentes etnias y orígenes lingüísticos.

Me atrevo a sugerir que, en las sociedades complejas de hoy día, esta valoración de la diversidad y la inclusión debería conducir a los discípulos de Chaminade a dar un giro positivo al fenómeno ambivalente de la globalización. Nuestras culturas se encuentran y se intercambian más que nunca. Necesitamos mentes y corazones globales que trabajen con tecnología global y cultura global.

Las mentes y corazones globales no son lo mismo que mentes y corazones «globalizados». Más que homogeneizar a todos bajo un cierto patrón dominante que reprima toda divergencia, necesitamos cultivar una sensibilidad agradecida y un espacio abierto hacia lo que es genuinamente diferente. A menudo necesitamos integrarlo en nuestras propias vidas y promoverlo en otras. A personas de culturas, razas, mentalidades, religiones, filosofías y lenguas diferentes se les debería instar y educar a trabajar juntos, a hacer el esfuerzo de entender y aprender unos de otros y a contemplar la unidad en la diversidad como un bien positivo y provechoso. El objetivo debería ser que cada uno construya empleando las fortalezas del otro y aprendiendo a ser enriquecido por las diferencias (nunca deberíamos igualar las diferencias o reducirlas al mínimo común denominador).

Tal mentalidad inclusiva y global es un desafío en cualquier parte. Ciertamente excluye cualquier vestigio de miopía, autosuficiencia o aislacionismo. Una mentalidad inclusiva emplea una identidad bien definida como plataforma para llegar a aquellos a quienes aceptamos como diferentes. La mentalidad inclusiva nos predispone a escuchar y sopesar lo que otros tienen que decir, como anticipo de lo que aprenderemos de ellos. Debemos ir más allá de una mera tolerancia, llegando al respeto por la diferencia, incluso al deseo de salir en su búsqueda e integrarla.

El panorama descrito debería motivarnos hacia una sinergia cocreativa con muchos otros, en la que cada don sea apreciado y fomentado. Debería conducirnos a estilos de liderazgo y organización que sean descentralizados, pero a la vez interactivos, que tengan una fuerte identidad y, sin embargo, no teman aprender de otros que sean diferentes. Una mentalidad inclusiva creará las estructuras que promuevan la colaboración e interdependencia.

La inclusividad es muy difícil. Hoy día y en cualquier lugar, constituye un estímulo de primer orden para las personas, por lo que ojalá encontremos una manera de mantener la coherencia y la identidad en medio de la diversidad global. Cada institución educativa de los tiempos actuales siente la necesidad de afrontar este reto. En nuestra tradición marianista tenemos abundantes recursos y motivación para tratar esta realidad.

¹⁸ Creo que podría ser incluido como un elemento adicional a los enumerados en *Características de las universidades marianistas* (edición de 1999), nn. 6-9.

Conclusión

Posiblemente estos cuatro puntos acerca del carisma marianista en la educación hacen aflorar más preguntas de las que responden. No intentan, en modo alguno, ser una presentación completa del carisma. No he pretendido tocar todo lo importante. Por ejemplo, no he dicho mucho sobre el aspecto clave de hacer comunidad, que es básico en nuestro carisma. He hablado poco sobre justicia, paz y la integridad de la creación, o sobre educación para el cambio y la adaptación. Otras personas ya han desarrollado estas dimensiones del carisma de manera interesante.

Desde esta perspectiva, todos los elementos de nuestra tradición nos son familiares, y corresponden a lo que hemos intentado hacer durante un largo tiempo. En ocasiones, estos elementos cuadran con los valores típicamente estadounidenses; en otras ocasiones, se enfrentan a ellos en lo que resulta un conflicto creativo. Pero, por encima de todo, constituyen una tarea para nosotros.

Espero que estas reflexiones nos ayuden a ampliar y profundizar nuestra visión común como educadores marianistas. Según vamos mirando hacia el futuro, vamos afrontando el desafío y la oportunidad de ser coherentes y aportar una visión renovada a nuestra sociedad. Nuestro carisma marianista parece ofrecer un marco excelente para hacer frente a esta tarea.

Capítulo 9

Una nota sobre la educación en la verdad y los valores en tiempos «posmodernos»

«La verdad es única; los sabios nos hablan de ella de muchas maneras», dice el Rigveda, el texto más antiguo que nos ha llegado del hinduismo, que está fechado en el año 1200 AC. Probablemente también habréis oído un conocido relato de la cultura hindú sobre seis hombres ciegos que, por primera vez en su vida, entraron en contacto con un elefante. Uno de ellos pensó que era una columna (tras palpear su pierna), otro un árbol (cuando palpó su trompa), otro una cuerda (pues tocó su cola), otro una pared (quien palpó la zona del vientre), otro un abanico (el que frotó su oreja), y el último, una gran trompeta (aquel que palpó un colmillo). Comenzaron a discutir acerca del elefante, y se pusieron nerviosos, insistiendo cada uno de ellos en que era él quien tenía la razón. Un sabio que pasaba, se detuvo y pacientemente les explicó: «Todos tenéis razón. Cada uno de vosotros tiene un relato diferente porque tocasteis partes distintas del elefante. Así que, verdaderamente, el elefante tiene todas las características que describáis». Y de esa manera, todos los ciegos quedaron contentos y sintieron que su postura estaba justificada.

La moraleja del relato es que puede haber parte de verdad y de valores en cada perspectiva. En ocasiones, puede que veamos esa verdad y esos valores, pero otras veces no. Antes que discutir como los ciegos, deberíamos decir: «Quizá tengas tus razones». ¡De esa manera no entramos en discusiones! El relato tiene su origen hace 2.500 años en el sabio Mahariva, fundador del jainismo. Su intención era enseñar a sus adeptos (que siempre han sido una minoría, desde sus comienzos hasta hoy) a ser no violentos y tolerantes hacia los puntos de vista de los demás, y a vivir en armonía con los que piensan diferente.

Esta historia también es la base de un brillante y sutil sistema de lógica hindú denominado *anekantavada* -una palabra en sánscrito que viene a significar la propiedad de considerar algo “por todos los lados” o la teoría de las «múltiples facetas de la verdad»-. Lo que esta historia, además, nos muestra, es que una aproximación crítica y relativista a la verdad, que la contemplamos como característica de la «posmodernidad» en nuestra cultura, no es en absoluto, completamente nueva.

En nuestro tiempo, el relativismo posmoderno parece dominar el mundo del pensamiento y mantiene como prioridad la verdad subjetiva. Muchas personas dudan que la vida académica contemporánea pueda ser compatible con un compromiso sobre un conjunto definido de verdades, creencias y valores; la mayoría sospecha que lo correcto es lo contrario. La vida académica inicia a las personas en una cultura que aprecia la sospecha crítica y relativiza todos los absolutos. Parece que verdades, creencias y valores siempre pueden ser reducidos (¿quizá *trivializados* sea una palabra muy fuerte?) a meros puntos de vista, y un punto de vista es, aparentemente, tan bueno como otro. O formulándolo mejor: los puntos de vista se escogen, consciente o inconscientemente, en función de la utilidad y beneficio antes que por una cierta búsqueda idealizada de la verdad.

Los educadores que se mantienen dentro de una tradición católica y marianista¹ deben reflexionar a fondo sobre este asunto. Caminando tras nuestros Fundadores, proclamamos nuestro compromiso con la educación por la verdad y los valores. Buscamos transformar nuestro mundo contemporáneo de una manera significativa, tratando de hacerlo, de alguna manera, mejor. ¿Puede concebirse tal proyecto en el marco posmoderno de hoy, donde la verdad está relativizada y es vista como dependiente del contexto social? Debemos pensar necesariamente nuestra seguridad en

¹ Este ensayo se escribe pensando en los educadores de las tres universidades marianistas de Estados Unidos. Algunos de sus puntos pueden ser de aplicación a muchas otras tradiciones católicas, así como a otros que compartan una preocupación por la verdad y los valores en la educación. Serán cuestión de quienes se encuadren en esas otras tradiciones ver en qué medida estos pensamientos les puedan ser de aplicación.

verdades, creencias valores. ¿Nos condenará nuestra postura a ser *outsiders* académicos o representantes de un tiempo ya pasado?

Enfocando mejor la pregunta: ¿podemos educar para «la verdad» o para «el bien»?

La enseñanza oficial católica, que se distancia críticamente de las tendencias contemporáneas, insiste en la existencia de verdades objetivas que pueden ser reconocidas por todos, y que son el sustrato de un bien objetivo o de un conjunto universalmente aplicable de valores (la «ley natural»). Estos valores sirven, a su vez, como base para la transformación de la sociedad.

Bajo el liderazgo de Benedicto XVI, tanto antes como tras su elección como papa, las declaraciones de la Iglesia católica han apuntado a la «dictadura del relativismo» como un problema clave de nuestros tiempos. En sí misma, la preocupación por evitar el relativismo no tiene por qué negar el enriquecimiento y la utilidad que tiene una variedad de perspectivas. Pero choca frontalmente con la visión posmoderna, en la que todo discurso es relativo a la cultura y a paradigmas en cambio continuo, dependiente completamente en el contexto. El punto de vista característicamente católico insiste en que algunas verdades son universalmente válidas y en que algunas nociones del bien, y algunos valores son aplicables a cada persona, en cualquier momento y lugar.

Este punto de vista católico produce incomodidad a muchas personas del ámbito académico, incluso en algunos que empatizan con nosotros. Puede que no se sientan completamente cómodos con algunas de las censuras del papa Benedicto XVI sobre el relativismo. Por supuesto, podría resultar excesivamente simple calificar de «relativista» cualquier aproximación a la verdad que no cuadre con la propia. En nuestra educación personal, y en nuestra participación en la vida intelectual de nuestro tiempo, pudiéramos haber llegado a que cada verdad y cada valor está iluminado por su contexto y su relación con el tiempo y el lugar. Pudiéramos haber encontrado el conocimiento de tales relaciones contextuales como ricas e iluminadoras. Pudiéramos haber llegado a sentir que ninguna verdad tiene una formulación final e inmutable, válida sin matices o sin que tenga que ser repensada en cada lugar y época. De hecho, todas estas censuras en la polémica sobre el relativismo están firmemente enraizadas en la propia tradición intelectual católica. La sensibilidad por la «analogía del ser» o «analogía del ente», así como por un «desarrollo de la doctrina» en constante crecimiento están en el corazón de esta tradición.

