SUMARIO

ESTUDIOS

- **Ser jóvenes en la era de la globalización.**
  Andrés CASTILLO SANZ 365
- **El lenguaje de la Iglesia sobre los jóvenes.**
  Ignacio CERVERA, SJ 377
- **Los jóvenes y la iniciación cristiana.**
  Un proceso educativo
  en una «cultura del espectáculo».
  José Joaquín GÓMEZ PALACIOS 389
- **El «piercing» y la eucaristía.**
  Desafíos juveniles para la Iglesia.
  Daniel IZUZQUIZA 407

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Ecos de Monterrey.**
  Fundación «ALBOAN». 421

RELIGIÓN, VIOLENCIA Y RECONCILIACIÓN

- **5. La tolerancia: instrumento de violencia y de paz.**
  Juan Antonio GUERRERO ALVES, SJ 425

LOS LIBROS

- **Recensiones**. 439

SAL TERRAE EN INTERNET

Con el deseo de prestar un mejor servicio a los suscriptores de nuestras revistas, la Editorial Sal Terrae, a través de sus páginas Web (www.salterrae.es), ha puesto a disposición de quienes lo soliciten un apartado de HEMEROTECA. Es gratuito y no supone compromiso alguno de la Editorial con el suscriptor, ni viceversa.

Para solicitar este servicio, basta con enviar un correo electrónico a salterrae@salterrae.es indicando el código de suscriptor y el deseo de acceder al mismo. Se les remitirá por el mismo medio su clave de acceso.

PRESENTACIÓN

¿Ha perdido definitivamente a los jóvenes la Iglesia del siglo XX? Son muchos los que así lo piensan, y muchos los jóvenes que sienten lejana y extraña a la Iglesia. Se sienten distantes, porque también experimentan la lejanía de la Iglesia respecto de sus problemas, de su universo, de sus deseos e intereses. Hay un desafecto juvenil que tiene su reflejo en la ausencia cada vez más generalizada de los jóvenes en los ámbitos de Iglesia.

¿Cuál es el origen de este progresivo alejamiento, de esta incomunicación cada vez más sentida? ¿De quién es la responsabilidad: de la Iglesia jerárquica; de la manera en que la comunidad cristiana vive su religiosidad; de la indolencia juvenil...? ¿Es un fenómeno que sólo afecta a la Iglesia o lo comparte la Iglesia con otras instituciones? ¿O será que los jóvenes huyen de las contradicciones de una sociedad que les harta y les aburre? La complejidad de las preguntas hará complejas las respuestas.

Precisamente, esta complejidad nos lleva también a constatar que, junto a tantos jóvenes que viven en el desafecto eclesial, hay otros que «reaccionan» con cercanía y apertura a la propuesta eclesial. El Jubileo 2000, por ejemplo, reunió en Roma a más de dos millones de jóvenes en torno al Papa. La Iglesia ve en ello el inmenso potencial de generosidad y futuro que supone para la sociedad y la Iglesia, y pide un esfuerzo renovado a todos los agentes de pastoral por el cuidado de una juventud que reacciona con prontitud a tales invitaciones. ¿Se trata de un fenómeno exento de ambigüedad?

Asumiendo como adultos la responsabilidad que nos toca, ¿no será que nuestros procesos catecumenales y de socialización eclesial apenas han logrado provocar en los jóvenes experiencias que fundamenten su adhesión? ¿Hemos logrado una real «evangelización» de los jóvenes? ¿Se ha dado una real «iniciación»? Miles de adolescentes y jóvenes han pasado por el proceso, especialmente el camino «catecumenal» de la Confirmación; pero sus resultados pueden ser calificados como paradójicos o, al menos, como muy diversificados. Por un lado, los muchachos y muchachas «asisten» a las catequesis más por el encuentro grupal que por el mensaje religioso. Por otro, el «objetivo pastoral» sería el paso del catecumenado juvenil de Confirmación a la inserción eclesial de jóvenes. En algunos casos así ha sido, pero en la mayoría lo que se constata es la desbandada general. En realidad, ¿qué

entendemos por «catequesis juvenil»? La iniciación cristiana y los jóvenes son hoy uno de los problemas cruciales de la pastoral de la Iglesia.

¿Qué hemos hecho? ¿Qué vamos a hacer? ¿Cuál es el papel que estamos llamados a jugar como comunidad cristiana para convertir este tiempo inclemente en oportunidad?

El presente número de *Sal Terrae* desea ser una más de las voces en debate y convertir el reto juvenil en encuentro y autoevaluación eclesial. El momento actual es una llamada a todos: a la comunidad eclesial, para que examine su manera de estar ante los jóvenes y sus propuestas; a los jóvenes, invitándoles, desde el diálogo y la participación, a construir Iglesia y sociedad con los adultos.

Desde todas estas cuestiones, hemos dividido nuestra reflexión *Iglesia y jóvenes* en cuatro apartados:

1. Ser jóvenes en la era de la globalización. ¿Cómo pueden integrarse los jóvenes en la sociedad del presente y del futuro? ¿Qué influencia tienen en ellos conceptos como identidad, globalización, exclusión? ¿Qué modelos de la sociedad pueden ser útiles para los jóvenes?

2. El lenguaje de la Iglesia sobre los jóvenes. La Iglesia habla con frecuencia de los jóvenes. Pero ¿qué dice sobre la realidad juvenil y su religiosidad, sobre su presencia en el mundo y su inserción eclesial? ¿Qué valores juveniles se estiman y cuáles se silencian? ¿Cuál es el tono, la sociología y la teología de esos documentos? ¿Es contemplado lo juvenil como un reto y una tarea gozosas para la misma Iglesia?

3. Los jóvenes y la «iniciación cristiana». ¿Pueden ser consideradas evangelizadoras nuestras catequesis? La iniciación cristiana y los jóvenes son hoy uno de los problemas más importantes de la pastoral de la Iglesia. ¿Qué planes y proyectos se trazan para cubrir esta distancia? ¿Cuál es el papel de los agentes de pastoral? ¿Tienen voz los jóvenes al respecto?

4. Desafíos juveniles para la Iglesia. La libertad, la experimentación y la comunicación son hoy los valores más apetecidos por los jóvenes. «Ser libres», «tener experiencias» y «estar conectados» se ha convertido para ellos en camino hacia la felicidad. ¿Es posible hacer descender sobre estos valores el evangelio? ¿Poseemos el coraje de afirmar que la felicidad es también el proyecto de la Iglesia? ¿Tenemos la confianza de creer de verdad que la felicidad puede llenarse de contenido humano, religioso y convivencial?

Llegar hasta donde los jóvenes están, entrar humildemente en su universo de sentido, establecer alianzas que defiendan lo que de noble y justo tienen sus aspiraciones, estimar lo juvenil... Si no se abre decididamente a ellos y no comparte sus aspiraciones sobre los derechos humanos, la solidaridad y la paz, la Iglesia habrá perdido definitivamente a los jóvenes en el siglo XXI.

ST 90 (2002) 365-375

ESTUDIOS

Ser jóvenes en la era de la globalización

Andrés CASTILLO SANZ*

Los constructores pasarán,
pero la ciudad quedará construida.

La pregunta por la integración de las generaciones más jóvenes en una sociedad está siempre cargada de tintes de ansiedad, porque no es simplemente una cuestión acerca de qué es lo que no funciona bien en la dinámica de las relaciones sociales; es, más bien, un interrogante sobre el futuro. El simple reconocimiento de que los jóvenes son los «otros», relativamente desconocidos e incomprensibles, supone ya una admisión de que no habitaremos ya su mundo y de que el usufructo del presente es meramente temporal.

De entre todas las etapas vitales que recorre el ser humano, la juventud es el constructo más frágil e inestable. Describe ese estado intermedio en el que la persona posee ya la plenitud de sus fuerzas y, sin embargo, no posee los recursos económicos y sociales para participar plenamente de la sociedad de la que forma parte, a pesar de haber recorrido ya varias décadas preparándose para ello.

Los mecanismos modernos de cohesión social pasan por cumplir ciertos mínimos de autonomía económica y de adaptación a los valores dominantes. Por otra parte, se define a la juventud como la edad de la irresponsabilidad, donde está permitido beneficiarse de la riqueza social sin tener que contribuir, donde se puede consumir sin tener que preocuparse por la relación entre el precio de lo que se compra y lo que cuesta ganarlo. En otra franja de edad, esto supondría una etiqueta de «inadaptado».

---

* Sociólogo. Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca. Madrid.

Surge entonces la cuestión de determinar cuál es la edad aceptable para poder llamarse y comportarse como joven y, así, entrar a formar parte de los estudios y las políticas correspondientes. Pero también para saber cuándo se acaba la tregua, y la juventud se transforma en adultez integrada o excluida.

Ser joven en la antropología de la sociedad postmoderna es, por consiguiente, una cuestión de identidad. Y las identidades son precisamente lo más frágil en estas sociedades posmodernas y globalizadas de principio de siglo. Ahora bien, las identidades han de ser construidas por las instituciones de cada sociedad. Por lo tanto, la cuestión de la identidad está estrechamente ligada al funcionamiento de las instituciones.

En este artículo se intentarán proporcionar algunas claves que sirvan tanto para realizar el análisis de una realidad tan plural y cambiante, como para buscar pistas de intervención. Comenzaremos analizando los modelos de identidad que se ofrecen a los jóvenes y las estrategias vitales que surgen de los mismos, y nos detendremos en la cuestión de la construcción de la identidad en el contexto de una sociedad globalizada.

Un estudio de caso: la identidad del joven como camino desde y hacia la exclusión

Las características socio-económicas intrínsecas a esta fase de la vida hacen que los jóvenes no posean la mayor parte de los atributos que significan la integración de un sujeto adulto en la sociedad y la construcción de un modo de vida autónomo y una identidad propia: especialmente el empleo, los ingresos y la residencia autónoma. La relación entre la juventud y la exclusión es difícil de definir analíticamente, porque, en una primera aproximación, la juventud es en esencia un estado de dependencia. Por lo tanto, la perspectiva correcta es la perspectiva longitudinal. Se trataría de analizar las causas de que la dependencia juvenil, que es una fase «normal» del ciclo de la vida, se prolongue, se amplifique o se transforme hasta llegar a un punto en que se convierta en manifestación de un proceso patológico.

En las sociedades tradicionales, la juventud no tiene una existencia social. Los individuos pasan directamente del estado infantil –gestionado por el mundo de las mujeres– al estado adulto. Esta

introducción brutal en el mundo adulto se verifica alrededor de ritos de iniciación. En las sociedades europeas tradicionales, el recorrido de los jóvenes estaba más diferenciado que en las sociedades africanas tradicionales, pero la «juventud», en cuanto etapa de edad reconocida y valorada, no tenía mucha más consistencia social. Es cierto que en las sociedades rurales se reconocía un papel propio a la juventud en la organización de las fiestas y el control de las costumbres, pero la juventud se entendía más como una clase de edad a la que se dedicaban colectivamente una serie de funciones sociales.

Hay que hacer notar también que en estas sociedades los jóvenes, lejos de estar «excluidos», participan en ciertas ocasiones en la estigmatización de otros que, por su conducta, se sitúan fuera de los márgenes sociales. Esta juventud es más bien un agente de control social. En otras manifestaciones rituales, como la participación en las fiestas de carnaval, los jóvenes desempeñan un rol esencial y representan simbólicamente, a través de sus disfraces e intervenciones, a los agentes purificadores de la sociedad.

La juventud comenzará a adquirir un nuevo valor como fase individualizada de la vida con el reconocimiento de los ilustrados de un nuevo lugar para el individuo y, por lo tanto, para la educación. Más tarde la psicología prolongará este movimiento de ideas, proponiendo una investigación científica de la personalidad adolescente y dando a los educadores los medios para comprender este periodo crucial de la vida. Al mismo tiempo, se desarrolla la educación pública, y esto proporciona consistencia practica y base sociológica al concepto de adolescencia a través de la figura social del bachiller o del aprendiz.

Durante el periodo europeo de entre guerras, se construye la primera representación moderna de la juventud. La juventud de las clases populares se define por el hecho de que ya no van a la escuela; trabajan, pero continúan viviendo con los padres y no se casan. Para los muchachos, el servicio militar constituye la etapa decisiva, cuyo término introduce en el estado adulto. Después de la misma, el joven dejará rápidamente a sus padres para casarse. Esta juventud se confunde en parte con la adolescencia. El fin de la escolaridad era precoz (13 ó 14 años), y durante el periodo que precedía al servicio militar (hacia los 20) el joven permanecía bajo la dependencia y el control paternos. Su status le confería ciertas libertades, resumidas en la idea de «divertirse», pero él daba su paga a sus padres o, en el medio rural, reemplazaba a un trabajador de la granja.

En este modelo, la exclusión social de la que pueden ser víctimas ciertos niños o adolescentes no supone una desregulación de los procesos de entrada en la vida adulta. Los mecanismos de integración propios de esta definición de juventud funcionaban bien. Los roles asignados a la juventud son aceptados, porque son explícita y claramente transitorios. La dependencia propia de su status terminará con el servicio militar. Además, durante este periodo claramente delimitado se reconocía a los jóvenes el derecho a formas de expresión propias, incluso agresivas. Para completar el mecanismo de socialización, la escuela difundía con éxito una cultura cívica profundamente integradora. Si surgían dificultades, afectaban menos a los jóvenes como tales que a una parte de las clases bajas todavía poco integradas en el mundo industrial y urbano. También actuaban los movimientos procedentes del catolicismo social, en particular la JOC, con el objetivo de promover la integración de estos obreros jóvenes.

Tras la Segunda Guerra Mundial, el problema cambia de naturaleza en las sociedades occidentales: aparición de diversos fenómenos sintomáticos de inadaptación social, ciertamente generada por el desarrollo industrial y urbano, pero que afecta a los jóvenes de manera específica, especialmente a través de la delincuencia. Los fracasos de la modernización y la disolución de las relaciones sociales tradicionales constituyen las nuevas fracturas de la sociedad –inexistentes en las sociedades rurales tradicionales– que están en el origen de los problemas de socialización de los jóvenes. La «crisis de la adolescencia», teorizada por la psicología, se combina con la debilitación de los ritos de pasaje. La ruptura de la socialización supone nuevas tareas para los educadores y la puesta en marcha de políticas de construcción de equipamientos específicos: las casas de la juventud y la realización de actividades de animación y tiempo libre.

Pero más tarde llega el fenómeno del paro a gran escala, y estos modelos se debilitan, sobre todo bajo el efecto de la precariedad e incluso de la pobreza. El paro transforma totalmente la imagen de la juventud.

Paro, precariedad y entrada en la vida adulta

Las dificultades crecientes que encuentran los jóvenes para entrar en la vida profesional y establecerse en ella tendrán consecuencias importantes en el modelo de entrada en la vida adulta. La progresión de la escolarización –en principio hasta la edad obligatoria, y después más allá– había hecho que se aproximasen, para los jóvenes de las clases medias y bajas, la edad de ponerse a trabajar y la de salir de la casa paterna y contraer matrimonio. De golpe, se reduce de forma importante la «juventud» que conocen los muchachos como un periodo donde se combinan durante varios años el trabajo y la dependencia familiar. Se va imponiendo progresivamente un modelo de sincronismo, por el que se suceden rápidamente el fin de los estudios, el servicio militar, el comienzo de la vida profesional y el matrimonio. Con el paro y la precariedad laboral, este modelo se ve puesto evidentemente en cuestión.

El hecho más importante es el siguiente: los jóvenes que han dejado los estudios antes, sin llegar a adquirir ningún tipo de titulación, no tienen más remedio que prolongar aún durante varios años la vida en común con sus padres, tras el fin de su escolaridad. Para las muchachas, este periodo de cohabitación es más corto y menos frecuente en general.

La similitud de esta prolongación de la vida en casa de los padres con el modelo anterior que organizaba la entrada en la adultez, sólo es aparente, por dos razones. El modelo antiguo estaba claramente limitado por el momento de ingreso en el servicio militar, y esta etapa social terminaba, más o menos, a la misma edad en que lo hacía la adolescencia biológica. El fin de ésta era, además, más tardío hace un siglo que hoy. Estas dos características hacían que una especie de adolescencia social se superpusiese a la adolescencia biológica y terminase con ella. Hoy en día no existe nada de esto. Los jóvenes poco o nada titulados no acceden a una independencia residencial completa hasta después de los 23 años, por término medio, y una parte de ellos mucho más tarde; en cualquier caso, a una edad netamente posterior a la de la madurez psicológica y sexual. Las consecuencias psicosociales de la prolongación de este estado de dependencia a una edad avanzada están por investigar.

Los jóvenes excluidos y los otros

Evidentemente, es absurdo pensar que el conjunto de una generación pueda estar amenazada por formas de exclusión social. Sin embargo, los simples datos socioeconómicos no dan toda la información sobre la situación de estos jóvenes. Con una situación de partida suficiente, los recursos psicoafectivos de que dispone un sector de jóvenes les permitirán salir de esa situación de marginalidad «transitoria», mientras que otros sufrirán la situación y se encerrarán en su aislamiento.

Más allá de la evaluación del número de jóvenes en dificultad, es importante preguntarse cómo ha evolucionado la distancia entre este grupo y el resto de los jóvenes. Una evaluación así es muy delicada, pero ciertos datos sugieren que se está abriendo un abismo creciente entre, por una parte, una mayoría de jóvenes que prosiguen sus estudios hasta concluir el bachillerato, e incluso más allá, y, por otra, una minoría que sigue abandonando el sistema educativo prácticamente sin título profesional alguno. En efecto, después de los veinticinco años, el paro tiende a concentrarse sobre todo en los jóvenes sin cualificación.

Por lo tanto, la desventaja relativa de los jóvenes no cualificados se ha incrementado. Si se sigue así, se generará una verdadera polarización social de la juventud. Una mayoría de los jóvenes ha adoptado una estrategia de prolongación escolar que les permite escapar a los efectos más directos del paro y de la exclusión; pero una minoría continua abandonando el sistema educativo sin formación profesional ni títulos. La distancia entre ambos grupos aumenta tanto en el plano del paro como en el de los ingresos. Las dificultades de inserción profesional y los riesgos de exclusión que les acompañan se concentran cada vez más sobre los segundos.

La entrada en la vida adulta no es ya un proceso tan discontinuo como lo era antes. Algunas etapas sucesivas conducen desde una situación de dependencia, característica de la adolescencia, al estado de autonomía que define la edad adulta. Esta importante transformación, que tiene sobre todo causas económicas, puede mantener la confusión sobre el estado de integración de los jóvenes en la sociedad. Se suelen confundir muchas situaciones de transición con situaciones ya de exclusión. La distinción es, por supuesto, ambigua, porque una transición mal negociada puede siempre conducir a una exclusión duradera.

Globalización e identidad

Vamos a utilizar el concepto de «identidad» como idea guía para ordenar la complejidad del sistema social. La identidad es un concepto que tiene que ver con la imagen social del individuo, pero a la vez con el propio autoconcepto que se deriva y produce un estilo de vida y de relaciones.

Castells afirma que «la oposición entre globalización e identidad está dando forma a nuestro mundo y a nuestras vidas. La revolución de las tecnologías de la información y la reestructuración del capitalismo han inducido una nueva forma de sociedad, la sociedad red, que se caracteriza por la globalización de las actividades económicas decisivas desde el punto de vista estratégico, por su forma de organización en redes, por la flexibilidad e inestabilidad del trabajo y su individualización, por una cultura de la virtualidad real construida mediante un sistema de medios de comunicación omnipresentes, interconectados y diversificados, y por la transformación de los cimientos materiales de la vida, el espacio y el tiempo, mediante la constitución de un espacio de flujos y del tiempo atemporal, como expresiones de las actividades dominantes y de las elites gobernantes. Esta nueva forma de organización social, en su globalidad penetrante, se difunde por todo el mundo, del mismo modo que el capitalismo industrial y su enemigo gemelo, el estatismo industrial, lo hicieron en el siglo XX, sacudiendo las instituciones, transformando las culturas, creando riqueza e induciendo pobreza, espoleando la codicia, la innovación y la esperanza, mientras que a la vez impone privaciones e instila desesperación».

Desde una perspectiva sociológica, todas las identidades son construidas, formándose a partir de los datos de la historia, la geografía, la biología, las instituciones, la memoria, la religión y las representaciones de cada sociedad. Cada grupo social y cada individuo procesan estos datos de manera diferente, pero siempre están muy determinados por los proyectos culturales implementados en sus estructuras sociales. Según quién construya cada identidad colectiva, así será su sentido y su contenido simbólico para quienes se identifican con ella o para quienes se posicionan fuera o en contra de ella.

Siguiendo a Castells, se puede decir que habrá tres tipos de identidades, según sus formas y orígenes: Un primer tipo de identidades legitimadoras, generadas por las instituciones dominantes en

una sociedad para extender su dominación. Un segundo sector sería el formado por los actores que se encuentran a sí mismos en situaciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, ante lo cual construyen identidades de resistencia a modo de trincheras, donde mantienen principios diferentes y opuestos a los que impregnan las instituciones de su sociedad.

Por último, en una sociedad emergerá otro tipo, llamado de «identidades proyecto», generadas por aquellos que usan los materiales culturales existentes para redefinir su posición en la sociedad, a la vez que tratan de transformar toda la estructura social. Este tipo de identidades genera sujetos, mientras que las identidades legitimadoras producen la sociedad civil, y las identidades de resistencia se suelen traducir en grupos o comunidades más o menos sectarios y aislados del resto.

Al mismo tiempo, se da una evolución permanente en los actores sociales. Las identidades que comienzan como resistencia pueden inducir proyectos y, con el transcurrir de la historia, podrían convertirse en dominantes en las instituciones de una nueva sociedad, con lo cual se convertirían en identidades legitimadores para justificar, a partir de ese momento, su dominio.

Según Giddens, la identidad propia no es un rasgo distintivo que posea cada individuo como característica genética. Es el yo entendido de forma reflexiva por la persona en virtud de su biografía. Ser humano es, entonces, comprender tanto lo que se está haciendo como por qué se está haciendo. El yo se convierte en un proyecto reflexivo situado siempre en el contexto de un nuevo orden más allá de la tradición. Precisamente uno de los rasgos distintivos de la modernidad es la interconexión creciente entre las influencias globalizadoras y las disposiciones personales. Cuanto más pierden su dominio las tradiciones y se constituye la vida diaria en virtud de la interacción dialéctica entre lo local y lo global, tanto más forzados se ven los individuos a negociar la elección de tipo de vida entre una gran diversidad de opciones.

Para Castells, el ascenso de la sociedad-red pone en tela de juicio los procesos de construcción de la identidad en nuestra sociedad contemporánea, y esto induce nuevas formas de cambio social. Ello se debe a que la sociedad-red se basa en la oposición sistémica de lo local y lo global para la mayoría de los individuos y grupos sociales. Todo esto supone que la planificación reflexiva y autónoma de la propia vida se vuelve imposible, excepto para la elite que habita

el espacio atemporal de los flujos de las redes globales y sus espacios subordinados. La construcción de una identidad personal basada en la confianza requiere poder realizar una redefinición de la identidad de forma completamente independiente y autónoma frente a la lógica que domina las interconexiones entre y dentro de las instituciones y las organizaciones dominantes.

En estas nuevas condiciones, las sociedades civiles se reducen y desarticulan, porque ya no hay continuidad entre la lógica que está dominando la creación de poder en la red global y la lógica de la asociación y la representación en cada una de las sociedades y culturas específicas y particulares. Así sucede que la búsqueda de sentido se realiza dentro de procesos de reconstrucción de identidades defensivas en torno a principios comunales más o menos cerrados. La mayor parte de las interacciones sociales se realizan entre los flujos de información no identificados y los individuos aislados. Cuando los jóvenes deben construirse a sí mismos, ya no lo hacen basándose en las sociedades civiles, que están en proceso de desintegración, sino que se ven como una prolongación de algún modo de resistencia.

Aunque en la modernidad temprana o tardía la identidad-proyecto se constituyó a partir de la sociedad civil –como, por ejemplo, en el caso del socialismo, que se basó en el movimiento obrero–, en esta sociedad de redes las identidades de tipo proyecto, en caso de que se desarrollen, solamente pueden surgir de las definiciones parciales de resistencias comunales. Éste es el sentido real de la nueva primacía de la política de la identidad en la sociedad red.

Para los excluidos de las formas de vida sumergidas en las redes globales de poder y riqueza, o que se resisten a llevar una vida de este tipo, las comunas culturales de base religiosa, nacional o territorial parecen proporcionar la principal alternativa para la construcción de sentido en nuestra sociedad. Estos grupos culturales de base religiosa, nacional o territorial parecen proporcionar la principal alternativa para la construcción de sentido en nuestra sociedad.

Estas comunas culturales se caracterizan por tres rasgos principales. Aparecen como reacciones a las tendencias sociales imperantes, a las que se opone resistencia en nombre de otras fuentes autónomas de sentido. Son, desde el principio, identidades defensivas que funcionan como refugio y solidaridad, para protegerse contra un mundo exterior hostil que no admite la subsistencia de identidades o modos de vida ajenos a los que impone la globalización

como normativos. Están constituidas desde la cultura; esto es, organizadas en torno a un conjunto específico de valores, cuyo significado y participación están marcados por códigos específicos de autoidentificación: la comunidad de creyentes, los iconos del nacionalismo, la geografía de la localidad..., aunque se suman en un plano un poco más secundario los aspectos económicos y políticos.

La raza y la procedencia étnica, aunque son rasgos fundamentales de nuestras sociedades, sobre todo como fuente de discriminación y estigma, no pueden servir como base para el mantenimiento de estos grupos comunales. Más bien, es probable que se sumen a la religión, la nación y el territorio, cuya especificidad tienden a reforzar.

La construcción de estas comunas culturales nunca es arbitraria. Utiliza los datos de la historia, la geografía, la lengua y el entorno. Por eso se construyen materialmente en torno a reacciones y proyectos determinados por la historia y la geografía. El fundamentalismo religioso, el nacionalismo cultural, las comunas territoriales son, en general, ejemplos actuales de estas reacciones defensivas. Se impone, como consecuencia y como alternativa, la necesidad de crear nuevos espacios que favorezcan la creación de nuevas identidades sanas y maduras, que sirvan como proyectos de vida diferentes para los miembros de la sociedad actual, y en particular de los jóvenes, que son los más radicalmente empeñados en la búsqueda y construcción de su realidad personal y social.

Si se quieren reconocer estas posibles pautas del cambio social en la era de la información, será necesario entrar en un análisis de los procesos, las condiciones y los resultados de la transformación de las resistencias comunales particularistas en sujetos transformadores y autónomos.

Los sujetos no son solamente individuos, aun cuando estén compuestos por individuos. Se ven como actores sociales colectivos mediante los cuales los individuos alcanzan un sentido holístico en su experiencia. En este caso, la construcción de la identidad consiste en encontrar un proyecto de vida diferente, quizá basado en una identidad oprimida, pero que se expande hacia la transformación de la sociedad como la prolongación del proyecto de identidad que se desea. Por poner un ejemplo de este tipo de procesos de construcción de nuevos sujetos sociales, citemos los movimientos que se empeñan en la búsqueda de una sociedad postpatriarcal, liberando a las mujeres, a los hombres y a los niños mediante la afirmación de

la identidad de las mujeres. O, en una perspectiva muy diferente, la reconciliación final de todos los seres humanos como creyentes, hermanos y hermanas, bajo la guía de la ley divina, sea de Alá o de Yahvé, como resultado de la conversión religiosa de las sociedades ateas, contrarias a la familia y materialistas, incapaces, por otra parte, de satisfacer las necesidades humanas y cumplir el designio de Dios.

Algunas conclusiones

Estos pocos rasgos que se han aportado permiten afirmar de nuevo que ser joven no es fácil en una situación tan compleja y cambiante, como no lo es tampoco en situación alguna. Puede que a la vez suponga una cierta ventaja la desprogramación básica de la edad joven, si no fuera porque el proceso de adaptación tiene que detenerse en algún punto, más allá del cual la sociedad no se detendrá y seguirá su ritmo de cambio. La aceptación del cambio como situación normal tiene de positivo que puede ayudarnos a confiar en la capacidad de adaptación básica del ser humano; a la vez, nos libera de angustias y de la necesidad de reproducir modelos anteriores.

Los jóvenes encontrarán su modo de vivir en el mundo que les toque en suerte y que, a la vez, construyan, apoyándose en los modelos que descubran en los adultos que les rodean, no precisamente en las teorías, sino en la realidad de sus recorridos. El riesgo de este proceso hará que muchos de ellos no puedan llegar a conseguir un modo de vida aceptable, y serán éstos los que necesiten más apoyo. Nuestra responsabilidad siempre estará, ante todo, con las víctimas.

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Adriana Destro/Mauro Pesce

Cómo nació el cristianismo joánico

Antropología y exégesis del Evangelio de Juan

Sal Terrae

Presencia teológica

¿Cómo se forma una religión, con sus prácticas, sus concepciones y su compacto grupo de seguidores? ¿De qué manera los habitantes de las ciudades antiguas se vieron movidos a formar las primeras comunidades cristianas? A través de insólitas claves de lectura antropológica del Evangelio de Juan, los autores muestran los mecanismos sociorreligiosos mediante los cuales se crea un nuevo sistema religioso.

Este libro intenta mostrar cómo nació concretamente una de las formas iniciales del cristianismo, la joánica, documentada en el *Evangelio de Juan*. Trata de explicar cómo el cristianismo joánico concibió su propio origen y especificidad. Es decir, según qué categorías culturales, con qué mecanismos sociorreligiosos y dentro de qué ámbitos relacionales consideró que se producía una nueva forma religiosa. No se trata, por tanto, de reconstruir la *historia* de un nacimiento, sino los mecanismos que un grupo considera que fueron puestos en movimiento para hacer surgir una nueva comunidad.

248 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 16,00**

ST 90 (2002) 377-388

El lenguaje de la Iglesia sobre los jóvenes

Ignacio CERVERA, SJ*

Ciertamente, la Iglesia oficial ha hablado y sigue hablando de los jóvenes y a los jóvenes. El presente artículo tiene como objetivo presentar el resultado de una lectura personal de textos escritos en la última década por la Iglesia oficial acerca de los jóvenes (en lo sucesivo, *Textos*).

En dicha lectura no he seguido ningún método especializado de análisis textual. Me he limitado, primero, a *seleccionar* un conjunto de *Textos* (proyectos pastorales, discursos, catequesis, propuestas) que hablan sobre los jóvenes dentro del contexto español. A continuación he realizado una *lectura analítica* para descubrir en ellos distintas constantes que en su conjunto ofrecen un retrato de los jóvenes. Pero, como en todo retrato, lo importante no es sólo el sujeto retratado, sino el sujeto que retrata; por eso he querido reflejar en este artículo ambos sujetos.

Al afrontar los *Textos* eclesiales que hablan de los jóvenes, lo primero que llama la atención es un léxico muy específico, formado por palabras que se repiten insistentemente. Serían como los trazos y los colores de una obra pictórica. Algunas de esas palabras expresan más la interioridad personal de los jóvenes, como «experiencia», «vivencia», «proceso», «sentido de la vida» o «integración fe-vida». Otro grupo de palabras hablan más de la exterioridad de los jóvenes como colectivo: «protagonismo», «grupo», «comunidad»... Otro grupo de palabras, tales como «comunión», «diálogo» o «misión», unen ambas dimensiones.

Limitándome a los *Textos,* me he hecho las siguientes preguntas: ¿qué imagen tiene la Iglesia de los jóvenes?; ¿qué espera la Iglesia de los jóvenes?; ¿qué presupuestos teológicos inspiran a la Iglesia en los *Textos*?; ¿qué imagen proyecta la Iglesia de sí misma?

---

* Profesor del Hecho Religioso en la Universidad Pontificia Comillas. Director de la Cátedra Pedro Arrupe. Madrid.

1. ¿Qué imagen de los jóvenes tiene la Iglesia?

La mayoría de los *Textos*, especialmente los proyectos pastorales, suelen comenzar con un análisis de la situación actual de la juventud. En ese análisis, los *Textos* tienden a ver el campo de los jóvenes de una manera dual:

– El primer criterio de dualización es el *social:* jóvenes socialmente integrados y jóvenes marginados y desarraigados. Es decir, se proyecta sobre el mundo de los jóvenes el fenómeno de la exclusión social. Este fenómeno se va a hacer presente en los proyectos de pastoral juvenil cuando se anime a los jóvenes cristianos a no ser ajenos al mundo de los excluidos, siendo así fiel a la opción preferencial de la Iglesia por los pobres.