Resultará útil en este contexto distinguir entre «relativismo» y «relacionalidad». El relativismo es la reducción de verdades y valores a meras funciones de épocas y lugares en particular; no deja espacio alguno a la verdad absoluta ni a la bondad absoluta. La relacionalidad también busca iluminar todas las verdades y valores según son comprendidos y formulados en diferentes contextos, pero no los reduce, meramente, a un producto de estos contextos. De hecho, la tradición intelectual católica, con su énfasis permanente en la inculturación y la integración, es fuerte en la relacionalidad, pese a rechazar el puro relativismo.

De manera institucional, en nuestras universidades sopesamos regularmente las cuestiones de identidad y de misión. Queremos definir un rol que es relacional, pero no meramente relativizador. Aspiramos, a través de la educación, a transformar la sociedad en algunas direcciones en que coincidamos que sean, con seguridad, buenas y valiosas. Al vivir dentro de un contexto plural y apreciar múltiples puntos de vista, a menudo nos sentimos confusos y desafiados. Y sin embargo, somos capaces de encontrar un amplio acuerdo que diferencie, respecto a las líneas de avance personales y sociales, las que son positivas de las que son negativas.

Probablemente, la mayoría de educadores coincidirá fácilmente en que todas las verdades y valores son relacionales en el sentido que acabamos de explicar. Como intelectuales contemporáneos tratarán de ser interdisciplinarios. Reconocerán la contribución de una gran variedad de enfoques para cualquier cuestión. Admitirán que una multiplicidad de perspectivas y una variedad de maneras de percibir las, que a menudo interactúan corrigiendo y matizándose entre sí, son necesarias para el proceso educativo y para el avance del conocimiento.

Sin embargo, sin importar cuán amplio sea el espacio que dejen para horizontes y perspectivas variados, al final, nuestras tradiciones aparejan algunas creencias y valores bien definidos. Aunque podamos apreciar y aprender de muchos puntos de vista diferentes y de la naturaleza relacional de la

realidad misma, no somos «relativistas» puros. No podemos contemplar cada verdad, simplemente, como materia para una deconstrucción crítica. Creemos que hay más en la vida y el pensamiento que en el *anekantavada*, «múltiples facetas de la verdad».

¿Es posible combinar una adhesión, sin importar cuán matizada, a creencias y valores bien definidos, junto con la sutil versatilidad necesaria para la vida académica contemporánea? Más que cualquier otra cosa, en este breve ensayo, deseo presentar esta cuestión como clave para todos nosotros, y sugerir unas cuantas indicaciones del camino que conduce a una respuesta.

Esta es una cuestión filosófica, que raya en lo teológico, y la mayoría de nosotros no somos ni filósofos ni teólogos. Y, sin embargo, esta es una cuestión de vida, de máxima importancia y urgencia. Aunque no hemos de ser filósofos ni teólogos, es imprescindible que encontremos un foco y una convicción que afiancen nuestra enseñanza y nuestra investigación.

Aproximaciones «modernas» a la Verdad

Al sopesar esta cuestión clave, podríamos comenzar por recordar algunos enfoques básicos hacia la educación, la investigación y la verdad que son prevalentes a nuestro alrededor hoy día:

- **El pensamiento newtoniano.** Para las personas que han sido formadas en el mundo moderno (*no* posmoderno), la verdad se logra mediante la medición metódica y la investigación científica, racional y meticulosa. Esta es la actitud típica de las ciencias naturales. Afloró explícitamente en los pensadores renacentistas como Copérnico, Galileo y Bacon, y se introdujo en la educación básica obligatoria hace casi dos siglos por personas como uno de los discípulos clave de Chaminade, Juan Bautista Lalanne². Lo podríamos denominar «pensamiento newtoniano». Obviamente es esencial en nuestra sociedad orientada a la tecnología, y es una clave para la sociedad dinámica y en evolución de nuestros días. Pero el pensamiento newtoniano tiene sus límites. Ninguna cantidad de medición metodológica ni de investigación científica puede demostrar un punto ético o teológico, o producir un Platón o un Einstein. Este tipo de pensamiento tiene enormes consecuencias prácticas, pero no siempre mejora o transforma la sociedad a mejor. El pensamiento newtoniano puede ser y ha sido instrumentalizado para muchos fines. Los dictadores del siglo XX lo han empleado muy eficazmente para la represión cruel de personas.
- **El pensamiento agustiniano.** Otro enfoque más «místico» ve la verdad como algo más íntimo, una experiencia espiritual interior, una iluminación de la armonía entre mi espíritu, mi yo y el mundo más allá de mí. Echando mano de uno de sus representantes cristianos principales, le llamaremos «pensamiento agustiniano». La verdad se entiende aquí como una reflexión experiencial interior sobre la naturaleza, dentro del propio yo de cada uno, a menudo de convicción mística. Tal pensamiento agustiniano engendra intensidad dinámica y un sentido de certeza en las vidas de aquellos que la experimentan. Chaminade y los primeros educadores marianistas se referían a este tipo de verdad cuando hablaban de la «fe del corazón». San Ignacio de Loyola inculcaba el «discernimiento espiritual» como un aspecto de esta clase de pensamiento. Sin embargo, el pensamiento agustiniano o la «fe el corazón», puede que no nos lleve a verdades demostrables o fácilmente comunicables a otros.

² [Pero acabamos de saber que Chaminade, como profesor de matemáticas, física-química y ciencias naturales en Mussidan, era, mucho antes que Lalanne, un gran defensor de Newton y por tanto de la ciencia moderna. Cf. *Lettres de Mussidan.1786-1790*. o.c. Ver Cap. 1, nota 1. Estas cartas han sido todo un descubrimiento sobre nuestro fundador porque nos han permitido acceder a una fase totalmente escondida de su formación y misión educadora. Los hermanos Chaminade eran sorprendentemente, unos hombres de la Ilustración. Esto no significa que fueran hombres marcados por el pensamiento puramente científico o racionalista, sino que combinaban este primer enfoque con los dos siguientes. Las cartas de José Chaminade con Lalanne, hablando de razón, libertad y fe del corazón o espíritu de fe muestran las diferencias entre ambos y el rico y a veces complejo diálogo en su relación: ejemplos CHAMINADE, *Cartas* nn.600 y 601].

- **El pensamiento clásico.** Quizá, para la mayoría de la gente, la verdad es social y tradicional. Los representantes de este enfoque son tan numerosos dentro de cada cultura que difícilmente pueden ser identificados con un nombre. Podríamos llamar a este enfoque, simplemente, como «pensamiento clásico». Para este enfoque, la verdad se halla en la herencia de la civilización y de la disciplina académica en las que uno se halla inmerso, en la apropiación y reformulación de la sabiduría acumulada, cuya influencia es ejercida sobre unas circunstancias que están en evolución constante. El pensamiento clásico enfatiza, no solo el análisis racional, sino también cierta narrativa con sentido profundo y la experiencia de la belleza como caminos a la verdad y la sabiduría. El pensamiento clásico es especialmente característico de las Humanidades y las Ciencias Sociales. Desarrolla y transmite una herencia y estructura una sociedad y una cultura. El pensamiento clásico como camino a la verdad era el centro de la tradición en la que se educaron los fundadores y nuestros antepasados (lo mismo que se puede decir de los marianistas valdría para los jesuitas, dominicos y franciscanos, por no mencionar a los judíos, hindúes, confucionistas y muchos otros). Pero el pensamiento clásico no se extiende fácilmente fuera de la herencia que lo transmite y de la cual es base. En consecuencia, puede tambalearse cuando aspiremos a transformar sociedades plurales o a tratar con personas de culturas muy diferentes.

En la época moderna, estos tres enfoques de la verdad coexistían de una manera casi independiente. Aún moldean mucho del mundo actual, incluso en lucha con la «posmodernidad». Los tres continúan jugando roles significativos en la educación, la cultura y los medios de comunicación. Ninguno de ellos puede perderse o subestimarse en cualquier proyecto de educación -solo, posiblemente, hayan de ser transformados e integrados-.

Posmodernidad y sospecha: la verdad es relativizada

Los supuestos pensadores «posmodernos» se sienten incómodos con cualquiera de los tres enfoques «modernos» que acabamos de esbozar.

Los pensadores posmodernos llaman la atención sobre el hecho de que el último siglo y medio ha contemplado el apogeo y la caída de los «grandes ideales». El colonialismo inspiró un siglo y fue vituperado al siguiente. El comunismo marxista generó conflictos históricos que marcaron una época, y ahora incluso parece que casi ha desaparecido de la escena.

Lo mismo se aplica a la ideología de «construir un mundo seguro para la democracia». Los paradigmas científicos y los modelos que durante mucho tiempo se creyeron inatacables, tales como los del propio Newton, han sido abandonados o subsumidos dentro de otras síntesis. Incluso el pensamiento newtoniano admite hoy día la teoría de la relatividad.

Intentos de ingeniería social de todos los tipos han fracasado. Los pensadores contemporáneos han desenmascarado una gran cantidad de ídolos políticos, sociales, económicos y religiosos. Nuestros tiempos han desinflado la burbuja de corpus ideológicos y culturales pretenciosos. Da que pensar que estos modelos, ideologías y rasgos culturales han sido defendidos por corrientes de pensamiento muy modernas.

Los pensadores que se llaman a sí mismos «posmodernos» manifiestan que no ha lugar para la verdad universal. Para ellos, la esencia de la vida intelectual es la crítica. La verdad no es objetiva y no está fijada para siempre. Es una construcción social. Lo mismo pasa con los valores. Basado en sus propios intereses, cada sociedad y cada grupo construye su propia realidad social y sus propios puntos de vista.