– El siguiente criterio es el del *tono de la fe religiosa,* cuando se distingue entre jóvenes cristianos y jóvenes que han abandonado toda referencia a motivaciones o prácticas religiosas. Aquí bien puede incluirse a quienes se declaran agnósticos e indiferentes, cuyas cifras parecen ir en ascenso.

– El tercer criterio es el *eclesiológico,* en virtud del cual se distingue entre jóvenes con una cierta cercanía a la fe y/o a la Iglesia, por un lado, y jóvenes alejados, reacios y contrarios a ella, por otro.

Los contextos de los jóvenes

Cuando los *Textos* analizan a los jóvenes, existe una sincera y acertada intención de no alejarlos de los contextos en que se hallan insertos. Se reconoce, además, que esos contextos son múltiples y variados, y que hay que abordarlos como tales. Los *Textos* tienden a describir esos contextos con tintes más bien negativos:

a) *La economía y el trabajo:* el mundo de lo económico parece regir el ambiente. Los jóvenes asisten como testigos a los avances de las nuevas tecnologías y van tomando conciencia de la necesidad de pronunciarse por una mayor especialización. Además, la situación del mercado laboral crea en los jóvenes una actitud de provisionalidad, de inseguridad, de precariedad y de competitividad entre ellos.

b) *El sistema educativo:* el fracaso escolar y la especialización de los estudios van en detrimento de una formación más humanista que suscite sujetos capaces de vivir y comprometerse como personas. Estamos ante un sistema educativo defectuoso para generar en los jóvenes un talante crítico con sus contextos.

c) *La familia:* los cambios que se están produciendo en la familia y la inestabilidad de muchos matrimonios dificultan la madurez psicoafectiva de los jóvenes.

d) *El asociacionismo:* el escaso interés asociativo de la sociedad española repercute a la baja en la tendencia de los jóvenes a integrarse en una asociación, eludiendo los compromisos que ésta comporta.

e) El fenómeno de la *globalización* aporta a los jóvenes una visión más plural de la realidad, pero también más relativista, especialmente en el ámbito religioso.

f) El fenómeno de la *secularización* de la sociedad tiene su repercusión visible en la tendencia de los jóvenes al inmanentismo.

g) La sociedad ofrece *caminos de felicidad* en los que se valora más poseer que compartir, dominar que servir, destruir que crear vida.

Por consiguiente, aparece en los *Textos* eclesiales un mundo dual de la juventud, donde unos parecen estar «dentro» (de la fe, de la iglesia) y otros «fuera» (los «alejados»). El contexto socio-económico en el que está inserto este mundo de la juventud tiene una serie de notas negativas que los proyectos de pastoral juvenil recogen.

Los jóvenes en esos contextos

Los jóvenes que se hallan en esos contextos son portadores de valores y contra-valores. Empezando por estos últimos, hay en los jóvenes:

– Una *tendencia a no plantearse el sentido de la vida:* esto parece producirse porque los jóvenes de hoy no ven planteamientos claros y vitales para sumarse a ellos, con la consiguiente frustración y desorientación.

- Una *tendencia al consumismo y al hedonismo* como formas de vivir la propia existencia, que conduce a un fuerte inmanentismo.
- Un *talante individualista,* expresado en una exacerbada autonomía sin más referencia que el propio individuo.
- Una *pérdida del sentido del compromiso,* que dificulta el sentido de pertenencia a asociaciones y/o instituciones.
- La *vivencia de una conciencia fragmentada,* para la que distintos contextos implican distintas escalas de valores.

En la literatura eclesial aparecen ampliamente reconocidos en los jóvenes los siguientes valores:

- El deseo de una sociedad mejor, que supere las deficiencias de la suya.
- El deseo de la implantación de valores tales como la solidaridad, la amistad, el pluralismo, el respeto, la tolerancia, la paz, la justicia...
- Una gran sensibilidad ante las injusticias y las violaciones de los derechos humanos.
- Una gran aversión a la hipocresía y a los convencionalismos superficiales.
- Un talante alegre y festivo ante la vida.
- La concesión de una gran importancia al testimonio coherente, más que a las palabras y a las creencias.
- El deseo de felicidad en sus vidas.

La religiosidad de los jóvenes

Al analizar la religiosidad de los jóvenes, los *Textos* manifiestan la preocupación de que ésta no ocupe en general un lugar preeminente entre sus valores. Los temas religiosos provocan en los jóvenes un cierto escepticismo, al no encontrarlos «útiles».

Muchos de los jóvenes que se consideran católicos no se consideran ligados a la Iglesia, algo que refleja el escaso poder de convocatoria que tienen las ofertas pastorales dirigidas a ellos. En algún proyecto se dice textualmente que un alto porcentaje no se consideran «ligados a las normas eclesiásticas»[1], y en otro se dice

1. CEAS, *Proyecto Marco de Pastoral de Juventud,* Edice, Madrid 1992, p. 23.

que «en el momento en que la sociedad da respuesta a las necesidades socio-culturales, deportivas y asociativas de los jóvenes, parece que nuestra tarea se resiente»[2].

Las celebraciones dominicales y los sacramentos son percibidos como norma y actividad social, y la Iglesia aparece como lejana[3].

A los jóvenes integrados en la comunidad eclesial se les describe como personas:

- Con un gran interés por vivir el misterio cristiano y por asumir compromisos y protagonismo dentro de la comunidad cristiana.
- Que se saben en minoría entre sus contemporáneos.
- Con una gran ilusión por seguir a Jesús y su estilo de vida, aunque «con la dificultad de sentirse dentro de la Iglesia».
- Con una cierta falta de capacidad para evangelizar los contextos en que se desenvuelve su vida ordinaria.
- Con «tendencia a convertirse en comunidades juveniles de carácter espiritualista y aislados de la vida social», quizá como consecuencia de lo anterior.

Pienso que este ángulo es bastante fiel al perfil que los estudios sociológicos ofrecen de los jóvenes, aunque tiende a resaltar más lo negativo de los contextos.

2. ¿Qué espera de los jóvenes la Iglesia?

Los *Textos* manifiestan asimismo el perfil que se espera de los jóvenes cristianos. De ellos se dice en repetidas ocasiones que son *personas* que *buscan,* que tienen *experiencias,* que *se encuentran,* que *dialogan,* y que *se comprometen* en la tarea evangélica de la transformación de sus contextos.

a) Los jóvenes cristianos son *personas*

El joven cristiano no está llamado a ser el individuo únicamente preocupado por sí mismo, independiente, celoso de sus derechos, obsesionado por el cuidado del cuerpo y por la vida cómoda. Cuan-

2. Delegación Diocesana de Infancia y Juventud de la Diócesis de Asturias, *Pastoral Juvenil Evangelizadora (Hacia un proyecto juvenil diocesano),* 1997, p. 8.
3. CEAS, *op. cit.,* p. 24.

do se habla de los jóvenes, se perfila en ellos a unos sujetos que se construyen en una triple relación: la relación con su mundo y su ambiente, donde realizan su creatividad; la relación con los otros jóvenes con quienes comparten experiencias, valores e inquietudes; y la relación con Dios, desde donde construyen su interioridad y su exterioridad. A contracorriente del individualismo, los jóvenes son sujetos generosos, capaces de dar gratuitamente y preocupados por los más desfavorecidos.

b) Los jóvenes cristianos *buscan*

Los jóvenes cristianos buscan el sentido de sus vidas y una verdad que responda a sus aspiraciones más profundas y colme así sus esfuerzos por encontrarla. Desde aquí, los jóvenes manifiestan también un anhelo de paz que desean ver colmado. Así se entiende que busquen su participación en actividades que conforman la cultura de la solidaridad, como la participación en voluntariados y en actividades que conforman su conciencia ecologista y pacifista.

c) Los jóvenes cristianos tienen *experiencias*

Con la palabra *experiencia*, que viene muy ligada a *vivencia*, se quiere expresar lo que impulsa y motiva la vida de los jóvenes. De esta manera, sólo se descubre el sentido de la vida si se abre a la experiencia de la vida, y sólo se conoce la fe cristiana viviendo la experiencia del encuentro con Cristo. Con la experiencia, los jóvenes hacen suya su propia vocación, y desde ella pueden responder. Sin la experiencia cristiana, la evangelización que se pide a los jóvenes quedaría en un mero adoctrinamiento, algo de lo que se huye desde los *Textos* eclesiales.

d) Los jóvenes cristianos *se encuentran*

La experiencia mencionada anteriormente lleva a un encuentro auténtico, donde cada joven es único. La palabra *encuentro* se utiliza como expresión de la necesidad de los jóvenes de nuevas relaciones con otros jóvenes, de manifestar su libertad, de divertirse y de comunicarse ideales, valores y proyectos. Se constata que, por un lado, existen problemas de estabilidad en el compromiso y en la pertenencia a grupos o comunidades eclesiales y, por otro lado, los grandes encuentros sí tienen poder de convocatoria.

e) Los jóvenes cristianos *dialogan*

Pero el encuentro no es posible si no se da una comunicación de experiencias, para lo cual se hace necesario el diálogo, al interior de

los ambientes eclesiales, sino también en los contextos extraeclesiales en que se desenvuelven los jóvenes. Así, se espera de ellos que entren en diálogo crítico con las diversas manifestaciones de la cultura, para llegar a ser artífices de la misma.

f) Los jóvenes cristianos *se comprometen*

El compromiso representa la respuesta activa de los jóvenes a su vocación de cristianos. El compromiso, además, supone la exigencia por parte de los jóvenes de confrontarse personalmente en sus ambientes, evitando así la actitud de indiferencia y buscando la transformación de dichos ambientes. Pero un compromiso guiado por el entusiasmo o por la euforia de los encuentros masivos está llamado, a la larga, a sucumbir.

Dentro de este compromiso, se habla también de un protagonismo extraeclesial por parte de los jóvenes (jóvenes en misión), mientras que ese protagonismo se entiende en un sentido de «corresponsabilidad» *ad intra* de la Iglesia.

El compromiso es además expresión de la *integración fe-vida*, que se presenta como objetivo último de la pastoral juvenil. La frecuencia con que aparece la llamada a esta integración obedece a la percepción, que considero certera, de un divorcio entre lo confesado en el ámbito confesional o eclesial y la falta de una presencia activa y explícita de los jóvenes cristianos en el mundo estudiantil.

Pienso que este perfil antropológico refleja lo que muchos deseáramos de los jóvenes, aunque en este retrato echo de menos más dosis de diálogo crítico intraeclesial.

3. ¿Qué presupuestos teológicos inspiran los *Textos* de la Iglesia?

La perspectiva teológica viene claramente definida y bien fundamentada por tres componentes: la vocación, la encarnación y la comunión.

a) *Vocación*

Cada joven está destinado a descubrir en la comunidad cristiana su vocación como persona, creada a imagen de Dios, salvada en Jesucristo, destinada a la vida de comunión con Dios. Esta vocación se concreta en alguna de sus orientaciones: laicado (matrimonio), sacerdocio o vida consagrada. Todas ellas están llamadas a ser una expresión del seguimiento de Cristo.

Para ello, los jóvenes necesitan estar en constante búsqueda, a sabiendas de que la tendencia acrítica que generan los ambientes en que se mueven dificulta el discernimiento de sus propias vidas frente a su futuro. El propio discernimiento vocacional es visto como camino de concreción de su participación en la tarea del Reino. La vocación otorga así cohesión interna a los jóvenes como personas de fe.

b) *Encarnación*

La dignidad del ser humano no sólo se fundamenta teológicamente afirmando que el ser humano es imagen de Dios. La misma encarnación del Hijo de Dios exalta aún más el valor de todo ser humano e inserta la salvación en la historia misma.

Si en la encarnación «el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a cada hombre», los jóvenes están llamados a insertar su fe en Jesucristo en los ambientes en que se mueven, evitándose así dos extremos: un espiritualismo desencarnado de este mundo y un inmanentismo que elimine toda referencia a Dios. No hay encarnación donde no hay compromiso, donde no hay una síntesis fe-vida y donde no se busque una transformación o evangelización del ambiente.

c) *Comunión*

La vocación cristiana no se realiza aisladamente, sino en comunión, y ésta es primeramente comunión con Dios por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo. Esta comunión tiene lugar en la Palabra de Dios y en los sacramentos, y edifica los vínculos que unen a todos los miembros de la comunidad eclesial entre sí.

Esta comunidad eclesial no es una yuxtaposición de individuos, sino un lugar en el que tiene lugar la comunicación interpersonal de los jóvenes. La comunidad impide que los jóvenes no se pierdan en el anonimato de la totalidad y, al mismo tiempo, hace que cada joven no devenga en individuo encerrado en sí mismo, sino en persona abierta a los demás.

4. ¿Qué imagen de sí proyecta la Iglesia?

En los *Textos* consultados, la Iglesia es vista primero como *misterio de salvación,* y se apela a los jóvenes a una mirada sobre la misma que trascienda la imagen que transmiten «la sociología, la expe-

riencia o la historia». No se oculta –aunque tampoco se abunda en ello– la imagen pobre[4] que ofrece la Iglesia en la sociedad y el consiguiente escaso atractivo que la misma ejerce sobre los jóvenes.

En segundo lugar, la Iglesia es presentada como *espacio de comunión.* Los *Textos* eclesiales sobre los jóvenes se hacen eco de una eclesiología de comunión que arranca del Concilio Vaticano II. Se trata de una comunión de los miembros de la Iglesia con Dios y entre sí, a la vez que entre la Iglesia local y la Iglesia universal.

En tercer lugar, la Iglesia es presentada como lugar de *encuentro con el Señor,* así como lugar de su *seguimiento.* El encuentro con Cristo tiene lugar preferentemente en la participación en los sacramentos, y en especial en la Eucaristía. El seguimiento de Cristo en la Iglesia entraña la asunción de un comportamiento y un estilo propios de Jesús, entendidos por la comunidad cristiana a través de sus pastores. Por consiguiente, se ve la adhesión al magisterio como elemento indispensable de la adhesión al Señor y a la comunidad cristiana.

La Iglesia se erige así en *instancia donadora de sentido* para los jóvenes. Al concebir a éstos como personas que buscan el sentido de sus vidas, los *Textos* oficiales presentan a la Iglesia como espacio donde aquéllos pueden encontrar la respuesta a los interrogantes más profundos sobre su existencia.

En quinto lugar, la Iglesia se presenta en estos *Textos* como *lugar del compromiso* activo que deben asumir los jóvenes cristianos. Este compromiso tiene su protección extraeclesial en la misión: la Iglesia invita a los jóvenes a evangelizar sus ambientes a través de un diálogo en el que presenten valientemente su experiencia de encuentro con Cristo, y propone como modelos evangélicos los siguientes:

a) *El Buen Samaritano,* como encuentro solidario y compasivo de los jóvenes creyentes con los jóvenes más necesitados.

b) *La Samaritana,* como encuentro en diálogo entre jóvenes cristianos y jóvenes no cristianos en busca del sentido de la vida.

c) *El Camino de Emaús,* como encuentro entre los jóvenes creyentes y jóvenes creyentes decepcionados y alejados de la

4. El más claro en este sentido es CEAS, *op. cit.,* pp. 34-35.

Iglesia; un encuentro que se produce en medio de las dificultades de su vida de fe y que conduce a un reconocimiento de Jesús resucitado que les devuelve a la comunidad eclesial.

5. Conclusión

El lenguaje utilizado en los *Textos* acerca de los jóvenes es un lenguaje de marcado carácter *personalista.* Con el término «personalista» no pretendo apelar a su acepción peyorativa, en virtud de la cual *personalismo* sería el vicio o la *tendencia de quien todo lo refiere a sí mismo* (enciclopedia Espasa). Más bien, quiero significar aquella tendencia a considerar a la persona como un individuo que no está encerrado en sí mismo, ni cuya peculiaridad queda diluida anónimamente en un grupo humano. La persona sería entonces el sujeto con un mundo de relaciones abierto al mundo, a los otros sujetos y a Dios. Como tal lenguaje personalista, el lenguaje de la Iglesia oficial sobre los jóvenes gira, pues, en torno a los siguientes ejes:

- el joven es alguien que busca el sentido de su vida;
- el joven cristiano es alguien que descubre su experiencia de Dios, de la que emana su decisión de seguir a Cristo;
- el joven construye su identidad desde su vocación; su libertad no es un mero optar entre lo que se presenta cada día, sino un optar por aquello que mejor realice su vocación;
- el joven se presenta como tarea, que va madurando sus valores, los cuales han de ser jerarquizados en función de esa experiencia de Dios;
- el joven es alguien que se realiza en su apertura constante a la comunidad, donde se comprende a sí mismo en la relación interpersonal (diálogo) y descubre en su seno su vocación. La comunidad sería el componente donde se articula su experiencia de Dios y su compromiso con la Iglesia (comunidad de comunidades). La Iglesia acompaña al joven en su itinerario personal;
- el joven es alguien llamado a ser responsable y libre. Su responsabilidad se realiza mostrando su disponibilidad para las tareas de la Iglesia, en concreto para las tareas de evangelización del mundo juvenil;

– el joven es alguien comprometido, y se realizará como persona en la medida en que ejerza su compromiso cotidiano y coherente en su mundo, en el ambiente de los jóvenes.

La Iglesia ofrece a estos jóvenes un espacio de comunión, dador de sentido, donde se realiza la vocación cristiana en el compromiso diario. Y en esta línea, la Iglesia se ofrece como punto de partida desde donde los jóvenes cristianos son enviados a evangelizar sus ambientes cotidianos.

Comparto plenamente esta visión personalista que la Iglesia oficial refleja muy bien y sinceramente en su lenguaje.

6. Inquietudes

Para quienes deseamos de verdad que los jóvenes sean el presente y el futuro de la Iglesia, surgen algunas inquietudes.

En primer lugar, señalo algunas necesidades. Deberíamos profundizar en el significado de la autonomía personal, que los jóvenes valoran como imprescindible en sus vidas, y ver su encaje con las normas y costumbres eclesiales. Asimismo, deberíamos profundizar en la estructura simbólica de los jóvenes para su encaje con la estructura simbólica de los sacramentos.

En segundo lugar, es cierto que la Iglesia como *misterio de salvación* trasciende la imagen que de ella dan los análisis sociológicos; sin embargo, deberíamos afrontar dicha imagen y aprovechar la relación con los jóvenes para el sano ejercicio de una autocrítica que permita apuntar no sólo a las carencias de la sociedad en que viven los jóvenes, sino también a las carencias de la propia Iglesia, para que podamos atenderlas y superarlas.

En tercer lugar, que creamos que la Iglesia sea lugar de comunión no debería llevarnos a incurrir en un cierto *irenismo* que obvie cualquier conflicto intraeclesial, propio de un espacio en el que concurren posturas distintas. Amar la diferencia en visiones y opiniones pasa por tener una palabra respetuosa pero crítica sobre eso diferente, lo cual conduce a veces a conflictos, que los jóvenes tienen que asumir con madurez. Pedro y Pablo los tuvieron. En algunos lugares de los *Textos* parece que se quiere evitar esta palabra crítica: se aceptan las *diferencias* entre los jóvenes en lo referente a sus maneras de ver las cosas, pero no se acepta tanto el *juicio* sobre

lo diferente. Pienso que deberíamos trabajar por una pedagogía para el diálogo crítico y responsable entre los jóvenes, si no queremos caer en una comunión de mínimos, que los *Textos* clara y acertadamente quieren evitar.

En cuarto lugar, las distintas delegaciones diocesanas de juventud invitan a los jóvenes a realizar su tarea evangelizadora en el mundo extraeclesial a través del *diálogo*. Invitación tan acertada como extremadamente necesaria. Sin embargo, cargar las tintas sobre lo negativo de esos ambientes puede conducir a que los jóvenes cristianos se erijan en instancias morales y no en la sal que realce lo que esos ambientes tienen de positivo. Además, se puede incurrir en un cierto maniqueísmo donde lo de «dentro» sea lo bueno, y lo de «fuera» lo malo; maniqueísmo que puede llevar a los jóvenes cristianos a adoptar posturas arrogantes –que nada tienen que ver con el evangelio– en sus juicios críticos sobre el mundo en el que se mueven. Una dosis de humildad en la crítica a la sociedad es necesaria.

Además, actuar como sal en esos ambientes puede tener tres efectos positivos: primero, se puede eliminar una cierta imagen de «reconquista» o de «restauración de la Cristiandad» que algunos autores han advertido; segundo, se es coherente con el presupuesto real de que los jóvenes cristianos comparten con jóvenes increyentes –o «alejados»– modos de ver la realidad; por último, las actitudes proféticas de los jóvenes creyentes no serían despreciadas como «moralina», sino que serían al menos escuchadas.

En quinto lugar, en los *Textos* se toca de soslayo la relación intraeclesial entre los jóvenes y los adultos, que es también fuente de incomprensiones y prejuicios. Debemos afrontar este problema, porque no sólo lo es de la Iglesia, sino también de la propia sociedad actual.

Coincido con la visión personalista con que la Iglesia aborda el mundo de los jóvenes. He querido dejar claro que de los *Textos* se deduce un gran interés y esfuerzo de la Iglesia por acercarse a los jóvenes, lo cual ha sido reconocido en prestigiosos estudios sociológicos. Sin embargo, pienso que debemos abordar las anteriores necesidades e inquietudes si queremos evitar lo que ha dado en llamarse «divorcio asimétrico» de la Iglesia con los jóvenes (Elzo/González-Anleo), donde aquélla tiende sus manos, pero éstos las ignoran. Un divorcio que produce desaliento a tantas personas (párrocos, laicos, animadores, jóvenes) como dedican su valioso tiempo a la evangelización del mundo de la juventud.

ST 90 (2002) 389-405

Los jóvenes y la iniciación cristiana.
Un proceso educativo en una «cultura del espectáculo»

José Joaquín GÓMEZ PALACIOS*

1. Los ratoncillos y el cura párroco

Yo siempre le he llamado «Don Ricardo». Tiene ahora unos sesenta años y guarda en sí la sabiduría de largos años dedicados a la acción pastoral.

Atiende a la parroquia con dedicación, se mueve incesantemente en los ambientes escolares, es formador de formadores, anima grupos y asociaciones juveniles, cuida a los agentes de pastoral... y en sus ojos siempre brilla la ilusión por la última sorpresa y el último invento pastoral que acaba de poner en marcha.

La última vez que le visité, fue con motivo de una charla-coloquio que me solicitó para un grupo de jóvenes que se preparaban para la Confirmación. Me dijo que era un grupo algo difícil, que les costaba sumergirse en los procesos de la iniciación cristiana, y que por ello había diseñado una forma nueva y diversa de realizar la catequesis de confirmación.

Llegué con tiempo suficiente. Don Ricardo no estaba, pero había encargado a varios jóvenes que me recibieran. Charlé con ellos hasta que él llegó. Luego fuimos los dos al local de la charla. Comenzamos a colocar las sillas en forma de semicírculo. Mientras organizábamos el local, fuimos charlando.

Don Ricardo me sorprendió con una historia casi surrealista, mitad chascarrillo, mitad reflexión sobre la confirmación. Decía así:

> Había una vez un párroco que andaba desesperado. En su parroquia habían comenzado a pulular una serie de incómodos ratoncillos que aparecían en cualquier lugar en los momentos más inoportunos... El pobre párroco no sabía qué hacer. Había probado a poner pequeñas cantidades de insecticidas convencionales que

* Salesiano. Agente de pastoral. Valencia.

compró en la droguería del barrio. Pero todos sus esfuerzos resultaron inútiles. Los ratoncillos surgían en cualquier momento y a cualquier hora.

Las mujeres que acudían a la parroquia comenzaron a sufrir tantos sobresaltos encadenados que la asistencia parroquial descendió a niveles insospechados...

Abatido y sin soluciones humanas, el sacerdote acudió a su obispo para contarle la terrible desgracia que asolaba su parroquia.

El obispo, con una sonrisa paternal, le sugirió que acudiera a una empresa especializada en desratización. Sin duda que los profesionales tendrían solución para aquel pequeño problema... Y el párroco marchó con la convicción de haber hallado la respuesta al problema que amenazaba con desertizar pastoralmente su parroquia.

Pero al cabo de cuatro semanas volvió a presentarse ante su obispo con el rostro abatido y ojeras de no dormir. Con voz compungida, relató al señor obispo que la mejor empresa de la ciudad había fracasado en el intento. Los ratoncillos seguían allí, en su parroquia, enseñoreándose de todo y fluyendo desde los rincones más insospechados...

Fue entonces cuando el señor obispo, bajando la voz como quien revela un secreto, sugirió al apesadumbrado sacerdote, un remedio infalible:

«Mire, una tarde de estas iré personalmente a su parroquia. Pondremos pequeñas porciones de queso, dejaremos que salgan los ratoncillos de sus rincones... y cuando los tengamos frente a nosotros, los "confirmaré" a todos ellos. Ya verá usted cómo no vuelven a pisar la parroquia. De esta forma se verá definitivamente libre de la plaga de ratones».

Reímos mientras terminábamos de poner las sillas en semicírculo. La historia era una metáfora de la cruda realidad existente en muchos lugares: miles de jóvenes terminan su vivencia cristiana el mismo día que reciben el sacramento de la confirmación. Parecería que esa fiestecilla que tiene lugar tras la ceremonia de la confirmación, y a la que acuden adolescentes y jóvenes ataviados con sus mejores galas, fuese el cierre definitivo de su iniciación cristiana.

Y así recordé que es bueno desdramatizar los problemas. Nuestro tiempo posee unas características peculiares a las que hay que ofrecer soluciones creativas. Pero no somos la primera generación de cristianos con dificultades, ni los «Jinetes del Apocalipsis» galopan por la avenida soplando sus fatídicas y letales trompetas.

Mientras estábamos en estas reflexiones, comenzaron a llegar los jóvenes. Interrumpimos nuestra conversación, porque la palabra directa y concreta de adolescentes y jóvenes es la imprescindible toma de contacto con la realidad.

Terminada la charla-coloquio, los jóvenes marcharon a «dar una vuelta», porque ya era viernes por la noche.

Don Ricardo y un servidor proseguimos con nuestras reflexiones sobre los procesos de iniciación cristiana en los jóvenes. Dialogamos largo y tendido.

2. El catecumenado cristiano, plataforma de educación integral

¡Que no puede ser...! Que ser cristiano es algo más que aprender unos conocimientos sobre las «eternas verdades» de nuestra fe. Que la vida cristiana es una praxis, una experiencia y un proceso. Que cada generación de cristianos vive con unas características particulares. Que muchos chicos y chicas que acuden a nuestras parroquias llegan necesitados de algo más que de una escueta formación religiosa...

Y comenzamos a repasar el Catecumenado, pero no un catecumenado aséptico y concebido como documento eclesial, sino crecido desde las necesidades educativas de los jóvenes de hoy.

¿Cómo desplegar toda la riqueza ancestral del catecumenado cristiano para hacerlo plataforma de educación integral?

2.1. Recuperar el catecumenado cristiano como elemento pedagógico

El catecumenado es una de las instituciones más antiguas y mejor logradas de la Iglesia. Floreció en los siglos II y III. Se difuminó a partir del siglo V y desapareció allá por los siglos VII y VIII. Pero en la Iglesia ha existido siempre una honda preocupación por la maduración en la fe de aquellos que aceptan a Jesús como Señor de la historia y de sus vidas.

La primera adhesión a Cristo debe ser concretada a través de un itinerario en el que se interaccionan conocimientos, experiencias, celebraciones, compromisos sociales históricos... Todo ello se ha intentado desarrollar mediante el catecumenado.

El cardenal Lavigerie restauró en África la institución del catecumenado allá por el año 1878. Pero el espaldarazo definitivo se lo otorgó el Concilio Vaticano II, que recomienda expresamente su restauración.

Los actuales catecumenados postbautismales tienen como finalidad conocer y profundizar la fe con un proceso de personalización, teniendo presentes los sacramentos ya recibidos. Pero el proceso «catecumenal» no puede reducirse a la adquisición de unos conocimientos relativos a las verdades que debe conocer y vivir un cristiano. Las nuevas generaciones de adolescentes y jóvenes, «hijos de la información y huérfanos de comunicación», tienen nuevas necesidades que precisan satisfacer de forma integral.

2.2. Hacer educativo el catecumenado cristiano

Las cuatro áreas fundamentales del catecumenado, que técnicamente se denominan «koinonía», «martyría», «diakonía» y «liturgia», pueden contribuir a dar respuesta a las necesidades educativas de los niños y jóvenes de hoy.

KOINONÍA. Es la experiencia comunitaria, grupal y eclesial de la fe. La fe no es un proceso intimista que deba vivirse en solitario. El educador cristiano concreta pedagógicamente la «koinonía» para ofrecer a los jóvenes un itinerario pedagógico que les conduzca a:

- Descubrir la vida como relación con los demás.
- Vivir una relación positiva y equilibrada con los otros.
- Hacer del grupo juvenil un laboratorio donde experimentar la futura vida eclesial.
- Aprender un estilo de trabajo solidario y en equipo.
- Vivir la acogida y el perdón como elementos comunitarios fundamentales.
- Insertarse gradualmente en la vida de la iglesia local.

MARTYRÍA. Es la profundización de la fe para asimilar los valores del evangelio y dar razón de aquello en lo que creemos. La fe que profesamos no es un proceso irracional. El agente pastoral puede desglosar el área de «martyría» en los siguientes objetivos educativos, que ayudan a los jóvenes a:

- Descubrir aquellos elementos humanos que dan sentido a la propia vida.

- Conocer aspectos del mensaje de Jesús: persona, vida, muerte, resurrección...
- Valorar las distintas respuesta al sentido de la vida desde el Evangelio.
- Vivir la fe en diálogo crítico con la cultura actual.
- Integrar los valores positivos de la cultura emergente en una existencia cristiana.

DIAKONÍA. Es el servicio responsable y el compromiso en la construcción del Reino. El cristiano busca transformar la realidad desde una solidaridad efectiva y gratuita fundamentada en el evangelio. Los agentes de pastoral pueden concretar este área de «diakonía» en itinerarios pedagógicos que facilitan a los jóvenes:

- Conocer en profundidad la realidad social.
- Potenciar un voluntariado que hunda sus raíces en la solidaridad cristiana.
- Concretar compromisos progresivos adaptados a cada edad.
- Desarrollar los valores del Reino en el propio ambiente.
- Incluir en el proyecto de vida personal la cercanía a los más pobres y excluidos.

LITURGIA. Se centra en la vida de oración y la dimensión celebrativa de la fe. El educador cristiano prepara y desarrolla este área con las siguientes metas que ayuden a los jóvenes a:

- Educar para mirar la vida en profundidad, superando la superficialidad.
- Facilitar la interiorización de los acontecimientos, desvelando su significado.
- Abrir la propia persona a la realidad simbólica que va más allá de las cosas.
- Capacitar para la lectura de la vida cotidiana como lugar de la manifestación de Dios.
- Personalizar la experiencia de Dios a través de la oración.
- Descubrir los elementos simbólicos de las celebraciones cristianas.

2.3. Educar evangelizando y evangelizar educando

Muchos procesos de la iniciación cristiana siguen poniendo el acento en tareas de aprendizaje doctrinal y formación ética. Reforzamos la prioridad de los contenidos y el modo de actuar correctamente en

la celebración litúrgica... Y olvidamos que muchos niños y jóvenes que acceden a la catequesis forman parte de una «infancia pagana». Gran número de niños y jóvenes presentan carencias de formación humana a las que debemos dar respuesta. Muchos de ellos, en lo religioso, nunca fueron «evangelizados».

Una iniciación cristiana que desee responder a las exigencias de las nuevas generaciones debe compaginar educación y evangelización, formando un binomio inseparable: «Educar evangelizando y evangelizar educando»

Para ello conviene potenciar en nuestras catequesis las cuatro dimensiones fundamentales de la persona humana: Educativo-cultural; social y asociativa; ética y religiosa; vocacional.

a) Evangelizar potenciando la dimensión educativa y cultural

Formamos parte de una sociedad compleja y plural. Nuestro mundo se ha convertido en una «aldea global» donde fluyen ideas y sentimientos de forma fragmentada. La mentalidad neoliberal se ha asentado, propugnando valores contradictorios... Junto a grandes avances y logros, afloran nuevas pobrezas antropológicas tales como hedonismo, materialismo, apatía, consumismo...