Los posmodernos creen que debemos aproximarnos a cada punto de vista con sospecha, y desenmascarar los intereses personales y sociales que están tras ellos. Aplican este enfoque a las «grandes narraciones», como la Biblia, la «tradición judeocristiana», la «tradición occidental», el *dhamma* budista, los clásicos confucionistas o el *sanatana dharma* hinduista. Los posmodernos tienden a contemplar todas estas tradiciones meramente como proyecciones de grupos con intereses particulares. Lo mismo aplican al pensamiento newtoniano, al agustiniano y a las certezas tradicionales del pensamiento clásico. Bajo este punto de vista, la vida se caracteriza por la pluralidad e interacción de intereses diferentes antes que por verdades universales. Tal visión es, ciertamente, relativista.

En esta visión posmoderna no se puede lograr la certeza, y lo que el pensador puede, en el mejor de los casos, es dar luz sobre una diversidad de puntos de vista. Decidir qué punto de vista o qué paradigma adoptar parece ser una cuestión de preferencia personal antes que de un análisis objetivo. Para tales personas, como para los jainitas de antes y de hoy, el escepticismo y un sentido bien afinado de desconfianza crítica constituyen la manera más juiciosa de enfocar la vida. Tal posmodernismo ejerce una fuerte influencia, quizá dominante, en el ámbito académico actual.

¿Todavía puede la educación insistir en la verdad y los valores universales?

Hasta ahora, lo que he buscado ha sido presentar una cuestión antes que ofrecer una respuesta. Simplemente he intentado esbozar los apuros de los educadores comprometidos con creencias y valores en un mundo académico posmoderno. Claramente, la mayoría de quienes ejercen un trabajo académico (como la mayoría de las personas en general) no llevan su postura a lo que serían sus consecuencias lógicas. Incluso los posmodernos más convencidos, o los tradicionalistas más convencidos, pueden flaquear un poco al llegar al extremo. Y, sin embargo, es muy importante saber dónde nos situamos en estas cuestiones, no como especialistas en filosofía, sino como educadores e investigadores sensatos. Necesitamos ubicarnos como académicos dentro del contexto actual.

Algunas tesis acerca de la verdad y los valores en un contexto posmoderno

Esta cuestión necesita grandes dosis de reflexión y diálogo. Habiendo ya intentado acotar la cuestión en este corto ensayo, me gustaría concluir ofreciendo unos puntos de partida que puedan canalizar o enfocar la reflexión y el diálogo sobre la educación para la verdad y los valores en una universidad contemporánea. Algunos de ellos quizá parezcan obvios o de Perogrullo, pero creo que proporcionan una base indispensable para una exploración y un diálogo posteriores. Es necesario explicitarlos:

1. La tradición católica, marianista, apoya, sin ambigüedad posible, una orientación hacia la verdad y los valores como base de la vida académica.

Los educadores católicos y marianistas están comprometidos -institucional e históricamente, así como individualmente- con la creencia de que alguna verdad universalmente válida, que trasciende, tanto a nosotros como a nuestra sociedad inmediata, es posible y merece la pena alcanzarla. Lo mismo es cierto para la búsqueda de lo bueno (la apropiación humana de lo bueno es lo que hoy llamamos «valores»). El posmoderno puede que desestime cualquier compromiso franco y de largo alcance con la verdad y los valores, proclamando, por ejemplo, que tenemos un egoísmo arraigado en la tradición católica y que este egoísmo es la razón subyacente de nuestro compromiso. Aunque veamos nuestro compromiso como completamente justificable, sabemos que el posmoderno puede tener razón al detectar que este compromiso está, al menos en parte, basado en la fe. Descansa en el convencimiento de que hay un Dios, toda bondad, que nos ha dado el regalo de la Creación, y esta Creación manifiesta, «a través de un espejo, en enigma» (Cor 1 13,12), el misterio de verdad, bondad y belleza que es Dios. Este punto de vista es el núcleo de la tradición intelectual católica. Todavía necesita hoy un mayor afianzamiento y una investigación más profunda; algunos educadores lo encuentran más como una aspiración sincera que como una convicción clara y asentada. Pero los educadores católicos y marianistas estarán, generalmente, de acuerdo con él. Si fuese de otra manera, su afinidad como educadores con cualquier tradición católica parecería cuestionable.

2. Nuestra tradición educativa está centrada en el individuo, aspirando, a través de la formación académica y profesional, y más allá de ella, a la formación holística de la persona.

Nuestro foco educativo está puesto, antes que en todo lo demás, en el bien de la persona, en un desarrollo humano holístico. No se limita exclusivamente a la vertiente académica o profesional.

No podemos contentarnos exclusivamente con la formación de buenos académicos o buenos profesionales y obreros de cualquier clase. La educación sirve a propósitos económicos y sociales, pero los trasciende. Una institución que, simplemente, aspira a formar buenos profesionales es -haciéndonos eco de los términos de Chaminade, acuñados cuando la Era Industrial estaba en sus albores- una «fábrica» educativa manejada por «industriales de la enseñanza». Quedarse en los objetivos académicos y profesionales es demasiado limitado para el tipo de educación y vida intelectual que hemos abrazado. Por ejemplo, la educación de la imaginación narrativa y la educación para la apreciación de la belleza se dirigen a la visión íntegra de la persona humana más que a una utilidad personal práctica; afirmamos que tal educación es importante para todos. La educación que no tiene horizontes más allá de la facultad, la profesión o el lugar de trabajo es muy fácilmente instrumentalizada y utilizada, incluso inconscientemente, por los paradigmas políticos y económicos dominantes y por los grupos de interés. Nuestra meta es la formación integrada de la persona humana, que así pueda realizar elecciones académicas y profesionales desde la perspectiva de lo que es verdad y de lo que es bueno.

3. Desde el punto de vista de la persona humana, no todos los puntos de vista conceptuales ni todos los paradigmas son iguales.

Una educación humana holística no puede esquivar la elección de puntos de vista. Podemos analizar y evaluar la realidad desde puntos de vista diversos, pero algunos de ellos son mejores que otros. La educación humana holística pondrá énfasis en aquellos que sean más relevantes y beneficiosos. Incluirá, ciertamente, bastantes de los grandes ideales, como los esfuerzos para incrementar la felicidad humana, que los derechos humanos sean respetados para todos, para preservar el mundo en su integridad el bien de futuras generaciones, involucrarse empáticamente en las culturas de quienes son diferentes a uno, y para unir a las personas en la búsqueda de la mejoras sociales. Estas metas adicionales no pueden, simplemente, darse por sentadas. Nunca son plenamente logradas, pero una buena educación y un buen aprendizaje (así lo creemos) debería basarse en paradigmas que se muevan en esa dirección, y evitar aquellos -en su mayoría reduccionistas- que no lo hagan.

4. La educación contemporánea debe recalcar que la verdad y los valores son siempre relacionales, incluso si, en último término, no son relativos.

Las verdades están interrelacionadas, iluminándose y modificándose entre sí. El tener en cuenta solo una de las caras de la moneda al pensar o actuar lleva al conflicto y al error. El pluralismo relacional y dialógico debería caracterizar nuestro enfoque de la educación. Continúan siendo válidas múltiples aproximaciones a la verdad y los valores (por ejemplo, las que he denominado como pensamiento newtoniano, agustiniano y clásico), pero deben subsumirse dentro de un enfoque hacia el desarrollo holístico de las personas. La búsqueda de la verdad a lo largo de toda una vida requiere una combinación de pensamientos newtoniano, agustiniano y clásico. Requiere una disciplina y un método objetivos, una apropiación personal del significado, así como un enraizamiento dentro de una herencia cultural y una tradición. Al mismo tiempo, sospechamos que las intuiciones posmodernas nos enseñan, a nosotros y a nuestros estudiantes un sano sentido de pensamiento crítico, nos ayudan a reconocer los condicionantes sociales en que vivimos y nos alertan de los peligros de ser instrumentalizados y utilizados. El fin último de buscar nuevas intuiciones y paradigmas es enriquecer nuestra comprensión de la verdad. Debemos vivir y enseñar el pensamiento crítico, y no debemos temer el investigar. Sin embargo, la mera crítica no es lo primordial de la vida intelectual. La crítica, por sí sola, sin ninguna meta o visión de largo alcance, probablemente será insulsa y vacua.

5. La educación contemporánea debe ser interdisciplinar, caracterizada por un diálogo de puntos de vista distintos.

Sin importar cuál sea su postura acerca de la verdad objetiva en última instancia, todos los que se dedican a la labor académica reconocen que esa verdad tiene muchos aspectos. La diversidad y el pluralismo son valores positivos en una universidad. Respetamos la autonomía de las diferentes disciplinas y, a la vez, deseamos integrar fe y cultura. Creemos que tal integración es posible. Tenemos la obligación de enseñar a nuestros estudiantes y dirigir nuestra investigación para reflexionar acerca de la realidad de una manera interdisciplinaria. Hemos de ayudar a que las personas reconozcan, como finalmente lograron los seis ciegos del relato jainita, que cada punto de vista puede contribuir con algo de verdad a la completitud de la realidad. En cada nivel, desde la niñez al doctorado, e incluso más adelante, esperamos integrar una variedad de enfoques e intuiciones.

Nuestra tradición educativa no aspira a que seamos una comunidad de personas que comparta, toda ella, el mismo trasfondo cultural y piense de la misma manera. Buscamos la variedad, y vemos en ella una fuente de enriquecimiento espiritual. Nuestra comunidad se basa en el principio de permanencia en la mesa de diálogo y la interacción de puntos de vista diversos, a fin de alcanzar una visión más amplia y más profunda. Buscamos, no solo apoyar la variedad, sino también integrarla en un diálogo significativo y orientado a conseguir metas. De esta manera, podemos llamar a nuestros caminos hacia la verdad y los valores como «realismo dialógico». Ciertamente necesitamos construir un acuerdo sobre lo que son la verdad y el bien, pero lo hacemos en diálogo con la realidad de la creación de Dios y con las diversas intuiciones de nuestros compañeros.

6. A través de este énfasis en la persona y en el carácter holístico, podremos de una manera factible, aspirar a la transformación de la sociedad, para lo que se necesita una visión sin ningún tipo de ambigüedad.