El agente de pastoral no puede sustraerse a esta nueva situación. Al planificar los itinerarios de iniciación cristiana deberá incluir procesos educativos que refuercen un tipo de persona sólidamente constituida en el humanismo.

Concretando: la iniciación cristiana debe contener también espacios para educar los siguientes aspectos humanos:

– Aceptación personal de las propias cualidades y límites.
– Maduración afectivo-sexual.
– Lectura crítica de la realidad.
– Crecimiento en autonomía personal.
– Desarrollo de la libertad solidaria.
– Aprendizaje para asumir compromisos progresivos.

b) Evangelizar potenciando la dimensión asociativa y social

El área denominada «koinonía» hace referencia a la vivencia comunitaria de la fe. Esta dimensión requiere una base humana previa. Niños, adolescentes y jóvenes precisan del «grupo» como lugar para satisfacer necesidades tales como autonomía y participación, comunicación espontánea entre iguales, inserción social, apertura a la alteridad de los otros, creación de ambientes de diversión con

sentido, alternativas frente a un ocio disgregador, voluntariado vivido en equipo...

En el desarrollo de la «koinonía» cristiana, el educador cristiano subrayará elementos educativos que contribuyan a formar un tipo de persona solidaria y abierta a la vivencia grupal y comunitaria. Ello lo hará con los siguientes objetivos:

- Fomentar en niños y jóvenes una mentalidad social y asociativa:
  * Conociendo la realidad social del entorno.
  * Desarrollando actividades de cooperación grupal.
  * Iniciándose en el voluntariado.
  * Proponiendo valores como la justicia, la solidaridad, los derechos humanos...
- Potenciar experiencias de asociacionismo:
  * Fomentando asociaciones pre-juveniles y juveniles.
  * Integrando aquellos elementos que dan vida al asociacionismo: teatro, música, actividades al aire libre, fiestas...
- Abrir el asociacionismo a un voluntariado gradual y progresivo:
  * Creando itinerarios hacia la gratuidad plena.
  * Asimilando compromisos graduales.

En la vertiente pedagógica de la «koinonía» el educador cristiano procede sin quemar etapas, manteniendo una actitud gradual y flexible. Por ejemplo, no busca integrar a los adolescentes en un voluntariado pleno desde el inicio, sino que recorre con ellos el largo camino que va desde el descubrimiento de su propia identidad hasta la donación gratuita al otro. No pretende integrar a los niños desde el primer momento en la comunidad cristiana local adulta, que tiene sus propios ritmos y estilos, sino que crea espacios donde los niños puedan hacer experiencias de grupo, de amistad... que en su día desembocarán en la comunidad cristiana local.

c) Evangelizar potenciando la dimensión ética y religiosa

Muchos agentes de pastoral se lamentan de la situación en la que llegan los destinatarios. Gran número de niños, adolescentes y jóvenes acceden a la iniciación cristiana sin haber asimilado unos valores humanos mínimos, a partir de los cuales hacer experiencia del hecho cristiano.

La secularización de nuestra cultura europea ha hecho su camino. Al mismo tiempo, comienza a darse una fe «a la carta», desinstitucionalizada y muy flexible en lo doctrinal. Una mayoría de niños y jóvenes no sólo no conocen los más elementales signos y símbolos cristianos, sino que en raras ocasiones participan de alguna celebración cristiana.

Los medios de comunicación propugnan comportamientos y modos de vida ajenos a la sensibilidad cristiana e incluso al más elemental humanismo.

Es común tentación de algunos agentes de pastoral dar por supuesta una cierta formación humana y cristiana en los destinatarios y, a partir de ella, pretender desarrollar los proyectos pastorales standard elaborados por equipos diocesanos y congregaciones religiosas.

En el desarrollo del área catecumenal de la «martyría», que pretende que el creyente configure su propia vida según los valores del evangelio y sepa dar razón de su propia fe, hay que diseñar procesos educativos previos que tiendan a:

- Crear un ambiente rico en valores.
- Educar los ojos para mirar con profundidad las realidades cotidianas.
- Hacer sensible el alma.
- Despertar la capacidad de admiración y compasión.
- Enseñar a llorar con los que lloran como paso previo a la solidaridad.
- Superar una visión experimental y utilitarista de la realidad.
- Educar en una visión crítica y selectiva de la realidad.

Nos hallamos ante un punto difícil, que con frecuencia supera las posibilidades reales de los agentes de pastoral. Pero sin este recorrido previo difícilmente se asimila el mensaje cristiano. Una vez puestas las bases de este «humanismo de urgencia», cualquier elemento explícitamente cristiano reforzará esta vertiente humanista de la fe.

d) Evangelizar teniendo como horizonte un proyecto de vida

Nuestra cultura actual es fragmentada. Asistimos a un choque múltiple de valores y a una presentación contradictoria de modelos. Se propugnan la satisfacción inmediata y el utilitarismo en detrimento de la gratuidad. Los compromisos surgen como momentos

provisionales... Los medios de comunicación ensalzan y ponen sobre el candelero a personajes sin calidad ni densidad humana.

Como respuesta a estos retos y desafíos, el educador cristiano hace de la «diakonía» un itinerario a través del cual, niños, adolescentes y jóvenes construyen el propio proyecto y compromiso de vida. Para ello traza los siguientes objetivos educativos:

- Situar a los jóvenes ante su propio futuro:
  * Generando actitudes de realismo, generosidad, disponibilidad...
  * Abarcando la totalidad de sus personas: Vida afectiva, orientación profesional, voluntariado, compromiso social...
- Establecer un proyecto gradual y flexible
  * en niños y preadolescentes:
    - favoreciendo la valoración personal;
    - mostrando modelos de identificación;
    - favoreciendo sencillos compromisos;
  * en adolescentes y jóvenes:
    - potenciando valores como disponibilidad, gratuidad, solidaridad...;
    - proponiendo experiencias concretas de voluntariado;
    - acompañándoles en el discernimiento.

2.4. Evangelizar educando con un estilo característico

La educación en la fe tiene determinados matices que van más allá del mero ejercicio pedagógico. El educador cristiano añade al ejercicio pedagógico ordinario su compromiso como testigo de los valores que propone. Su persona se constituye en el primer referente del mensaje que anuncia.

a) El perfil del educador

En la iniciación cristiana es fundamental el talante del educador y su coherencia.

Será persona con suficiente madurez humana, capaz de relacionarse y dialogar adecuadamente consigo mismo, con los demás y con el medio. Con actitud de empatía y afecto sincero al grupo. Con una visión positiva, aunque crítica, del mundo juvenil y sus valores.

Será persona integrada en la comunidad cristiana de referencia; enraizada en el propio ambiente y con una cierta experiencia de vida cristiana. Estará en formación permanente, fiel a la fe cristiana y fiel a la sensibilidad cultural y los problemas de nuestra sociedad.

b) El estilo de la acción educativa

Los procesos a que nos referimos son más efectivos si el equipo de agentes de pastoral desarrolla un estilo educativo que potencie:

- La relación personal, la cercanía y la amistad.
- El ambiente de familia.
- La exigencia y la comprensión a un mismo tiempo.
- La predilección por los más necesitados.
- La participación y el protagonismo de niños y jóvenes.
- La alegría, la fiesta y el sentido positivo de la vida.
- La espontaneidad y una estructura ágil y sencilla.
- La gradualidad y flexibilidad en los procesos.
- La integración didáctica de los medios de comunicación y las nuevas tecnologías.

3. Iniciación cristiana y «cultura del espectáculo»

La gran profusión de medios de comunicación audiovisual está propiciando fuertes cambios en nuestra cultura. Los niños y jóvenes de hoy son especialmente sensibles a la icono-esfera en la que se hallan sumergidos. Ello provoca que perciban la realidad, elaboren sus pensamientos y actúen de manera distinta que las generaciones anteriores. A este nuevo estilo de información, comunicación y expresión no puede sustraerse la educación en la fe, dado que participa también del mundo de la pedagogía.

Tras haber analizado las dimensiones y perspectivas pedagógicas del catecumenado y la iniciación cristiana, queremos dirigir la mirada a las nuevas formas de estar en la vida derivadas de las tecnologías audiovisuales: ¿En qué consiste la cultura del «espectáculo»? ¿Cómo afecta a la iniciación cristiana? ¿Cómo actuar?

3.1. La cultura del espectáculo

Siempre ha existido el espectáculo. Pero en los últimos tiempos, debido a la presencia de cámaras en cualquier lugar del mundo, todo espacio es susceptible de transformarse en un «plató». Los

modernos medios de comunicación tienden a presentarnos la realidad como si fuera un espectáculo.

La tendencia a convertir la realidad en espectáculo, según afirman los expertos, comenzó con la retransmisión del primer viaje del hombre a la Luna...

El fenómeno está muy extendido: hay cadenas de televisión que hacen de los juicios un mero espectáculo. Igual suerte corren las retransmisiones deportivas, los embrollos sentimentales del mundo del corazón, las experiencias íntimas de personas que confiesan sus sentimientos ante las cámaras... Los informativos tienden a presentar acontecimientos reales teñidos con los ingredientes propios de un espectáculo.

Cada vez se impone con más fuerza la estrategia de la «pasarela» y el «maquillaje». Todo puede ser exhibido. Difícilmente tenemos acceso a la realidad en sí. Lo que se nos muestra es un reflejo de la realidad convenientemente «maquillada» para su puesta en escena.

Estos nuevos modos de comunicación afectan a adultos, niños y jóvenes. Tienen honda repercusión en el mundo de la pedagogía y en la iniciación cristiana, en la medida en que ésta se sumerge en la transmisión de saberes, creencias y experiencias vitales.

3.2. Rasgos esquemáticos de la cultura del espectáculo

El educador tiene la misión de analizar lúcidamente los rasgos que definen a esta cultura popular emergente y las modificaciones que conlleva para el mundo de la educación.

La cultura generada por los medios de comunicación puede definirse con cinco rasgos esquemáticos: la potenciación de lo sensorial, de lo narrativo, de lo dinámico, de lo emotivo y de lo sensacional. Los citamos someramente

a) La potenciación de lo sensorial

El mundo audiovisual es multisensorial. Afecta a más sentidos que la información escrita. Potencia lo concreto sobre lo abstracto. Lo que cuenta es lo instantáneo y las impresiones fugaces que llegan hasta los sentidos de forma inmediata. La imagen afecta a la vista, el sonido al oído, y el movimiento de la cámara a la impresión táctil...

En la información escrita, por el contrario, el estimulante es tan sólo una línea escrita con garabatos pequeños y negros. Estos símbolos deben ser traducidos a un lenguaje verbal, que es el encargado de estimular la mente. Es un proceso más lento y menos global.

En el mundo audiovisual se da una sobredosis de estímulos que producen una especie de hipnosis capaz de fascinar al espectador. La preponderancia de los estímulos sensoriales genera dos problemas:

- La saturación de estímulos crea adicción. Es decir, cada vez se precisa una mayor cantidad de estímulos para fascinar y captar la atención del espectador. Para evitar el aburrimiento se aumenta la dosis de estímulos. ¿Hasta qué limites?
- El desbordamiento de estímulos y sensaciones termina por desactivar los procesos reflexivos, anulando el sentido crítico.

b) Potenciación de lo narrativo

Antiguamente, lo narrativo convivía con el discurso racional y la reflexión. Actualmente, todo tiende a ser presentado como una narración. Las ideas son convertidas en historias que son contadas.

En el mundo audiovisual existen ideas, pero éstas se transmiten mediante narraciones que cautivan por su impacto sobre los sentidos y por su dinamicidad. En el mundo audiovisual, las ideas acceden a la persona de forma subliminal. El espectador interioriza ideas, pero lo hace de forma inconsciente.

c) Potenciación de lo dinámico

De la letra escrita se pasó a la fotografía. De la fotografía estática, al cine y a la imagen en movimiento.

El ritmo de las imágenes se torna cada vez más frenético. Una persona de edad tiene dificultades para seguir la trama de una película actual. Afirman los expertos que a principios de siglo un espectador tardaba unos veinte segundos en leer una imagen. En la década de los sesenta bastaban ocho segundos para captar el mensaje iconográfico. Las nuevas generaciones son capaces de leer imágenes en tan sólo tres segundos.

d) Potenciación de lo emotivo

El recurso a la emoción no es ninguna novedad. Ha existido desde siempre. Pero hay una gran diferencia entre las emociones

que provienen del lenguaje escrito y las que llegan del lenguaje audiovisual.

Las emociones derivadas de lo audiovisual son inmediatas, directas e inevitables. Están amasadas con música, color, efectos especiales, identificación con el protagonista... Las emociones provenientes del lenguaje escrito, por el contrario, requieren un largo proceso intelectual de asimilación; provienen de los significados, no de los significantes. No nos emociona la letra escrita que leemos, sino lo que ella significa.

Las emociones percibidas en el mundo audiovisual son previas al proceso reflexivo.

e) Potenciación de lo sensacional

Todo proceso de comunicación busca captar la atención. Esto se consigue despertando el interés, sorprendiendo e impactando. Para captar audiencia se potencian los elementos que causan sensación.

Cuando no hay acontecimientos de impacto, se recurre a una puesta en escena «excepcional». Muchos medios de comunicación aplican la siguiente regla: «Es preciso maquillar lo mediocre, convertir lo ordinario en extraordinario, lo cotidiano en excepcional».

Cuando los espectadores se habitúan a una determinada dosis de impacto, hay que subrayar el sensacionalismo para conseguir captar la atención.

3.3. Anclados en el conflicto

Estas cinco características, que podemos descubrir los profanos con una mirada atenta a los medios de comunicación, influyen de tal manera que están generando un conflicto entre dos tipos de cultura.

De un lado, la cultura de la imprenta, anclada en lenguajes alfabéticos que facilitan la conceptualización, la reflexión, la abstracción... Un mundo intelectual donde es posible distinguir conceptos y discriminar, de forma clara y distinta, la realidad percibida.

De otro lado se alza la cultura del espectáculo, que privilegia los lenguajes de modulación sostenidos sobre las impresiones sensoriales, el ritmo, el color, la música, la emoción previa al razonamiento...

La cultura de la imprenta sigue siendo la cultura oficial. Pero se siente incómoda y fuertemente interpelada por la nueva cultura. La

separación entre la cultura oficial y la cultura del espectáculo es cada vez más fuerte.

Antes existía un humanismo clásico, cartesiano y ordenado. Afloraban causas, efectos y un orden lógico. La icono-esfera está facilitando una «cultura de mosaico» en que se perciben fragmentos sin orden, unidos al azar por proximidad; ideas asociadas sin una estructura definida. Esto provoca en muchos niños y jóvenes dificultades a la hora de analizar, abstraer, discriminar y razonar.

El lenguaje escrito comporta una percepción lineal, puntual, ordenada... Lo audiovisual crea una forma de percibir simultánea, sintética, intuitiva y fragmentada. Leer educaba en la paciencia y proporcionaba placer a largo plazo. Ver imágenes fomenta la impaciencia y el deseo de lo inmediato.

Frente a estos cambios, las reacciones son múltiples. Hay autores que pretenden adaptarse a estas nuevas formas del conocimiento humano, mientras que otros afirman que el mundo audiovisual es tan sólo «sopa mediática para una cultura zombi».

3.4. Cultura del espectáculo e iniciación cristiana

Una considerable cantidad de esquemas pastorales se hallan anclados en ese tipo de cultura oficial, fuertemente conceptual, racional y alfabética.

Sin embargo, los destinatarios que participan en los procesos de iniciación cristiana viven sumergidos en la llamada «cultura del espectáculo», por definición fragmentada, intuitiva, provisional...

Arriesgarse a seguir formulando los contenidos de la fe cristiana con un lenguaje alfabético y racional puede romper la sintonía con las nuevas generaciones. Y sin sintonía no existe proceso de comunicación.

Someter los contenidos de la fe cristiana a «la cultura del espectáculo» parece muy arriesgado. El educador no puede dejarse llevar por cualquier viento; debe tomar sus precauciones.

¿Cómo actuar?

3.5. A modo de estrategias

Tal vez haya que dejar pasar tiempo para que la nueva cultura se muestre con mayor claridad y se manifiesten mejor las consecuencias derivadas de ella. Pero, como educadores, debemos seguir

actuando mientras reflexionamos. Por ello conviene trazar unas estrategias provisionales que den soporte a nuestra tarea educativa.

La iniciación cristiana participa de las preocupaciones de todo proceso educativo. Por eso debe tener en cuenta las tendencias, conflictos y soluciones actuales.

La iniciación cristiana debe asumir sin ningún temor los cambios culturales que están produciéndose en las nuevas generaciones. Así como la fe cristiana es susceptible de ser vivida y expresada desde múltiples culturas, también puede ser vivida en el seno de la llamada «cultura juvenil».

La iniciación cristiana debe hacer esfuerzos por recuperar la capacidad de fascinación. El educador cristiano es portador de un mensaje que es vida, y vida en abundancia. Su mensaje debe ser presentado de forma comprensible y seductora para los destinatarios. «Con frecuencia, quienes no tienen nada que comunicar, o quienes comunican con efectos degradantes, demuestran gran capacidad de fascinación... Pero carecen de esta capacidad quienes tienen algo importante que aportar a nuestras vidas».

a) Conciliar emotividad y racionalidad

El conflicto entre emotividad y razón es ficticio. El educador puede tender puentes entre el cerebro pensante y el cerebro emotivo; entre la abstracción y la concreción; entre el aprendizaje y la vida.

El educador cristiano, que no es un mero transmisor de saberes doctrinales, tiene en sus manos el amplio bagaje de los contenidos cristianos, muchos de los cuales afectan directamente a la emoción.

El agente de pastoral tiene la misión de introducir a niños y jóvenes en el mundo del símbolo que llega intuitivamente, de la Palabra hecha narración que emociona, de la celebración que es vivencia percibida por el sentimiento. El símbolo, la narración, la celebración, la oración... son elementos que fácilmente sintonizan con la nueva cultura surgida de la icono-esfera.

Si las dificultades existen, tal vez sea porque no narramos bien la Palabra, o porque nos conformamos con una serie de símbolos estereotipados y carentes de emoción, o porque nuestras celebraciones son discursos racionales y morales en los que no se celebra nada.

Una primera estrategia: recuperar toda la fuerza que contienen en sí el hecho celebrativo, la oración y la narración cristiana que llega al corazón.

b) Hacer seductora la iniciación cristiana

La iniciación cristiana será seductora y fascinará si contacta con los deseos y problemas de los destinatarios. Ir de lo cercano a lo lejano.

La experiencia cristiana no es tan sólo conocer la figura de un Jesús de Nazareth que, a su vez, hunde sus raíces en la historia de la salvación del pueblo de Israel. La experiencia cristiana es pregunta y respuesta sobre la propia vida de los destinatarios. Es vivencia.

c) El «zapping» como metodología didáctica para la iniciación cristiana

El agente de pastoral se acostumbra a trabajar con temas breves. Analiza una misma cuestión desde distintos puntos de vista. La variación no tiene por qué comportar falta de profundidad. La profundidad vendrá dada por regresar reiteradamente al mismo tema con recursos diferentes y estrategias distintas.

d) Utilizar recursos tecnológicos de forma variada, ágil e imaginativa

Se puede completar el uso de un libro o de una ficha con revistas y periódicos. Se deben mostrar imágenes. Alternar la proyección de transparencias con la proyección de diapositivas, con el vídeo, con la televisión, con el ordenador... Hacer utilizaciones breves de cada uno de ellos.

e) Envolver las ideas abstractas con lenguajes narrativos

Los relatos han ejercido una honda fascinación en todas las culturas. En Oriente, los filósofos muestran sus enseñanzas a través de narraciones variadas. Las personas no somos ideas abstractas o doctrinas, sino historias que se desarrollan en el tiempo.

El agente de pastoral presenta personajes, testimonios, anécdotas, retazos de historia, biografías... Y todo ello con un lenguaje narrativo sólido y bien trabado.

Existen educadores cristianos que dedicaron largo tiempo a analizar, por ejemplo, la exégesis y el discurso teológico subyacente al Ciclo de Abraham o a las parábolas de Jesús... pero que no han dedicado ni un solo minuto a aprender técnicas relativas a la secuenciación de los relatos, al timbre de voz, a los gestos del narrador oral..., privando de esta forma a sus destinatarios de la honda

emoción que transmiten las citadas secuencias bíblicas convenientemente narradas.

f) Esforzarse más en ser interesantes que exactos. No aburrir

La iniciación cristiana es el principio de un largo camino que deberá recorrer el creyente paulatinamente. En estos inicios no es necesario matizar las formulaciones de tal forma que no queden resquicios a ningún tipo de error cognitivo. Es preferible hacer interesante el proceso. Presentar metas que cautiven y subyuguen a los destinatarios.

* * *

Bibliografía para ampliar el tema

AA.VV., *Catecumenado Juvenil – 1,*. CCS, Madrid 2001.

APARISI, Antonio, *Itinerario catecumenal de niños,* ICCE, Madrid 1992.

BABIN, Pierre, *La era de la comunicación,* Sal Terrae, Santander 1990.

FERRES, Joan, *Educar en una cultura del espectáculo,* Paidós, Barcelona 2000.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Evangelizar en un mundo postcristiano,* Sal Terrae, Santander 1993.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Fascinante y hermoso, *Orar con los iconos* ofrece una sencilla introducción a la tradición de los iconos, haciendo especial hincapié en la función que desempeñan en la vida espiritual. Comenzando con una historia de la iconografía, el autor muestra cómo los iconos no son «arte», en el sentido habitual del término, sino ayudas para la contemplación y la oración, ventanas que abren sobre lo divino.

Además de proporcionar una guía personal y práctica sobre la manera de orar con los iconos, Jim Forest ofrece finalmente unas reflexiones meditativas sobre algunos de los más célebres iconos –la Anunciación, la Natividad, el Bautismo de Jesús, la Transfiguración, Pentecostés...–, trazando un viaje iconográfico a través del misterio del Evangelio y del año litúrgico.

208 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 12,00**

ST 90 (2002) 407-420

El «piercing» y la eucaristía.
Desafíos juveniles para la Iglesia

Daniel IZUZQUIZA*

Una imagen

Hace pocos años, en un anuncio de un coche por televisión: música de órgano, una fila de personas en la iglesia acercándose a comulgar, y entre ellos un chico joven que, al abrir la boca para recibir la forma consagrada... muestra un *piercing* en la lengua.

Está claro que el anuncio en cuestión quiere jugar con el contraste más radical. Lo aburrido, ceremonioso, ritualista, repetitivo, caduco... frente a lo divertido, innovador, creativo, personal, joven. ¿Acaso no es ésta una imagen adecuada de la situación actual, del marco de relaciones y visiones entre los jóvenes y la Iglesia?

Dos preámbulos

Primero. Margarita Salas es una brillante investigadora en bioquímica que, hace unos meses, fue nombrada académica de la lengua española. En declaraciones realizadas en los días posteriores a su elección como académica, decía que su tarea consistirá en volcar al castellano los términos ingleses que continuamente van generando los avances científicos. Al escucharla, me pareció una propuesta sensata, adecuada y prudente.

* Y pensé también que hubo un tiempo (hace algunas décadas) en que solía haber un eclesiástico en la Real Academia (para aquilatar las expresiones lingüísticas generadas por la vida de la Iglesia).

---

* Jesuita. Director de la Fundación «Amoverse», de apoyo al menor. Pozo del Tío Raimundo (Madrid).

* Y hubo un tiempo (hace unos siglos) en que el castellano se llenó de expresiones y refranes vinculados a lo religioso y eclesial.
* Y hubo un tiempo (hace un par de milenios) en que el griego de la *koiné* se vio enriquecido por multitud de neologismos cristianos (*agapé, eucaristía, diakonía, koinonía*...).

Y, dado que el lenguaje es expresión de la vida y la cultura, concluí: ¿será que la Iglesia ha perdido su vitalidad, su creatividad, su capacidad de generar realidades y lenguajes nuevos?; ¿será que nuestro ímpetu vital se ha desdibujado, que ha perdido garra en favor de otros espacios más jóvenes, como puedan ser la bioquímica, la música o las artes plásticas?

Segundo. No estoy seguro de que en este artículo vaya a haber muchas respuestas. Sí querría desde el principio señalar un talante de escucha y diálogo como el marco adecuado para tratar la cuestión de las relaciones entre los jóvenes y la Iglesia[1]. Creo que debemos superar la incomprensión, la sucesión de *noes* (la Iglesia no comprende y critica a los jóvenes, mientras que éstos, de entrada, se oponen a cualquier cosa que suene a eclesial). Pero igualmente debe ser superada la actitud «apologética», que se sitúa a la defensiva y funciona con un esquema meramente responsivo (hay unos retos o desafíos, y yo intento responder a ellos... siempre a remolque de la realidad), olvidándose de la propia propuesta, de lo más auténtico que la Iglesia y los jóvenes tienen que ofrecer.

Tres desafíos

Si hacemos caso a lo que dice la sociología descriptiva, podríamos destacar tres valores fundamentales en la juventud actual que podemos leer como otras tantas oportunidades de diálogo, como tres desafíos a la vida eclesial. En cada uno de ellos intentaré, por un lado, describir lo que significa; por otro, detectar su ambigüedad; y, finalmente, reconocer su valía y lo que tiene de interpelación.

1. Un ejemplo que será de gran ayuda es el escrito de Enrique FALCÓN, *¿Cómo ven el mundo los jóvenes? Aproximación a las narraciones juveniles*, Cuadernos Cristianisme i Justícia n. 106, Barcelona 2001.

1. «Be free»

En primer lugar, está el deseo de *ser libres.* Desde siempre, la juventud ha simbolizado el ímpetu de la libertad, pero también es cierto que los jóvenes de hoy ofrecen unas características peculiares: han nacido y crecido en la democracia, en libertad (los que nacieron en 1975 tienen ya 27 años). No conocen otro horizonte político ni otro entorno cultural. Y como, además, viven sin las penurias económicas de décadas pasadas, su libertad implica también la posibilidad de ejercer el consumo con bastante eficiencia.

Valoran profundamente la libertad, hasta el punto de no poder imaginar una vida en la que ella esté ausente; pero en realidad no está claro que la ejerzan, en parte quizá porque la dan por supuesta, no han tenido que luchar por ella. Se ha hablado de que nuestro mundo nos ofrece una cierta «sensación de libertad» que, a la vez, atrofia nuestra capacidad de ejercer esa misma libertad[2].

La ambigüedad en el modo juvenil de situarse ante la libertad es clara: una libertad a la carta, centrífuga, sin compromisos estables, desvinculada del bien común... Una *libertad-de,* pero no una *libertad-para.* Una libertad sin proyecto propio, víctima fácil de todo tipo de manipulación[3]. De acuerdo. Pero el reto está ahí: nunca la Iglesia podrá acercarse a los jóvenes si no mira de frente sus ansias de libertad, aunque necesariamente sea para purificarlas y hacerlas más auténticas, encarnadas y radicales[4].

2. El «puenting»

Tener experiencias: otro de los valores esenciales de nuestra juventud. Romper el aburrimiento, hacer algo, vivir lo instintivo, hacer caso a los impulsos inmediatos, disfrutar, no tener que dar razones para hacer lo que me apetece...: eso es un *valor* para los jóvenes

2. Cf. Juan Antonio GUERRERO, «Sobre el futuro de la libertad»: *Razón y Fe* 243 (enero 2001) 41-53.
3. Demoledor como un chiste de Forges, en el que un joven reflexiona en solitario: «Soy libre... puedo elegir el banco que me exprima; la cadena de televisión que me embrutezca; la petrolera que me esquilme; la comida que me envenene; la red de telefonía que me time; el informador que me desinforme y la opción política que me desilusione. Insisto: soy libre».
4. Puede ayudar el sencillo pero sugerente libro de Segundo GALILEA, *Ascenso a la libertad,* Paulinas, Bogotá 1991.

(por mucho que a los adultos pueda desconcertarles o molestarles). Ahí están los deportes de riesgo o de aventura, la pluralidad de experiencias sexuales, la «nueva generación» de drogas, el interés por experiencias religiosas diferentes, los nuevos juegos animados por ordenador...

Alguien ha dicho que la juventud actual no se orienta por brújula, sino por radar[5]. Es decir, que no tiene un norte fijo al que seguir, sino que más bien experimenta distintas cosas, prueba, recibe estímulos diversos... y, a partir de ahí, intenta sacar sus propias conclusiones provisionales para seguir avanzando. Podrá gustar más o menos, pero es un dato incontestable que está ahí y que no debemos olvidar. Y es, además, un reto permanente para la Iglesia, que deberá ofrecer a los jóvenes algo que experimentar (¡algo que ella misma ha experimentado!), y no meramente ideas, historias pasadas o buenos deseos[6].

Obviamente, este hecho tiene también unas consecuencias dramáticas para los propios jóvenes, pues al verse sometidos a un nivel tal de excitación (sobreexcitación), encuentran cada vez más difícil acceder a alguna experiencia gratificante. La dinámica de buscar experiencias siempre nuevas y cada vez más llamativas corre veloz, de la mano acechante del desencanto. Ahí tenemos otro desafío para la labor evangélica de la Iglesia.

3. «Connecting people»

Quizá el símbolo juvenil por excelencia de este momento sea el teléfono móvil. Desde siempre los adolescentes se han mandado mensajes en el colegio a espaldas de los profesores; pero, con la ayuda de la técnica, la cosa ahora es mucho más eficaz: se ofrece al joven la oportunidad de *estar conectado* con sus amigos, de mandarles un mensaje, de «darles un toque» (aunque el contenido sea en sí insustancial; lo importante es la sensación de saberse conectados).

---

5. Josep María LOZANO, *¿De qué hablamos cuando hablamos de los jóvenes? Acabar con la obsesión juvenil*, Cuadernos Cristianisme i Justícia n. 41, Barcelona 1991, p. 30.
6. En este punto resultará provechoso el artículo de Xavier MELLONI, «La experiencia de Dios como experiencia de lo Real»: Pliego de *Vida Nueva* 2.315 (2 de febrero de 2002), pp. 22-29. Y, por supuesto, el penetrante libro de Juan Martín VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1997[3].

En medio del anonimato (y de la soledad), el teléfono móvil, las macrofiestas, Internet, el correo electrónico, los conciertos de música *pop* y, especialmente, los macrofestivales veraniegos, el «chateo», el *botellón* o los programas interactivos de televisión ofrecen otras tantas oportunidades de encontrarse con otros, de sentirse acompañado, de experimentar vínculos (aunque sean virtuales).

Todo esto «muestra bien que el vínculo social no es ya simplemente contractual, sino que en buena medida integra aquello que Max Weber llamaba lo "no-racional", y V. Pareto lo "no-lógico"[...] Es posible que todo ello presida el alumbramiento de una nueva manera de "estar juntos". Es posible que se asista a la emergencia de un verdadero ideal comunitario»[7]. La cuestión está en si la Iglesia es capaz de responder al reto planteado, de ofrecer unos vínculos fuertes y auténticos, de conectar los deseos juveniles de comunicación con la experiencia humana y cristiana de lo comunitario.

A veces me pregunto qué pensaría de nuestra época, concretamente de Internet, Pierre Teilhard de Chardin. Qué pensaría y cómo vibraría ante esta oportunidad de experimentar avances de transfiguración hacia el *Pleroma* definitivo del Cristo Universal. Y, al caer en la cuenta de que él escribió hace 75 años *El medio divino,* me pregunto también si nosotros estamos a la altura de las circunstancias, o si más bien reaccionamos con miedo, dejadez, ingenuidad o derrotismo[8].

Cuatro tipos juveniles (y un quinto ausente)

Hasta ahora, hemos hablado de los jóvenes en general, sin más matices ni diferenciaciones. Bien está, y creo que es más correcto hablar de los jóvenes que de la juventud. Pero también es cierto que no todos los jóvenes son iguales, sino que la misma estructuración social estratificada marca diferencias significativas. No es lo mismo ser joven en situación de integración y confort que vivir en los márgenes de la exclusión social, o que estar anclado en la franja de la vulnerabilidad (siguiendo la tipología de Robert Castell, popularizada entre nosotros por Joaquín García Roca).

7. Michel MAFFESOLI, p.6 del prefacio al libro de Carles FEIXA, *De jóvenes, bandas y tribus*, Ariel, Barcelona 1998.
8. Curiosamente, en los días en que estoy terminando de escribir estas páginas aparece un artículo con este titular: «Un ensayo critica el lenguaje profético, místico y redentor que invade Internet» (*El País*, 29 de marzo de 2002, p. 20).