A través de la educación hemos tenido como objetivo transformar el mundo en que vivimos hoy, el mundo al que nuestros estudiantes darán forma mañana. Pretendemos motivar a los estudiantes y a los compañeros de profesión a que marquen la diferencia en beneficio de la sociedad humana. Creemos que las intuiciones y prácticas arraigadas en nuestras tradiciones, en diálogo continuo con los nuevos descubrimientos y los nuevos puntos de vista que surgen, tienen el potencial para mejorar nuestro mundo y nuestra sociedad. Queremos fomentar el desarrollo de personas que se sientan motivadas para mejorar el mundo en el que viven y trabajan. Un compromiso con la verdad objetiva subyacente y un consenso básico sobre el bien común y sobre los valores ponen los cimientos para la transformación positiva de la sociedad.

7. La época de la Revolución francesa y sus secuelas inmediatas, en la que comenzó la tradición marianista, ofrece un paralelismo altamente significativo con los tiempos actuales.

Sin duda, muchas tradiciones educativas encontrarán paralelos y resonancias con el tiempo presente. Desde luego, es verdad para aquellos de nosotros que nos reconocemos dentro de la tradición católica-marianista. Chaminade y sus primeros discípulos experimentaron personalmente un momento formativo clave en la Historia. El contexto marcó profundamente su espíritu e instiló una actitud mental en aquellos que ahora les siguen. Las consecuencias de esa época todavía están vigentes. Casi en todas partes, la experiencia de la Revolución francesa -una mezcla de pensamiento de la Ilustración, una sensibilidad nueva por los derechos humanos y un experimento prototípico de cambio social- aún ejerce una poderosa influencia. Esta época nos deja una lista de asuntos pendientes y, a pesar de sus excesos y puntos oscuros, por encima de toda deconstrucción y decepción, todavía hoy da forma a nuestra mentalidad y nuestra actitud. Más arriba hemos recordado la anécdota del joven comunista que preguntó a Mao Zedong por las

consecuencias históricas de la Revolución Francesa y cómo se limitó a responder que era «demasiado pronto para decirlo». En este punto estamos de acuerdo con Mao. Hace casi doscientos años, Chaminade y sus discípulos ya hicieron frente a una variedad de enfoques sobre la verdad e intentaron integrarlos. Nuestros Fundadores fueron profundamente críticos con los *filósofos* de la Ilustración del siglo XVIII, que pretendían resolver todos los problemas humanos mediante criterios racionales, abstractos, con poca o ninguna conciencia histórica, de modo que, a menudo, nos parecerían ingenuos hoy. Chaminade y sus compañeros creían, en contraste con ellos, que la educación no sólo arraiga una persona dentro de una tradición cultural, sino que, además, la prepara para la adaptación y el cambio. Pensaban que la verdad y los valores podían lograrse de acuerdo con la tradición recibida y en prolongación de ella. Pero también sabían que la tradición no puede ser simplemente repetida. Debe ser continuamente adaptada e integrada con la novedad: «nuevos tiempos requieren nuevos métodos»³. Por tanto, la tradición marianista nos posiciona para ocuparnos de una educación orientada a los valores en unos tiempos en constante cambio, incluso en los tiempos posmodernos.

8. Este tema toca un punto filosófico acerca de la ética y la metafísica, pero que también, es un asunto urgente de carácter práctico.

Filosóficamente, los puntos precedentes pueden, en ocasiones, parecer obvios o, al menos, bastante abstractos. Difícilmente son cuantificables en términos familiares al pensamiento newtoniano; raramente son susceptibles de ser intuitivos espiritualmente y es complicado encuadrarlos en alguno de los sistemas clásicos. Y, sin embargo, están plagados de implicaciones para la ética y la metafísica para educar, aprender y generar conocimiento. Ofrecen un marco para el compromiso contemporáneo con la verdad y los valores. También sugieren normas significativas para la actividad académica e inculcan un cierto estilo para ser educadores. Confío en que estas pocas reflexiones puedan ser de ayuda para los marianistas que buscan cómo llevar a cabo su misión como educadores en las aguas turbulentas, pero reveladoras, de nuestro tiempo.

³ Véase, por ejemplo, las reflexiones de Chaminade acerca de los «puntos de apoyo» para «las palancas que mueven el mundo moral», publicadas en *The Chaminade Legacy* (Dayton, NACMS, 2006), [EP I, 153-154]. De la cuestión de los nuevos tiempos que requieren nuevos métodos se hace eco la actual Regla de Vida de la Compañía de María, en «Nuestros Orígenes» p.11 y en la homilía del papa Juan Pablo II con ocasión de la beatificación de Chaminade en el año 2000.

Capítulo 10

Pensando en nuestro futuro ¿Una familia espiritual marianista?

Hoy día, la vida marianista se halla en una encrucijada. En mi opinión, la llama de la vitalidad entre nosotros necesita reavivarse. Este ensayo es una reflexión sobre nuestras perspectivas actuales y futuras en la vida de la Iglesia. En él sugiero una posible dirección: más desarrollo intencionado como familia espiritual, centrados en un movimiento laico. Lo que estoy sugiriendo es, básicamente, que tenemos algo importante que aprender de otros movimientos de la Iglesia de los tiempos actuales. Presento estas ideas de manera tentativa como un sacerdote marianista, pidiendo disculpas por cualquier malentendido o perspectiva no realista que puedan contener. Creo que una eventual puesta en práctica de estas ideas dependerá, sobre todo, de los laicos de las CLM, y conllevará algunos cambios radicales en la manera de ver las cosas, que afectará por igual a seglares y religiosos. Me animo a presentar estos pensamientos porque he tenido el privilegio de tratar durante largo tiempo con marianistas, religiosos y seglares, de muchas culturas diferentes, así como con una amplia variedad de movimientos contemporáneos en la Iglesia. Espero que estos pensamientos puedan ayudar a estimular a otros hacia una nueva visión.

Religiosos marianistas en situaciones opuestas

En las naciones desarrolladas de Europa y América del Norte, la parte más numerosa de los religiosos marianistas, ya sean hombres o mujeres, son de edad avanzada en su mayor parte. Los pequeños grupos de jóvenes religiosos en estos países, que a menudo incluyen a personas de gran compromiso y excelente talento e historial, están más expuestos que nunca a la fragilidad de un compromiso religioso contemporáneo. En tal entorno, es complicado tener sueños de futuro, sostener obras altamente apreciadas heredadas del pasado o abordar nuevos ministerios compartidos.

Entretanto, en los países en desarrollo, los religiosos marianistas han hecho varias fundaciones en las décadas recientes. Aquí, la vitalidad católica parece ser mayor, y en algunas situaciones un buen número de jóvenes parecen estar preparados para realizar un compromiso como religiosos. Pero en estos países, por contra, no resulta fácil implantar y cultivar el carisma marianista. Se necesita un proceso lento y gradual para desarrollar nuestro estilo característico de comunidad y ministerio, así como para consolidar completamente las estructuras marianistas de liderazgo y formación. Las nuevas fundaciones de los religiosos marianistas son ricas en vitalidad juvenil y, en ocasiones, crecen hasta alcanzar cifras notables. Estas nuevas fundaciones representan, actualmente, alrededor del 35 por ciento de los miembros de la Compañía de María. Pero en estas situaciones no resulta siempre fácil comunicar el carisma, porque a menudo no hay suficiente masa crítica de experiencia marianista como para hacer posible la asimilación de la identidad por ósmosis. Los religiosos jóvenes de las naciones en desarrollo, como sus contemporáneos en Europa y América del Norte, sienten la fragilidad del compromiso religioso actual. En ocasiones, esta fragilidad puede, incluso, ser incrementada por la buena y, en alguna medida, secularizadora, educación que reciben. Pueden sentirse más seguros en la imitación de otras instituciones y otras órdenes religiosas de sus contemporáneos y compatriotas, que en profundizar sobre lo que es específicamente marianista.

Los tiempos más recientes han sacado a la luz la fragilidad estructural de la Compañía de María, ya que se ha visto obligada a cerrar sus fundaciones en 4 países: Alemania, Haití, Nepal y Filipinas. Hay quien predice que pronto seguirán otros cierres⁴.

Las Comunidades laicas marianistas

Mientras tanto, las Comunidades laicas marianistas han crecido en número y estructuras en las décadas más recientes. En muchas partes del mundo (países desarrollados y en desarrollo, norte y sur) hay más personas que nunca -muchísimas más que en el tiempo del Padre Chaminade -, que reconocen al carisma marianista como un punto básico de referencia espiritual y también como un punto clave (para muchos *el* punto clave) de su pertenencia a la Iglesia.

En la mayoría de los casos, las comunidades religiosas y las comunidades laicas marianistas colaboran de manera positiva. Las Comunidades laicas marianistas funcionan, generalmente, de manera efectiva, como pequeñas comunidades cristianas de apoyo y estímulo mutuo. Pero aún queda mucho por hacer para crear un movimiento laico marianista vigoroso y autosostenido. Muchos dan por sentado que la desaparición de las Comunidades laicas marianistas es lo que seguirá al cierre de las comunidades religiosas en los países antes mencionados. Las CLM parecían estar creciendo y floreciendo en Haití y las Filipinas y manteniéndose en Alemania. Pero, ¿continuarán sin la presencia de los religiosos marianistas?

Por una serie de razones, muchos laicos marianistas a menudo continúan dependiendo bastante -organizativamente, financieramente, educativamente, espiritualmente, apostólicamente- de los religiosos. A menudo, este estatus de dependencia se da por supuesto, quizá hasta se prefiera, tanto por el laicado marianista como por los religiosos. Con la excepción de algunos grupos dignos de atención, el laicado marianista en su conjunto no parece verse a sí mismo como autosuficiente, autodirigido y autoformado. En su mayor parte, no constituyen aún una realidad eclesial que no solo tome iniciativas para la vida de sus miembros, sino que también entre en misión en pro de la vitalidad de la Iglesia contemporánea.

Buscando cómo proceder

Creo que el camino a seguir debe involucrar a la Familia Marianista, laicos y religiosos. Dependerá de una profundización en el compromiso, un mayor espíritu de iniciativa por parte de todos sus componentes y un sentido más fuerte de pertenencia a una única familia espiritual. Esta familia espiritual debe verse hoy, resueltamente, como una comunidad de adultos en la que cada componente, a la vez que se relaciona de una manera positiva con los demás, es plenamente responsable de su propia vida. En un mundo que cambia rápidamente, con una conciencia global creciendo exponencialmente, la Familia Marianista está llamada a comprometerse con una nueva misión de evangelización («reavivar la llama de la fe», como dijo nuestro Fundador), saliendo a formar al mundo de hoy en la fe, según el espíritu del Padre Chaminade, misionero apostólico. Creo que la mayoría de los marianistas, religiosos y seglares, coincidirán con esta teoría.

Lo que sigue es una propuesta para ayudarnos a pensar acerca de dónde nos hallamos como Familia marianista, y adónde podemos ir en el futuro. Tiene sentido como parte de una visión global general que pudiese acentuar nuestro sentido de ser una única familia espiritual dentro de la Iglesia católica. Así podemos centrar nuestro sentido de misión como comunidad extendida por el mundo que abarque todos los estados de vida.

⁴ [En 2022, se cierra la fundación de Polonia. Sin que supongan cierres, las provincias o regiones de Latinoamérica se han convertido en una única «región» y la situación numérica en Europa presagia ya igualmente una reestructuración marianista de este continente].

Nueva estructura: las familias espirituales católicas

Nuestra época ha visto un desarrollo notable de las estructuras eclesiales: el florecimiento de las «familias espirituales» en las que hombres y mujeres, de diferentes estados de vida – fundamentalmente laicos y sus familias, pero ligados en un movimiento único a personas consagradas, de órdenes religiosas o del clero diocesano- se unen con una espiritualidad común compartida. Los miembros de estas familias espirituales realizan compromisos específicos, a largo plazo de acuerdo con su estado de vida, con el fin de nutrirse y profundizar en su espiritualidad, cultivar la comunidad cristiana, y ofrecer un ministerio común en una misión conjunta bien definida. Algunas de estas comunidades se ven a sí mismas, en cierto sentido, como ecuménicas o interreligiosas. A menudo, sus miembros, tanto laicos como religiosos, están disponibles para ser enviados a nuevos lugares en pro de la misión compartida.

Los movimientos católicos conservadores o tradicionales, destacan entre estas nuevas familias espirituales, pero también se pueden encontrar algunos de estos movimientos a lo largo de un espectro más amplio de mentalidades religiosas. El Opus Dei es uno de los más antiguos y mejor conocidos, así como uno de los grupos más tradicionalistas de esta clase de movimientos. Otro grupo, con una ideología diferente y una perspectiva interreligiosa, pero con una estructura semejante es el Movimiento de los Focolares. Otros ejemplos bien conocidos de nuevas familias espirituales incluyen la Comunidad de Sant'Egidio, el movimiento Comunión y Liberación y el Camino Neocatecumenal. Estas son simplemente algunas de las más grandes y prominentes familias espirituales de nuestros días.

Estos nuevos grupos han surgido mayoritariamente en áreas con una dilatada historia de creación y desarrollo de nuevas formas de compromiso cristiano. Italia ha sido testigo del nacimiento de varias de las más conocidas y más numerosas de estas familias espirituales, a la vez que también ha visto el origen de familias menos numerosas que ejercen, sin embargo, un influjo considerable (por ejemplo, la Comunidad de Bose, cerca de Turín⁵). Francia ha sido la cuna de un grupo de movimientos similares (la Comunidad de las Bienaventuranzas⁶, las Fraternidades de Jerusalén⁷, la Comunidad Chemin Neuf⁸, la Comunidad de San Juan⁹). España ha generado grupos clave como el Opus Dei y el Camino Neocatecumenal. Así mismo, en España también está nuestra comunidad CEMI (Congregación Estado María Inmaculada), que en este país es la primera creación de comunidades adultas de laicos marianistas (1950), inspirada en la Congregación de Burdeos, mucho antes que nacieran las Fraternidades.

Las más grandes de estas nuevas familias espirituales se han extendido a muchos otros países, haciéndose rápidamente internacionales e interculturales, al igual que ya lo hicieron comunidades más antiguas a través de la Historia de la Iglesia. Las fundaciones de nuevas familias espirituales parecen ser menos numerosas en países de cultura anglogermánica, pero estas también han dejado huella en dichas culturas.

⁵ [Comunidad monástica interconfesional y mixta, de hombres y mujeres, fundada por el laico italiano Enzo Bianchi en 1965, y cuyo objetivo es el diálogo ecuménico y la convivencia entre confesiones cristianas].

⁶ [Nacida en Montpellier con el nombre de *León de Juda et Agneau Inmolé*, también mixta total (de sexos y estados de vida)].

⁷ [Familia espiritual monástica mixta y urbana, que desde 2001 anima la Abadía del Monte Saint-Michel].

⁸ [Familia espiritual mixta total e interconfesional, fundada en 1973 por el jesuita Laurent Fabre y un primer grupo de siete hombre y mujeres, que descubren la llamada a compartir en la vida fraterna, la oración, la acogida y el testimonio en misión. En España se hacen cargo de la antigua cartuja Aula Dei de Zaragoza, como centro de formación y acogida].

⁹ [En realidad es un instituto religioso de vida consagrada, fundado en Friburgo-Suiza (1975). En 1982 se fundó la Comunidad de hermanas contemplativas de San Juan en Troussures].

En las nuevas familias espirituales, el centro de gravedad espiritual se desplaza desde un grupo de religiosos (que han hecho votos de castidad, pobreza y obediencia) a una comunidad laica inspirada por el deseo de vivir una tradición y una perspectiva espirituales específicas. Esta comunidad laica, en la que muchos miembros pueden haber tomado compromisos a largo plazo o para toda la vida, se convierte en el centro del movimiento.

A menudo, tales grupos basados en el laicado acaban atrayendo a algunas personas que se sienten llamadas a otros estados de vida -ordenación sacerdotal, profesión de los tres votos tradicionales religiosos, o miembros de un instituto secular de vida consagrada-. Estos otros miembros abrazan sus votos u otros compromisos a partir del deseo de vivir la espiritualidad característica en una unión cercana, con los laicos de la misma familia espiritual, y de ponerse ellos mismos al servicio del movimiento común. Cualquiera que sea su estado de vida, el foco primario de los miembros de estas familias espirituales es pertenecer al movimiento, desarrollarlo y apoyarlo.

Los puestos de liderazgo de la comunidad generalmente incluyen una mezcla de laicos hombres y mujeres, personas con responsabilidades profesionales en el mundo secular y con familia. A menudo, este núcleo dirigente incorpora también algunos sacerdotes o religiosos como asesores espirituales o consejeros, pero la mayoría de estos grupos se ven a sí mismos, generalmente, como movimientos laicos. En estas familias espirituales, frecuentemente los laicos con compromisos definitivos son los que ostentan los puestos clave de liderazgo, quienes guían el desarrollo de la misión del grupo, estructuran los ministerios, aseguran su estabilidad financiera, y establecen los itinerarios de formación para los nuevos miembros. Chiara Lubich de los focolares, Andrea Riccardi de Sant'Egidio, y Kiko Argüello del Camino Neocatecumenal son ejemplos de esta clase de liderazgo laico. San Josemaría Escrivá del Opus Dei y el padre Luigi Giussani de Comunión y Liberación fueron ordenados sacerdotes diocesanos y fundaron y se dedicaron por completo al desarrollo de su familia espiritual, fundamentalmente laica. Evidentemente, la figura de un fundador con un gran carisma para atraer y motivar discípulos es un factor clave en el crecimiento espectacular de estas familias.

Valorando a estas diferentes figuras, es fácil ver cómo representan un amplio espectro de puntos de vista católicos, así como una vitalidad e influencia enormes en nuestros días. Sugiero no enfocarnos en posturas particulares del espectro de ideologías católicas, sino más bien en el interesante hecho que constituye el que, ya sean conservadores o liberales, tradicionales o progresistas, estos grupos funcionan con una estructura similar que tiene pocos paralelos en la historia previa de la Iglesia.

De hecho, este desarrollo de familias espirituales es un *novum* de gran significación para la vida eclesial en nuestro tiempo. Representa una estructura eclesial nueva, característica de la era pos-Vaticano II, que se añade a otros modelos de comunidad espiritual católica bien conocidos y consolidados desde hace tiempo. La antigüedad tardía contempló el apogeo del monacato, y la Edad Media estuvo marcada por el nuevo estilo de las órdenes mendicantes; la Contrarreforma vio el auge de las órdenes apostólicas de sacerdotes y religiosas, en tanto que el periodo que siguió a la Revolución francesa vio el florecimiento de las compañías de vida apostólica y de comunidades consagradas apostólicas, en especial de religiosas. Aún hoy somos testigos, en las familias espirituales, del esplendor de otra forma más de vida cristiana comunitaria. Las nuevas familias espirituales se han hecho un lugar al lado de modelos espirituales católicos bien conocidos y consolidados desde hace tiempo.

El Derecho Canónico debería seguirse de la vida cristiana antes que dictarla. La mayor parte de los estudiantes de Derecho Canónico y Eclesiología estarán de acuerdo con este principio. En consecuencia, el modelo adecuado para liderar y gobernar las nuevas familias espirituales e integrarlas dentro de la estructura general de la Iglesia aún no está claro. El Opus Dei se ha convertido en una

«prelatura personal» (algo así como una diócesis sin territorio)¹⁰, pero otros movimientos siguen siendo, en su mayoría, simples «asociaciones reconocidas de laicos», incluso cuando también integran sacerdotes ordenados, miembros consagrados y religiosos que han realizado sus votos. Las relaciones precisas aún están por definir entre los miembros que están ordenados, los que han hecho votos religiosos, y aquellos que viven una vida típica de seglar, basada en su familia. Siempre que han aparecido nuevas formas de vida comunitaria en la historia de la Iglesia, esta ha estado caracterizada por una confusión canónica similar.