Queremos ahora acercarnos a los matices que los diversos tipos de jóvenes aportan a la vivencia de estos tres valores indicados anteriormente. Lo haremos siguiendo la tipología establecida por Javier Elzo, en el conocido y fundamental estudio de la Fundación Santa María[9].

1. El voluntariado, o el joven altruista comprometido

Poco más del 12% de los jóvenes integran este colectivo, entre los que se encuentran los únicos que colaboran con alguna ONG o asociación religiosa (y más confían en ellas). Son los que en mayor medida realizan algún trabajo eventual y los que más interés muestran por la religión y por la política. Son también los que menos justifican la eutanasia, el suicidio y el aborto; están menos interesados que la media en ganar dinero y en una vida sexual satisfactoria, pero más interesados en la familia, el trabajo y los estudios. Vienen a ser algo así como «el joven ideal», la joya de la corona, la novia perfecta para mi sobrino (¡). O eso nos quieren hacer creer, porque ni todo es magnífico en este grupo, ni todo es desastroso en los demás. Sería un error para la Iglesia refugiarse en este grupo de jóvenes, bautizando todo lo que ellos hacen o viven, y olvidando o desatendiendo al resto.

También ellos encarnan, a su manera, los valores comunes a la juventud, empezando por la libertad: el voluntariado me permite hacer lo que me gusta, me hace sentirme bien; es difícil comprometerse más allá de lo mío (nótese la diferencia, por ejemplo, con el histórico movimiento obrero sindical). En cuanto al experimentar, el voluntariado se convierte en una fuente de experiencias (incluso puedo incluirla en el *curriculum vitae*); de manera significativa, se habla de «tener experiencia de« o de «hacer voluntariado». Evidentemente, el elemento de conexión es esencial: en el voluntariado estoy con otra gente que va a lo mismo que yo; en ocasiones, si una organización de voluntarios no tiene cuidado, acaba prestando más atención y energías a las relaciones entre los propios voluntarios que a la propia tarea o que a los «beneficiarios» de su acción solidaria.

9. AA.VV., *Jóvenes españoles 99*, Fundación Santa María, Madrid 1999, especialmente pp. 13-51. La caracterización de los tipos juveniles, así como los datos estadísticos, los tomo de esta publicación, sin indicar concretamente las referencias detalladas.

Por tanto, es preciso mirar a este grupo de jóvenes con cariño y verdad. Debemos purificar lo que nos plantean y lo que viven. No todo vale, no todo es perfecto; no son, sin más, los buenos de la película. Hay mucho individualismo expresivo, mucha solidaridad de diseño. Pero hay también retos que nos lanzan: menos hablar y más actuar; es necesario romper el clasismo imperante, los restos ideológicos que nos justifican, la comodidad; es vital recuperar la fuerza revolucionaria de la proximidad y la gratuidad. En todo caso, haría mal la Iglesia centrándose en exclusiva en este grupo o pretendiendo «bautizar» ingenuamente sus ímpetus de compromiso solidario.

2. «Operación Triunfo», o el joven ilustrado institucional

No debe sorprendernos que la imagen utilizada para caracterizar al grupo «ilustrado» sea precisamente un programa de TV: dicho grupo es el que más televisión ve habitualmente (93%). Este colectivo es el más numeroso (29,7% del total) y agrupa a los jóvenes que más confían en las instituciones, el que más museos y exposiciones visita, asiste a conferencias, lee libros y «hace cosas» con el ordenador; es el que menos justifica acciones asociales (emborracharse, tomar drogas, engañar en el pago de impuestos, hacer ruido los fines de semana...); está más interesado que la media en lo político y religioso, en la familia, el trabajo y los estudios; no colabora en organizaciones de voluntariado (aunque la gustaría, sólo lo hace ¡el 1,6%!) ni en asociaciones de Iglesia.

Este grupo considera muy mayoritariamente que tiene amplia libertad (más del 90%) para escoger sus opciones de estudio, religiosas, políticas, sexuales, de diversión; sólo la libertad para elegir trabajo se reduce al 71% (valor que sigue siendo el más alto del total). Una clave de la academia de *Operación Triunfo* está en que allí hago lo que me gusta, lo que quiero... y por ello soy capaz de luchar y de esforzarme; concretamente, deberíamos estar atentos a lo que pueda significar el caso de Rosa para una supuesta recuperación de la ascesis («...libremente elegida», decía Rahner). El programa en sí ofrece toda una experiencia, más aún, una sucesión de experiencias (trabajo cotidiano, artistas invitados, participación del público, nominación semanal...). Y buena parte de ello tiene que ver con la experiencia de conexión. Por un lado, la academia es un lugar

de roce cotidiano; por otro, la interacción del público vincula a una historia que nos supera. Hay un relato común, compartido. El telespectador se siente protagonista de algo. Y podría ser yo mismo el que estuviera en la pantalla.

El éxito del programa es evidente, como también lo es que ha conseguido encauzar de alguna manera valores en parte olvidados (esfuerzo, superación, sana competencia, compañerismo, participación, arte musical...). Ahora bien, el triunfo supone exclusión, gentes que quedan al margen. ¿Qué ocurre con el fracaso, con los fracasados, cuando el modelo único es el triunfo público? La operación es un experimento; ¿dónde queda la vida real cotidiana? Sin olvidar, claro está, los intereses comerciales y el montaje mediático (no olvidemos que este programa, aunque tenga diferencias, se inscribe en un contexto de otra media docena de concursos televisivos más o menos similares).

3. Adolescentes en conflicto, o el joven anti-institucional

Un 5% de la población juvenil española conforma este grupo, definido por ser el que más justifica el terrorismo y los destrozos callejeros, el que menos confía en la Iglesia y las demás instituciones oficiales; el que menos importancia otorga a la familia, el trabajo, el estudio o llevar una vida digna; el que menos practica el deporte y menos uso hace de la TV y del ordenador; y el que más justifica comportamientos asociales.

Todo un panorama, sin duda. Ahora bien, ¿hay otra manera de mirarlos? Por ejemplo, veamos con un poco más de detalle su relación con la violencia: está claro que son los que más han participado activamente en agresiones, maltratos u otros tipos de violencia. Pero no podemos olvidar que son, con diferencia, los que más han sido víctimas de la violencia: de sus padres (22%), de profesores (17%), de gente desconocida (15%), de amigos (15,5%), insultos o amenazas graves (31%), agresiones sexuales (4%). Por otro lado, ciertamente este grupo es más numeroso en Euskadi que en el resto del Estado; pero convendría preguntarse por el efecto de los medios de comunicación que otorgan protagonismo a los jóvenes, con portadas de periódicos y de telediarios, por sus «heroicidades».

Por supuesto, estos jóvenes encarnan también a su modo los valores antes señalados. Son, con bastante diferencia, los que más

libertad reclaman (el 25% de ellos piensa que los jóvenes tienen menos libertad de la que deberían tener, opinión que mantiene el 9% del total de los jóvenes), en buena medida porque son los que en la práctica menos pueden ejercerla. Desean tener experiencias múltiples, novedosas y llamativas; no puede sorprendernos que, «de todos los rasgos de conducta que predisponen a la conducta antisocial, la hiperactividad o la falta de atención, es la que posee la asociación más vigorosa»[10]. En cuanto a la necesidad de vínculos y conexiones, este grupo no es diferente del resto; más aún, la cantidad y pluralidad de grupos, bandas y tribus urbanas muestra una vitalidad cultural nada desdeñable. Como tampoco debe despreciarse el potencial educativo que tiene el grupo de iguales, si somos capaces de atender a sus desafíos[11].

4. El «botellón», o el joven libredisfrutador

Para este grupo, que constituye el 25% de nuestra juventud, lo esencial es andar por libre y pasarlo lo mejor posible. Son los que en más alto grado valoran el hecho de ganar dinero, llevar una vida sexual satisfactoria, estar con sus amigos, ir de bares, y en general el ocio y el tiempo libre (significativamente, más que la familia). Todo lo demás es secundario: las instituciones, la religión, el sistema de enseñanza, la política, la familia, el trabajo, llevar una vida moral y digna... Con todo, son los segundos que menos contentos dicen estar con la vida que llevan. La polémica de los últimos meses en torno al *botellón* nos ha regalado una imagen ideal para caracterizarlos.

El *botellón*, obviamente, tiene una dimensión económica: resulta más barato que los *pubs* o las discotecas (lo cual, de entrada, no debe parecernos mal a los que entendemos la austeridad como valor). Pero es aún más importante el hecho de que ofrece un espacio propio, un ámbito de libertad («estamos en nuestro terreno»). Algo muy parecido ocurre con la noche como espacio de ocio, que se valora porque aporta algo diferente y no rutinario (más y diversas

10. Michael RUTTER, Henri GILLER y Ann HAGELL, *La conducta antisocial de los jóvenes*, Cambridge University Press, Madrid 2000, p. 212. Obsérvese, con todo, que está hablando de factores individuales (y no sociales), y simplemente de predisposición.
11. María Jesús DIAGO y Ángel LAGUNA, «El grupo de iguales: ese gran desconocido»: *Documentación Social* 120 (2000) 269-292 (monográfico sobre «Adolescentes y jóvenes en dificultad social»).

experiencias), con sensación de libertad y propio de los jóvenes. En todo ello está clara la centralidad del grupo, el deseo de relaciones: «se sale en grupo, se consumen drogas en grupo, se socializa en grupo, se experimenta el paso a la adultez en grupo. [...] Muchas de las conductas de la juventud llevan una impronta gregaria más importante que el lugar y la actividad desarrollada»[12]: «el *botellón* en mogollón», podríamos sintetizar.

A propósito de las recientes polémicas en torno a la regulación del *botellón*, deberíamos preguntarnos: en realidad, ¿qué molesta y qué preocupa a los adultos: la salud de los jóvenes o la propia tranquilidad? Por otro lado, cuando hablamos de la necesidad de diálogo y comunicación, ¿no nos dan los jóvenes una lección al compartir (superficialidades... y también complicidades, intimidades) aunque sea en torno a la botella? También la gente hablaba, murmuraba y criticaba a Jesús por juntarse con comedores y bebedores. Quizá los banquetes de Jesús (¡y la misma eucaristía!) tengan algo que ver con este modelo mediterráneo de relacionarse en la calle. Y, hablando de retos, ¿no será el momento de recuperar la figura del educador de calle, recreándola y poniéndola de nuevo a pie de obra...?

5. Espacio ausente: «Barrio», o el joven retraído social

Finalmente, tenemos un grupo apocado, retraído. No visitan museos ni exposiciones, no van a conferencias, son los que menos libros leen; les importan poco en su vida los amigos, el tiempo libre y el ocio; son los que menos confianza tienen en las organizaciones de voluntarios y los sindicatos; son también los que menos viajan, acuden a conciertos, o van a bares y cafeterías; y, por supuesto, no les interesa la política ni la religión. ¡Todo un poema! Si el observador no está atento, pasan desapercibidos. Pero, atención, ¡son más del 28% del total de la juventud!

Una imagen adecuada para describir este grupo la podemos tomar de la película *Barrio* (dirigida por Fernando León en 1998). En la última escena se preguntan los protagonistas por los sueños que tenían de pequeños. Uno contesta que soñaba que el grifo de su casa daba *cocacola* en vez de agua; el otro dice... ¡que no recuerda sus sueños, que no soñaba! Los jóvenes de hoy no sueñan; simple-

12. Joan PALLARÉS y Carles FEIXA, «Espacios e itinerarios para el ocio juvenil nocturno»: *Revista de Estudios de Juventud* 50 (noviembre 2000), p. 36.

mente, duermen. Pero ¿quién les ha robado sus sueños? Sabemos que la violencia genera dos posibles reacciones extremas: unas de tipo agresivo (grupo antiinstitucional), y otras más pasivas (grupo retraído). Y también sabemos que hay dos formas de violencia social: una virulenta, y otra latente. Pues bien, podemos decir que estos jóvenes retraídos son las víctimas silenciosas de la violencia estructural, golpeados y machacados. No les queda ni anhelo de libertad (el 27% dice que tienen más libertad de la que deberían tener) ni de experiencias (son los que menos hacen... ¡de todo!) ni de conexiones (¿con qué o con quiénes se vinculan, aunque sea débilmente...?).

Por ello, es posible que este grupo suponga el mayor reto eclesial de todos. Son, directamente, la oveja perdida. Los que no vienen a grupos, no llaman la atención, no molestan en clase, no hacen deporte..., nada de nada. Son los desapercibidos para todos. Son los predilectos de Dios. ¿Y de la Iglesia?

Cinco ámbitos eclesiales

Vistos así algunos de los rasgos que los jóvenes presentan, con sus valores y sus ambigüedades, podemos ahora reflexionar sobre los desafíos concretos que esta realidad puede plantear a la vida eclesial. Lo haré siguiendo un esquema sencillo, viendo qué puede significar la libertad, la experiencia y la conexión, en cinco espacios diferentes de la vida de la Iglesia (ámbitos celebrativo, formativo, activo, reflexivo, organizativo).

1. La liturgia

Toda sana y profunda teología reconoce que la liturgia es la expresión auténtica del corazón de la Iglesia. Por eso es tan paradójica y demoledora la situación actual: la liturgia es percibida socialmente (incluso entre cristianos, incluso entre practicantes, incluso entre militantes... ¡cuanto más entre los jóvenes!) como algo mortecino, aburrido, estéril. Y, sin embargo, pocos espacios eclesiales ofrecen una oportunidad tan clara para expresar con sentido el mensaje cristiano.

Ahora bien, para ello deberíamos hacer frente al ritualismo y dar paso a la creatividad. Frente a la rutina, celebrar la auténtica experiencia de Dios. Frente al anonimato, ofrecer espacios de en-

cuentro y cercanía. Ejemplos no nos faltan, desde el gélido y casi ridículo gesto de la paz en muchas de nuestras celebraciones, hasta explosiones de creatividad espiritual y litúrgica (por ejemplo, la renovación que supone Taizé, la «Noche y Arte en Oración», elementos del movimiento carismático o, en mi mismo barrio, la eucaristía de Nochebuena o la procesión del Cristo del Pozo).

2. La catequesis

En estos momentos, la catequesis ofrece todavía uno de los pocos espacios más o menos masivos de contacto de la Iglesia con los jóvenes (más bien, con niños hasta la adolescencia). Por eso habría que cuidarla al máximo; en estos momentos, quizá no esté de más una revisión práctica del llamado enfoque antropológico. Quiero decir, no tanto una revisión de sus fundamentos teóricos cuanto de su ejecución concreta. A pesar de todo, los niños siguen viviendo muchas veces la catequesis como una «clase», con su libro y todo.

Pensando en los jóvenes (y en todas las personas), mejor sería que considerásemos el dogma no tanto como una señal de prohibición cuanto como una señal informativo, una sugerencia, una indicación para un camino mejor. Frente al énfasis en lo racional y en la transmisión de contenidos nocionales, habría que proponer un verdadero itinerario mistagógico (ya decía Rahner que el cristiano del siglo XXI será alguien que tenga experiencia o, simplemente, no será). En lugar de subrayar en la práctica el individualismo o la privatización de la fe, deberíamos apostar más intensamente por lo comunitario.

3. La acción socio-caritativa

De toda la vida eclesial, casi la única que tiene algo de legitimidad ante los jóvenes es toda su acción social, de servicio caritativo, de promoción sociocultural, de lucha por la justicia, de denuncia profética. Pero también en este campo los jóvenes nos plantean una serie de retos y preguntas. ¿Cómo vivir la libertad, la experiencia, la conexión en este ámbito?

Me parece que es un avance irrenunciable el rigor metodológico y profesional en la intervención social, con la consiguiente superación del paternalismo. Pero, al mismo tiempo, el anhelo juvenil de libertad nos recuerda permanentemente el riesgo asociado de buro-

cracia, de papeleos, de «derivar» un caso de un despacho a otro sin atender a la persona. Igualmente, la sensibilidad juvenil ante la experiencia concreta, real, sirve de *test* permanente de autenticidad frente a nuestra posible palabrería hipócrita, o permite ver hasta qué punto nuestra fidelidad supera el mero emotivismo. En cuanto a las conexiones, cada vez estoy más convencido de que la mayor aportación que podemos (¡y debemos!) hacer como Iglesia en el campo de la acción social es crear un tejido solidario verdaderamente integrador, un ámbito comunitario que supere la escisión entre lo público y lo privado, es decir, unos vínculos intensos que den libertad y superen la exclusión.