Ecología del Padre Chaminade

Mirando a este fenómeno eclesial como marianista, estoy sorprendido por su afinidad con la visión del Padre Chaminade de hace dos siglos. Al igual que las nuevas familias espirituales de hoy, las fundaciones de Chaminade evolucionaron de una manera gradual y natural desde un núcleo de laicos consagrados bajo su guía como carismático director espiritual. Con el tiempo, sus fundaciones tuvieron por objetivo integrar personas de todas las condiciones y clases sociales dentro de una sola comunidad o movimiento, a la vez que se respetaban los compromisos y características singulares de cada componente («unión sin confusión»). Cada grupo de discípulos de Chaminade era invitado a mantenerse en estrecho contacto con los demás: seglares con religiosos, religiosas y sacerdotes, hombres con mujeres, solteros con matrimonios y con sus hijos, élites ilustradas con clases trabajadoras, clases altas de la sociedad con personas corrientes, y personas acomodadas con pobres. Su «Instituto de María» (un movimiento unificado que no llegó a ser una realidad canónicamente hablando, pero que fue una intensa experiencia durante más de una generación)¹¹ agrupaba laicos y religiosos en un impulso y un espíritu comunes, religiosos laicos con sacerdotes y clero diocesano, mujeres religiosas, tanto de comunidades de clausura como activas, y un número de personas consagradas que viven invisiblemente «en el mundo». Antes que ejemplificar una teoría eclesial en particular, Chaminade desarrolló todos estos grupos uno a uno, en respuesta a la vocación que sentían y a las necesidades espirituales sentidas por sus miembros. Su visión era inclusiva, y surgía de su experiencia de vida.

Al igual que las familias espirituales de hoy, Chaminade no creó nuevas fundaciones a partir de un deseo de establecer una nueva estructura canónica. Más bien, lo que pretendió constantemente fue canalizar las necesidades espirituales y dar respuesta a las necesidades acuciantes y cambiantes de la misión eclesial en un nuevo momento de la historia. Aspirando simplemente a ser innovador en el tiempo inmediatamente posterior a una revolución que no había tenido precedentes, Chaminade parece haber llegado a ser un precursor de los fundadores de las familias espirituales actuales. Sea el

¹⁰ [El 22 de julio de 2022, el Papa Francisco emitió *Ad charisma tuendum*, un *Motu proprio* para la Prelatura del Opus Dei, que literalmente significa “salvaguardar el carisma”. En este documento, surgido 40 años después de la Constitución Apostólica *Ut sit*, con la que Juan Pablo II erigió la Prelatura del Opus Dei, se introducen algunas modificaciones para «salvaguardar el carisma» y «promover la acción evangelizadora que sus miembros llevan a cabo en el mundo», según la Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium* sobre la Curia romana. De este modo, a partir del 4 de agosto de 2022, el Papa ordenó la transferencia de competencias para la Prelatura del antiguo Dicasterio para los Obispos al Dicasterio para el Clero, al cual el prelado presentará cada año un informe acerca de la situación de la Prelatura y del desarrollo de su trabajo apostólico. Igualmente se establece que el prelado ya no será obispo, esto es, investido del orden episcopal, y se le concede el uso del título de protonotario apostólico supernumerario con el título de reverendo monseñor. Con ello, apunta el texto, «se desea reforzar la convicción de que, para la protección del don peculiar del Espíritu, es necesaria una forma de gobierno basada más en el carisma que en la autoridad jerárquica»].

¹¹ [Propiamente la expresión «Instituto de María» designó en sus orígenes a la doble forma de vida consagrada, constituida por las Hijas de María y la Compañía de María. El fundador no englobaba a la Congregación de la Inmaculada en ese título, nada canónico, que unía espiritualmente a la Vida consagrada marianista. Aunque sí le llamaba al «movimiento» tan original que creó, que englobaba a seglares con diversos niveles de compromiso (los tres Estados) y sacerdotes, con el nombre de «Familia de María», tal como aparece en algunas de sus cartas. En cualquier caso, Fleming acierta en la visión que tiene de Chaminade como un precursor (con Adela) de las familias espirituales].

que sea su estatus canónico actual, el conjunto polifacético de familias espirituales de hoy también quiere encontrar un lugar para todas las vocaciones eclesiales en un impulso y espiritualidad comunes, en un enfoque común de formación, oración, pertenencia a la comunidad y compromiso misionero, con mucha interacción personal y un liderazgo espiritual compartido, y que agrupe a sus diferentes miembros en una unidad psicoespiritual.

Parece, por tanto, que si prestamos atención detallada y aprendemos de la experiencia de las familias espirituales más recientes que se han mencionado antes, estaríamos prolongando la gracia o carisma fundacional marianista.

¿Qué ocurrió con la Congregación de la Madeleine?

¿Cuál es el principal impedimento que dificulta hoy el desarrollo continuo de una espiritualidad marianista en el espíritu de Padre Chaminade? Creo que este impedimento está, tanto en el componente seglar (CLM), como en el componente religioso (FMI-SM) de la familia. Puede haber una cierta debilidad en los miembros seglares de la familia, junto con una falta de visión global de la familia por parte de los religiosos/as -una visión que realmente incluya a los seglares como participantes clave e iguales en el corazón de la vida marianista-. Creo que estos impedimentos, en gran medida, provienen de la historia de la Familia marianista tras la muerte de Chaminade.

Durante una generación, aproximadamente desde 1800 hasta la Revolución de 1830, el movimiento de Chaminade continuó siendo un movimiento vibrante, muy similar a las familias espirituales de hoy, sólidamente basado en una comunidad laica dinámica y numerosa, respecto a la cual los miembros de todos los estados de vida reconocían su afinidad espiritual, y con la que estaban comprometidos en un impulso común de familia.

Pero tras 1830, contemplamos que esta visión se eclipsa. En ese año, en el transcurso de una revolución que reemplaza la dinastía real borbónica francesa por la de Orleans, las casas marianistas de Burdeos fueron atacadas por activistas anticlericales que las apedrearon. Chaminade consideró más prudente ausentarse de Burdeos, a fin de salvaguardar de ataques posteriores a sus muchos discípulos (ridiculizados por un periódico local como *enchaminadés*). Su ausencia de Burdeos se extendió durante más tiempo que él, o cualquier otra persona, hubiesen sospechado inicialmente, hasta seis años. Volvió cuando ya tenía 75 años, para afrontar una situación altamente problemática dentro de la Compañía de María, que apenas dejaba ocasión para refundar ninguna obra cuya energía estuviera a cargo de los laicos.

En los seis años que estuvo fuera de Burdeos, el Fundador descubrió que había mucho que hacer para apoyar y desarrollar las fundaciones religiosas marianistas de hombres y mujeres en todos los otros sitios: en el Midi (desde una base en Agen), en el Franco-Condado (desde Saint-Remy) y en Alsacia (desde Saint-Hyppolyte y Ebersmunster). En Burdeos, un nuevo arzobispo (Juan Luis Lefebvre de Cheverus) adoptó una actitud reservada y crítica hacia las fundaciones en su sede. El nuevo arzobispo parecía apoyar las iniciativas de aquellos primeros religiosos marianistas que se desanimaron y que acabaron cortando todos sus contactos con la Familia marianista. El arzobispo De Cheverus incluso se negó a ordenar algunos nuevos sacerdotes marianistas, mientras que, por otra parte, les daba la bienvenida a las filas del clero diocesano. La Institution Sainte Marie, de Rue Mirail, abandonó la ciudad de Burdeos, y bajo la gestión pedagógicamente creativa, pero financieramente imprudente del Padre Lalanne, pronto se encontró abocada al desastre. La Congregación de Burdeos continuó de manera más bien floja [en realidad, transformada en una piadosa cofradía] bajo la guía del cauto y lento Padre Caillet.

Mientras tanto, la Iglesia de la Francia del siglo XIX -resignada a una polarización insalvable a largo plazo frente a los anticlericales librepensadores- progresaba en su postura defensiva, tradicionalista y en pro de la restauración de la monarquía. Antes que promover comunidades laicas, el catolicismo francés del siglo diecinueve recalcaba, sobre todo, el papel del clero y la jerarquía. La

Iglesia de esta época tomó una postura, en su mayor parte condenatoria, hacia los modernos desarrollos sociales. Las comunidades cristianas de cristianos activos y maduros no cuadraban dentro de lo que se entendía, en general, por católicos piadosos. Los adultos, que habían llegado a la madurez en movimientos tales como las Congregaciones de Chaminade, se integraron en la vida de la parroquia local. Las Congregaciones se convirtieron, simplemente, en asociaciones parroquiales tranquilas, devotas o más frecuentemente, en grupos para iniciar a los escolares en una vida católica piadosa. Tal fue lo que ocurrió con la Congregación de Burdeos y el número de sus miembros fue decayendo paulatinamente. Al llegar a 1850, nos hallamos ante un movimiento que era historia.

Posteriormente, a mitad de siglo, y según el péndulo religioso-político-social se desplazaba hacia la derecha, el entorno francés se fue haciendo cada vez más favorable a las congregaciones religiosas, muchas de las cuales habían sido fundadas o se habían reavivado en los años posrevolucionarios. La Compañía de María floreció, cuadruplicó el número de sus miembros durante el Segundo Imperio (1852-1871), consolidó sus estructuras independientes, de acuerdo con los criterios canónicos habituales, y se convirtió en una congregación claramente identificada como de profesores religiosos. Este desarrollo se vio facilitado por el gobierno de Napoleón III, quien adoptó una política agresiva a favor de la educación primaria universal, en gran medida con la ayuda de los religiosos y religiosas católicos. Así, el movimiento marianista que era una familia espiritual con varias ramas, se transformó en una congregación de ámbito nacional, de religiosos docentes, y estructurada canónicamente, con unos cuantos sacerdotes sirviendo como capellanes.

En este periodo, incluso se cortaron los estrechos lazos con las hermanas marianistas durante más de una generación¹². El enfoque que hubo sobre un laicado adulto activo en la vida marianista fue casi completamente olvidado. El resultado final fue este: dos congregaciones religiosas claramente estructuradas y relativamente florecientes (una de hombres y otra de mujeres), muy independientes, y el agostamiento de las comunidades laicas.

El resurgimiento posconciliar de las Comunidades laicas marianistas: una familia espiritual incompleta.

Durante bastante más de un siglo tras la muerte del Fundador, los religiosos y las religiosas marianistas vivieron totalmente acostumbrados a la acción independiente, sin interacción con las personas de otros estados de vida. Ambos institutos tenían la convicción fuerte y franca de ser el núcleo y el único centro de la vida marianista. La mayoría de los religiosos y religiosas no tenían experiencia en tratar con comunidades de laicos adultos. Se sentían capaces de actuar bastante independientemente y sin consultar a los laicos sobre aquellos proyectos que auguraban una contribución positiva a la misión global de la Iglesia, y particularmente sobre los educativos.

Ya bien entrados en el siglo XX, ambas congregaciones religiosas volvieron de nuevo a relacionarse con las comunidades laicas de adultos, estimulados inicialmente por los movimientos de Acción Católica entre las dos Guerras Mundiales, y posteriormente por el énfasis que puso el Vaticano II, en la responsabilidad de los laicos.

Al principio, los dos institutos se vieron muy influenciados por las definiciones preconciiliares de Acción Católica como «participación del laicado en el trabajo de la jerarquía». Se admitieron más

¹² [El corte de relaciones como tal duró poco, de 1866 a 1876: primeramente Caillet perdió su autoridad para presidir el Capítulo general de las hermanas, en beneficio del obispo; luego la Santa Sede concedió en 1869 a las Hijas de María el tener por primera vez una Superiora general canónica y añadieron «Inmaculada» al nombre de la congregación. Estas intervenciones de Roma generaron la autonomía que soñaban las religiosas marianistas, pero provocaron una ruptura de relaciones entre las FMI y la SM. Con el nombramiento del P.Simler como superior general SM, se restablecieron fraternalmente los lazos entre ambos institutos. Pero evidentemente el corte provocó un distanciamiento práctico y afectivo, porque las discrepancias entre los dos gobiernos venían de lejos (ya en vida del P.Chaminade) y se acentuaron con el mismo Caillet. Sobre esto, ver los tres artículos que publicó Marie-Bernard Beaud FMI en la revista digital «Mundo marianista» con el título: *Historia de la relación institucional entre las FMI y la SM* (Cf. «Biblioteca digital marianista»: biblioteca.familiamarianista.es)].

fácilmente como propios del laicado los ámbitos social, político y económico que la vida interna o la misión de la propia Iglesia. En su entusiasmo por promover movimientos laicos, los religiosos marianistas tendían a tomar la iniciativa y a ser quienes gestionaban los recursos, los moderadores... los que formaban las comunidades de laicos y los que las guiaban espiritualmente, quienes en gran medida las financiaban y quienes dictaban o, al menos, les aconsejaban sobre las estructuras y prácticas a seguir.

La mayoría de los miembros de las nuevas comunidades laicas marianistas posconciliares tuvieron su primer contacto con el carisma de Chaminade en sus años de estudiante. Tendían a ver su pertenencia a una comunidad laica marianista como una manera de prolongar el fervor espiritual y el activismo apostólico de sus años escolares, contemplando a sus anteriores educadores religiosos como sus guías e iniciadores. Con independencia de que su compromiso se hubiera originado o no en su época escolar, no pocos laicos marianistas se sentían contentos con un rol ligeramente pasivo y subordinado, algo así como estudiantes en un aula (sin menoscabo de que fueran muy activos y dedicados). Tanto los religiosos como los laicos cayeron en la «trampa» de esta situación. Los laicos sintieron poca necesidad, poco estímulo, y poco apoyo para tomar más la iniciativa y organizarse independientemente.

A este respecto, los laicos marianistas de la época inmediatamente posconciliar eran parte de lo que fue una conciencia católica extendida, que reconocía el valor de las comunidades seglares, pero que permaneció más bien pasiva y dependiente del liderazgo eclesial. Muy frecuentemente, el liderazgo que había, clerical y jerárquico, reforzó este rol, en cierta medida pasivo, entre «su» laicado. Por contra, cada vez más comunidades de base autodirigidas, iban abriéndose camino en áreas donde la falta de religiosos se hacía sentir de una manera clara.

Y así hemos llegado hoy al punto en que la Familia Marianista, precursora en la nueva estructura eclesial, se ha quedado atrás en el desarrollo de las nuevas familias espirituales. Grupos más recientes, que han crecido desde un principio centrados alrededor de un núcleo de laicos, se han expandido enormemente, mientras que las Comunidades laicas marianistas (que también se desarrollan en la era posconciliar) han experimentado solo un crecimiento y un compromiso misionero modestos.

Junto con muchos otros, creo que la renovación y desarrollo de la vida marianista del futuro estarán íntimamente ligadas a nuestra capacidad de recuperar este carisma fundacional. Confío en que también significarán el desarrollo de una familia espiritual intensa, autónoma y que se autopropagará. El momento para este desarrollo parece que ya se ha producido en la vida de la Iglesia. Pero un compromiso holístico e integrado con esta visión requiere un cambio en la manera de pensar por parte de ambos, religiosos y seglares marianistas.

¿Qué debemos hacer?

Una vez que estamos al tanto de los nuevos desarrollos mencionados anteriormente, aparecen una serie de preguntas clave para cualquiera que esté comprometido con el carisma de Chaminade y de Adela: ¿Cómo podríamos los marianistas emular la vitalidad de las dinámicas familias espirituales posconciliares, teniendo en cuenta nuestra rica pero compleja historia y nuestros recursos actuales? ¿Hacia dónde nos encaminamos?

En el primer ardor de fermento espiritual, justo antes del Vaticano II, en 1962, Adolf Windisch, SM, publicó una interesante e influyente tesis doctoral sobre el pensamiento social marianista¹³. Esta tesis continúa siendo fundamental para entender la génesis del pensamiento social de Chaminade,

¹³ [*The marianist social system according to the writings of William Joseph Chaminade*, Fribourg-Suiza, St. Paul's Press, 1964. No existe una traducción española de esta obra].

pero su comprensión de las relaciones mutuas dentro de la Familia Marianista ya está obsoleta. Incluía un diagrama muy utilizado posteriormente, que retrataba a la Familia marianista como una serie de círculos concéntricos, en el que los religiosos eran vistos como el núcleo, y los laicos aparecían compartiendo el mismo carisma, pero de una manera subordinada. La comunidad religiosa (y muy especialmente la comunidad religiosa masculina) era presentada, en consecuencia, como el corazón de la vida marianista. Las comunidades laicas eran contempladas bastante apartadas de este núcleo carismático... y hasta cierto punto como un proyecto de compromiso apostólico de los religiosos.

Con el tiempo, la visión del P.Windisch evolucionó mucho más allá de tal concepto. Seguramente tenía razón al hacer notar que el compromiso con la Compañía de María («el hombre que no muera» de Chaminade) promueve un enfoque más intensivo, casi exclusivo, en el carisma al estructurar la vida diaria. Sin embargo, en la visión de círculos concéntricos, se percibe, sin duda alguna, a los laicos como ciudadanos de segunda clase, de los que no se espera que tengan demasiada iniciativa en el ámbito del carisma. Ahora bien, una familia espiritual genuina solo se puede desarrollar si cambia esta mentalidad.

Hoy, una representación más adecuada podría ser una matriz compuesta por muchos nodos, mirando todos hacia un centro común espiritual y misionero, interactuando entre sí desde la singularidad de cada uno en aras del bien común del carisma. Tal visión podría promover una mayor iniciativa, interacción, inclusividad e interdependencia. Y permitiría un desarrollo más dinámico de las comunidades laicas cristianas.

Muchos laicos marianistas de la época actual podrían desarrollar la espiritualidad chaminadiana, pero no se sentirían llamados a un compromiso espiritual y misión más exigentes. Antes que intentar convertir las actuales Comunidades laicas marianistas, de una manera masiva, en algo que sea radicalmente diferente y más exigente, quizá sea más respetuoso y factible basarse en unos pocos núcleos pequeños de laicos, con mayor intensidad en su compromiso a lo largo de los diferentes lugares donde estén presentes los marianistas. Un modelo de esto, en nuestros orígenes marianistas, sería el *Estado*¹⁴ de Chaminade, nacido durante la época de las persecuciones napoleónicas, en el que el Fundador trabajó, de manera especialmente intensa, con un pequeño núcleo más íntimo, a la vez que no dejaba de ocuparse de una comunidad más amplia, aunque menos fervorosa.

Una parte de los laicos ya ha formado unidades pequeñas más intensas, que han tomado la iniciativa de dirigirse, financiarse y organizarse por sí mismas, lo que debería ser puesto en valor por todas las ramas de la Familia Marianista. Deberíamos animarlos a que desarrollen tanto sus propios y distintivos estilos laicos de formación y vida comunitaria, así como una estrategia misionera para llegar a los muchos cristianos que hoy están a la búsqueda de una identidad cristiana más profunda.

Esto no es una cuestión de religiosos marianistas creando comunidades laicas, sino más bien de laicos marianistas tomando sus propias iniciativas, por sí mismos o junto a los religiosos, y recurriendo a los medios que crean más apropiados y útiles¹⁵. Los laicos marianistas muy comprometidos podrían continuar apelando a la ayuda de los religiosos marianistas que, a menudo, han gozado de más oportunidades para sumergirse en el estudio y la experiencia del carisma. Pero la iniciativa y el enfoque, en especial en el primer periodo, deben ser decididamente laicos.

¹⁴ [En realidad se trataría de «actualizar» los *Estados* secretos 2º y 3º, es decir los grupos de mayor consagración, que el fundador marcaba con los votos privados e incluso con una apuesta por vivir en comunidad. Hoy día no tendría por qué estar configurados de esta manera, ni evidentemente ser secretos, pero a lo que Fleming apunta serían básicamente unas comunidades con mayor empuje de iniciativa misionera e incluso de asunción de obras o compromisos de envergadura y con una relación más estrecha y continua entre sus miembros].

¹⁵ [Una experiencia laica de este tipo, encargándose de gestionar una obra marianista, la tenemos en la creación de la *Fundación Guillermo José Chaminade* para la animación del Colegio Mayor Chaminade, de Madrid, por parte de CEMI].

El desarrollo de una familia espiritual marianista requerirá un cambio de mentalidad por parte de los religiosos marianistas. Los religiosos habrán de resistir cualquier tentación, incluso las más sutiles, de dictar soluciones o de dotar recursos organizativos o financieros. Un pequeño núcleo de laicos tendría que desarrollar su propio modo de vivir el carisma, y a la vez (esperamos que sea así) permanecer en estrecho contacto con la tradición marianista y con aquellos que, perteneciendo a cualquier estado de vida, se identifican con ella. Tales núcleos pequeños necesitarán encontrar sus propios métodos de conectar, no solo con los religiosos locales, sino entre sí, a fin de lograr estímulo y apoyo mutuos, y para compartir sus mejores prácticas y experiencias.

Con el tiempo, si siguiesen una trayectoria como la de otras familias espirituales de hoy, un núcleo de marianistas laicos autodirigidos podría crecer y atraer miembros que estén dispuestos a tomar iniciativas de misión y asumir compromisos de largo alcance. Algunas iniciativas laicas interesantes de misión ya existen, pero no son bien conocidas.

Se les debería dejar espacio a los laicos marianistas para gestionar a su manera los asuntos de estructura, finanzas y formación. Encontrarán sus métodos óptimos propios para conectar entre sí, organizar reuniones y congresos. Probablemente fomentarán la aparición de nuevos líderes laicos que hablarán, de manera convincente, en nombre de toda la familia espiritual.

Los últimos años han sido testigos del desarrollo de los Consejos de la Familia Marianista en muchos países y a nivel internacional. Este alentador acontecimiento puede estar mostrándonos una parte del camino a seguir. Los temas a tratar y la jurisdicción de estos Consejos de Familia podrían ampliarse. En particular, podrían tratar más proyectos de misión compartida, en los que laicos y religiosos trabajasen codo con codo para desarrollar la nueva evangelización necesaria en nuestro tiempo, para abordar iniciativas misioneras conjuntas, y para hallar maneras de desarrollar, apoyar y consolidar estas iniciativas. De este modo, la Familia marianista podría hacerse más visible y eficaz como grupo de todos los estados de vida, con un empuje apostólico común y bien definido dentro de la Iglesia de hoy.

Si siguiese el camino de otras familias espirituales, la nuestra finalmente acabaría atrayendo a algunas personas que desean ser sacerdotes y religiosos (de hecho, en algunos ejemplos hoy ya vemos esto). Unos sacerdotes y religiosos que estarían tan motivados que podrían ver que su principal compromiso fuese el servicio a esta familia espiritual autodirigida. De este modo, con el tiempo, podríamos esperar fomentar buenas vocaciones a la vida consagrada y al sacerdocio, como es el caso de otras familias espirituales hoy. ¿Es quizá esta la ruta apropiada para las futuras vocaciones marianistas, seglares y religiosas?

Visión misionera

El desarrollo de tal Familia marianista de nuevo cuño necesariamente implicaría una visión misionera compartida. Chaminade, como un «misionero apostólico», parece haber comenzado sus fundaciones bajo el ímpetu de tal visión misionera («reavivar la llama de la fe» en un entorno nuevamente secularizado, como él explicó, más tarde, al papa). A continuación, Chaminade fue especificando gradualmente su guía espiritual, normas de comunidad, criterios de formación y estructuras organizativas, a la luz de aquella visión misionera que todo lo abarcaba.

De manera semejante, las nuevas familias espirituales católicas de hoy están caracterizadas por una visión misionera amplia, su propia aproximación a la obra de la Iglesia en el mundo de hoy. Cada una de las familias espirituales acentúa ciertas dimensiones características de la misión. Los *Focolares* ponen el énfasis en el trabajo de «unidad» e integran perspectivas ecuménicas e interreligiosas de manera notoria en todos sus proyectos. Allá donde existe, *Sant'Egidio* es conocido por sus iniciativas en pro de la paz y por su compromiso con los pobres de Roma. La comunidad *Bose* es famosa, en Italia y fuera de ella, por sus esfuerzos para desarrollar una espiritualidad contemplativa

y litúrgica moderna. El *Opus Dei* busca fomentar el rol del laicado cristiano y lo canaliza de acuerdo con su famosa guía (*El Camino* de Escrivá de Balaguer). El *Camino Neocatecumenal*, retornando a muchas prácticas de la Iglesia de los primeros tiempos, está centrado, de una manera distintiva, en profundizar la formación cristiana de adultos en un itinerario vital. Sea la que sea la forma concreta de la visión misionera, debe compartirse como una motivación fundamental por todos los miembros de la familia espiritual. Requiere compromiso y galvaniza las energías de todos los miembros, tanto del núcleo seglar, como de los religiosos.

Creo que el religioso Raymond Fitz, SM, tiene en mente una visión semejante cuando habla de un «Movimiento marianista», que en concreto, estimule y canalice las energías espirituales de los jóvenes católicos de hoy y que se enfoque en las omnipresentes cuestiones de la justicia urbana y la reconciliación.

Cualquier nueva visión misionera debe ser el resultado de la reflexión y experiencia de los miembros de la emergente familia espiritual marianista, en especial de los seglares. Llevará tiempo desarrollarlo y especificarlo en toda su riqueza. Pero no es difícil vislumbrar ciertas dimensiones, que constituyen puntos de partida casi obligatorios:

- La «nueva evangelización» del mundo es una prioridad eclesial urgente de nuestros tiempos, y está en íntima armonía con una «fe del corazón» integrada, encarnada, que conformó los orígenes marianistas.
- Una «visión global» parece ser hoy esencial, según vamos tejiendo relaciones en un mundo que, en mentalidades y contactos, se está globalizando (ya sea para bien o para mal), y también según vamos integrando la experiencia marianista a lo largo del mundo. Tal visión puede motivar esfuerzos generosos de la Familia para llegar a nuevas situaciones de necesidad, especialmente en los países en vías de desarrollo.
- En general, los marianistas de hoy se sienten llamados a realizar una opción especial por los pobres, a quienes Chaminade llamó «los más numerosos y los más abandonados», y a favor de desarrollar «una sociedad que sea más justa y fraterna».
- La mayoría de los marianistas probablemente se sentirán motivados a hacer una opción especial por los jóvenes, las «generaciones del futuro», que fueron los primeros receptores de los propios esfuerzos de Chaminade y a quienes toda la historia marianista ha dado prioridad a través de las obras educativas y de desarrollo humano.
- Evidentemente, los marianistas desearán integrar una dimensión mariana, quizá un «estilo mariano de Iglesia», que ponga el énfasis en el desarrollo humano gradual, la escucha y el diálogo pacientes, el respeto por la singularidad de cada persona, el liderazgo participativo y la solidaridad con el pobre y el débil.
- Siguiendo al Fundador, los marianistas tienen tendencia a sentirse atraídos por un intenso espíritu de comunidad, donde las personas son gradualmente conducidas a una interacción que desarrolla y motiva la vida de cada persona, aflora una gran variedad de dones y percepciones, y crea un impulso misionero diversificado pero con un objetivo común.
- Un compromiso sin ambigüedades con la renovación de la vida de la Iglesia, prolongador de la innovadora visión misionera del Concilio Vaticano II, se presenta muy atractivo para la mayoría de los marianistas, así como un signo de fidelidad a la Iglesia universal.

Sin duda, otras personas modificarían esta lista y añadirían algunos otros puntos para recalcar. Incluso aunque muchas de las características de la lista definitiva sean fáciles de prever y ampliamente compartidas, tendrán que emerger los acentos y matices que aporten los propios protagonistas. Lo anterior solo tiene el propósito de servir de ejemplo.

Personalmente, añadiría algunos matices que quizá sean menos evidentes. Optaría por una visión de la Familia marianista que recalcará el ecumenismo y un diálogo interreligioso positivo, de vida, acción, reflexión y espiritualidad. También abogaré por una visión misionera marianista que

enfatzase la inculturación y evitase una dependencia excesiva de las naciones más ricas: en vez de volverse al predominante mundo desarrollado buscando seguridad, tengo la esperanza de que la Familia marianista tome postura a favor de la diversidad cultural, donde cada componente respete a los otros y busque aprender de ellos.

En cualquier diálogo sobre la misión, seguramente surgirán una gran variedad de percepciones. Las dimensiones precisas de una visión misionera compartida tendrán que desarrollarse a lo largo del tiempo, sobre la base de experiencias, diálogo y discernimiento de gran alcance. Lo que parece esencial es una visión misionera compartida para motivar y estructurar compromisos más profundos de personas que encuentren el valor y se sientan capacitadas para organizarse ellas mismas, activamente, y tomar iniciativas.

Conclusión

Lo que ha precedido se ofrece, no como una visión «lista para llevar», sino como un estímulo para otros. Creo que nos hallamos en un punto crucial de la vida marianista. Desde mi perspectiva, los pensamientos anteriores sugieren algunos próximos posibles pasos a abordar. Espero las reflexiones e intuiciones de otros¹⁶.

¹⁶ [Seis años después de publicar este libro, el P.David Fleming fallecía dejándonos el gran testimonio de un religioso marianista que había buscado nuevos puntos de apoyo para relanzar y enriquecer el carisma vivo que Dios legó a nuestros fundadores. La última frase de la Conclusión, queda abierta y es un reto para todos nosotros. El editor de esta traducción española ha querido reaccionar y aportar también en sus notas, como pedía Dave].

ÍNDICE

Agradecimientos

Capítulos

1. La fe y el papel de María, ejes centrales de la tradición marianista
2. El Fundador y nosotros: los marianistas como «misioneros apostólicos»
3. El carisma marianista: ¿transformación social o adaptación a la clase media?
4. La composición mixta: algunos aspectos sociales y culturales
5. La oración: enseñanza de Chaminade en la vida actual
6. Estilos de liderazgo a lo largo de la historia marianista
7. ¿Cómo conseguir que una educación universitaria sea marianista?
8. La educación marianista universitaria: sondeando una identidad
9. Una nota sobre la educación en la verdad y los valores en tiempos «posmodernos»
10. Pensando en nuestro futuro. ¿Una familia espiritual marianista?