4. La reflexión teológica

Mucho más brevemente, diré alguna palabra sobre lo que podríamos llamar la estructura ideológica y la estructura organizativa de la Iglesia (sobre la teología y la organización interna). También ellas son importantes; también a ellas son muy sensibles los jóvenes; también acerca de ellas nos plantean retos.

En el aspecto de la reflexión teológica, la cuestión es si nos atrevemos a pensar a fondo el reto juvenil o nos conformamos con algún bienintencionado retoque externo. Si concebimos la teología como mera repetición erudita de la tradición recibida o como verdadero ejercicio de inculturación creativa y dinámica. Por tanto, no me refiero en primer lugar a la teología pastoral, sino al núcleo duro de la misma teología dogmática o sistemática. Por poner un único ejemplo, deberíamos atrevernos a pensar cuáles son las implicaciones de la doctrina trinitaria; es decir, cómo se despliega en nuestro mundo (Trinidad económica) el amor radical de Dios, que personaliza al máximo y vincula también al máximo (Trinidad inmanente). Qué luz puede dar ante los desafíos actuales de la libertad, la experiencia, la conexión; y cómo se puede producir una relectura creativa desde esos mismos retos.

5. La organización interna

Muchas veces, la organización interna se refleja al exterior (aupada por los medios de comunicación social) y es lo único que, difusamente, perciben los jóvenes. Con lo cual, el choque de sensibilidades es tan brutal que hace imposible cualquier entendimiento.

Está claro que la Iglesia no es una democracia (algo que a nuestros jóvenes les resulta extraño), pero en ningún sitio está dicho que deba ser una gerontocracia autoritaria (algo aún más extraño, antievangélico y contratestimonial). Por supuesto, en la Iglesia obraríamos mal si funcionásemos a golpe de estadística (o respondiendo a las campañas de presión de los medios); pero tampoco sería bueno que viviésemos de espaldas a la realidad. Y cuando hablamos de las condiciones de acceso al ministerio ordenado, del sistema de elección de obispos, del papel de la mujer en la Iglesia o de la participación real de los seglares en la toma de decisiones..., entonces la sensibilidad juvenil chirría por todas partes (y haríamos mal, como Iglesia, si no escuchásemos su voz).

Una palabra final

Si, después de este recorrido, volvemos la vista atrás, hasta el anuncio de coches que mencionábamos al principio, podemos preguntarnos: la eucaristía, misterio central de nuestra fe, plasmación del ser mismo de la Iglesia, experiencia de comunión radical, expresión condensada de toda una vida comunitaria entregada desde la libertad del amor servicial, ¿no es acaso la mejor respuesta a los anhelos juveniles de libertad, de experiencia, de conexión? Estoy convencido de que sí..., si somos capaces de vivir de un modo verdaderamente eucarístico.

ST 90 (2002) 421-423

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Ecos de Monterrey

Fundación «ALBOAN»

A finales del pasado mes de marzo se celebró en Monterrey (México) la esperada cumbre internacional sobre Financiación para el Desarrollo, auspiciada por las Naciones Unidas. Tras más de dos años de intensos trabajos preparativos, en los que se desató un interesante proceso de diálogo con diversos representantes de la sociedad civil, la Cumbre de Monterrey tenía como tarea hacer operativo aquel objetivo marcado en la Declaración del Milenio: reducir a la mitad el número de pobres para el año 2015.

A pesar de haberse producido una participación inédita de las ONG en el proceso previo a la cumbre, el documento sometido a discusión, conocido como *Consenso de Monterrey*, apenas recogía ninguna de las aportaciones e ideas defendidas en los comités preparatorios tanto por las ONG como por el G-77 (grupo de países del Sur), y se limitaba a la formulación de buenos propósitos, más que de compromisos concretos. Las organizaciones civiles no han visto reflejadas sus opiniones ni propuestas y sienten que su participación pudiera ser utilizada tan sólo como elemento de legitimación, máxime cuando finalmente este documento se dio por bueno con apenas algunos retoques.

¿Cuáles son, a grandes rasgos, las posturas mantenidas por los diferentes grupos de países? Por un lado, los países ricos ponían énfasis en todas aquellas políticas que los países pobres debían llevar a cabo por sí mismos para que su situación mejore, con una ausencia prácticamente total de menciones a la necesidad de cambios en el marco económico e institucional internacional. Esto recuerda demasiado a una reedición del ya conocido «Consenso de Washington», conjunto de recetas de corte neoliberal aplicadas

(impuestas) a los países pobres durante la década de los noventa que, lejos de producir mejoras, incrementó las desigualdades entre el Norte y el Sur.

Se puede hablar de una falta total de compromiso por parte de los países ricos, vagamente disimulada por los anuncios de última hora, por parte de los EE.UU. y la UE de incrementar la Ayuda Oficial al Desarrollo. En efecto, los 5.000 millones comprometidos por EE.UU. para los próximos tres años y la intención de la UE de alcanzar el 0'39% del PIB en ayuda para el 2006 palidecen ante los 100.000 millones de dólares anuales que «Oxfam Internacional» calcula necesarios para alcanzar los objetivos de reducción de la pobreza establecidos. No es de recibo querer presentar estos gestos como un compromiso con la reducción de la pobreza, cuando es conocido que la ayuda oficial al desarrollo ha descendido en términos reales un 20% durante los años noventa y hasta hoy.

Por otra parte, tanto las organizaciones de la sociedad civil como buena parte de los países pobres se han esforzado en poner de manifiesto los factores estructurales que impiden el avance hacia el desarrollo humano: la cuestión del injusto reparto de poder en el seno de las instituciones financieras internacionales; el proteccionismo comercial de los países ricos con respecto a determinados productos de los países pobres; la insoportable carga de la deuda externa y el fracaso hasta la fecha de las iniciativas puestas en marcha para su alivio; la necesidad de regulación de los mercados financieros internacionales, etc. Numerosas propuestas para abordar estas cuestiones han sido desoídas o desestimadas, cuando resultan ser imprescindibles para avanzar hacia un mundo más justo. De nuevo parece que se quiere dejar en manos del mercado, ciego a las necesidades reales de los más pobres, la solución de unos problemas de orden eminentemente político.

Pese a que los resultados de Monterrey no son alentadores, entendemos que la presencia de las organizaciones sociales en estos foros es fundamental para ejercer presión sobre los gobiernos, reticentes a asumir compromisos, y para presentar propuestas alternativas. En estos espacios (sobre todo en su preparación) se toman, o se dejan de tomar, decisiones que afectan a miles de personas. De ahí su potencial para promover la justicia global.

* * *

A finales de 2001 se constituyó en Dublín el IJND (*International Jesuit Network for Development* = Red Internacional Jesuita para el Desarrollo). *Alboan*, junto con otros nueve centros sociales de la Compañía de Jesús de Europa, África, Asia, Norte y Sur América, forma parte del núcleo de promotores y de su junta directiva. INJD pretende ser una red de trabajo sobre cuestiones relacionadas con la justicia económica global. Sus tres centros de atención son la cuestión de la deuda externa, la reforma de las finanzas y del comercio internacional y la cuestión de la gobernabilidad. IJND será también una plataforma para la presencia y participación en las cumbres mundiales, así como para la difusión en nuestro entorno de las cuestiones en ellas suscitadas.

Área de formación sociopolítica

Para más información:

Fundación «Alboan»

* C/ Padre Lojendio 2, 2º // 48008 BILBAO // Tfno. 944 153 592.
  E – mail: alboanbi@alboan.org
* C/ Francisco Bergamín, 32 // 31003 PAMPLONA // Tfno. 948 231 302.
  E – mail: alboanna@alboan.org

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Las situaciones de dolor claman por una esperanza. Y la esperanza clama por una Presencia. Orar es disponibilidad a encontrarse con Dios en un diálogo hecho de palabras, de silencios, de esperas, de escucha... Orar, antes que pedir favores o invocar milagros, es relatar a Dios la propia historia, dar voz al propio duelo y a nuestras esperanzas, y después ponerse a escuchar los mensajes del sufrimiento: cosas que el corazón no está acostumbrado a sentir.

La oración, más que un modo de cambiar a Dios, es el instrumento que Dios pone en nuestras manos para cambiarnos a nosotros mismos, transformando nuestras actitudes y perspectivas sobre la vida y sobre las cosas. La invitación que hacen estas páginas es a transformar nuestras vivencias difíciles y dolorosas en plegaria al Dios de la vida.

112 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 6,00**

ST 90 (2002) 425-438

5
La tolerancia: instrumento de violencia y de paz

Juan Antonio GUERRERO ALVES, SJ*

La tolerancia es un valor del que solemos hablar positivamente e invocar en casos de violencia, conflictos o simples dificultades para la convivencia entre los distintos. La tolerancia es una especie de *meme* de nuestra cultura. Como en la genética los genes transmiten fragmentos de información a la descendencia, en la cultura los *memes*[1] transmiten trozos de mensajes culturales triunfantes. Sin embargo, ese fragmento de cultura triunfante que vehicula el *meme* de la tolerancia, parece ser una mezcla de tolerancia genuina con relativismo, escepticismo, apatía e indiferencia.

Para unos no es virtud; para otros es un ideal moral e incluso el ideal de la moral. La mayoría de los autores se mueve en posturas intermedias y la ven como una «virtud esquiva»[2], como una «pequeña virtud»[3]. La idea de tolerancia ha ido ensanchándose desde que hizo su aparición. Unos la definen, de manera muy estricta –quizá suponiendo un mundo en el que existe una verdad aceptada–, como

---

* Profesor de filosofía social y política en la Universidad Pontificia Comillas. Miembro del Consejo de Redacción de *Sal Terrae.*

1. El término *meme* viene del griego *mimeme,* que significa «imitación». El *meme* contiene unas pautas de información contagiosas, que se instalan en las mentes de manera parasitaria, alteran conductas y tienden a propagarse de manera acrítica. Al parecer, el que introdujo esta terminología fue Richard DAWKINS, *El gen egoísta*, Labor, Barcelona 1979.
2. Cf. David HEYD (comp.), *Toleration: an elusive virtue,* Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1996.
3. Irving FETSCHER, *La tolerancia: una virtud imprescindible para la democracia*, Gedisa, Barcelona 1994.

«dejar expresarse opiniones, creencias y comportamientos, considerados como relevantes para la única instancia de la conciencia individual»[4]. Sin embargo, vivimos en un mundo en el que parece no haber una verdad comúnmente aceptada, y la tolerancia tiende a referirse más a las preferencias individuales que a la conciencia.

En el siglo XIX, cuando la tolerancia no era todavía masivamente admitida, John Stuart Mill decía en *Sobre la libertad*, su alegato en favor de la tolerancia, que «nadie pretende que las acciones sean tan libres como las opiniones»; hoy, cuando se habla de tolerancia, no sólo se alude a las opiniones, sino sobre todo a las conductas. David Miller entiende por tolerancia la «determinación de no prohibir u obstaculizar *una conducta* que se desaprueba, cuando se tiene el poder y el conocimiento necesario para hacerlo»[5].

Algunos insisten en que el concepto de tolerancia requiere matices y advierten que la tolerancia se puede pervertir en tolerancia indiscriminada o represiva (Marcuse), negativa (Bobbio) insensata (Garzón Valdés) o, como la llama Aurelio Arteta, falsa, vacía y avergonzada, característica de sujetos sin convicciones, sin razones para tolerar (ignorantes) y con una voluntad y unos compromisos frágiles.

Otros, quizá por un sentido igualitario o aristocrático, parecen estar de acuerdo con Goethe en que «tolerar es ofender». Así, unos ven en la tolerancia un cierto *paternalismo* y sugieren, si se quiere mantener el término, reconstruir el concepto de modo que por ello se entienda «comprensión radical de la alteridad, atención a la dignidad del otro, autocrítica del etnocentrismo»[6]. En la misma línea, otros ven la actitud de la tolerancia propia de «perdonavidas» y prefieren, el «respeto» como algo más positivo, ligado a deferencia, consideración y miramiento[7]. Otros, prefieren hablar de convivencia en lugar de tolerancia, pues creen que «hablar de tolerancia es elu-

4. *Enciclopédie philosophique universelle: Les notions philosophiques* (Dictionnaire 2), P.U.F., Paris 1990, p. 2.611.
5. David MILLER, *Enciclopedia del pensamiento político*, Alianza, Madrid 1989, p. 650 (cursivas añadidas).
6. Francisco FERNÁNDEZ BUEY, «Barbarie, tolerancia, igualdad en la diversidad», en (Manuel Cruz [Ed.]) *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona 1998, p. 116.
7. Antonio ESCOHOTADO, «Tolerancia y respeto», en (Manuel Cruz [Ed.]) *op. cit.*, p. 98. Cf. también Ramiro MARQUÉS, *El libro de las virtudes de siempre*, Desclée, Bilbao 2002, pp. 107-111. Este autor propone distinguir tolerancia y respeto como dos virtudes distintas. La tolerancia tiene el peligro de ser excesiva y pide término medio para que no se convierta en vicio. El respeto, en cambio, no tiene peligro de excederse, pues es como el amor.

dir el auténtico reconocimiento. Es, por tanto, poner obstáculos a la convivencia»[8].

Se puede encontrar una gradación de actitudes relacionadas con la tolerancia: desde la aceptación resignada de la diferencia para mantener la paz, pasando por la indiferencia, la aceptación estoica, la curiosidad e incluso el respeto con voluntad de escuchar y aprender, hasta, por último, la admisión entusiasta de la diferencia[9].

En estas páginas me propongo simplemente discernir ese mensaje triunfante que circula bajo la etiqueta de tolerancia. Dice Salvador Giner que «la tolerancia puede llegar a ser una virtud»[10]. Lo que significa afirmar también que no cualquier tolerancia es virtud. Por eso también me parece necesario considerar seriamente que la virtud puede degenerar en vicio[11].

En primer lugar, trataré el problema de cuándo la tolerancia se convierte en vicio. En segundo lugar, mostraré cómo llegó a ser vicio y cómo puede ser causante de violencia. Y en tercer lugar, describiré en qué puede consistir la virtud de la tolerancia.

1. Cuando la tolerancia degenera en vicio

La tolerancia puede servir para encubrir una moral sin bien ni excelencia, en la que todo vale y está bien, en la que siempre se acierta, porque primero se dispara y después se pinta la diana.

En su reflexión sobre la universidad americana de los 80, Allan Bloom escribía que «hay una cosa de la que un profesor puede estar absolutamente seguro: casi todos los estudiantes que ingresan en la universidad creen, o dicen creer, que la verdad es relativa. Si se pone a prueba esta creencia, la reacción de los estudiantes será, sin duda, de incomprensión (...) Sólo tienen en común su relativismo y su fidelidad a la idea de igualdad»[12]. Diez años después, Martha

8. Victoria CAMPS, *El malestar de la vida pública*, Grijalbo, Barcelona 1996, p. 137.
9. Cf. Michael WALZER, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona 1998, pp 25-27.
10. «Verdad, tolerancia y virtud republicana», en (Manuel Cruz [Ed.]) *op. cit.*, p. 119.
11. Cf. Aurelio ARTETA, «La tolerancia como barbarie», en (Manuel Cruz [Ed.]) *op. cit.*, p. 52.
12. Allan BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Plaza & Janés, Barcelona 1989, citado por A. ARTETA, *op. cit.*, p. 60.

Nussbaum, autora de otras referencias ideológicas en otro libro sobre el mismo tema, detectaba que «el escepticismo es la posición inicial de muchos estudiantes sobre diferencias morales» y decía cómo para muchos universitarios tolerar exige el rechazo de la evaluación: «piensan que la tolerancia de otros nos exige no evaluar lo que hacen»[13].

Observaciones parecidas encontramos en un estudio de opinión, relativamente reciente, sobre la clase media norteamericana:

> «Moderación y tolerancia son el fundamento de los principios morales de la clase media americana: sobre los temas más controvertidos, los americanos tratan instintivamente de encontrar la posición centrista entre dos extremos e intentan modelar espacios privados en los que la gente puede hacer lo que quiera con tal de que [permitan que] otros hagan lo que quieren»[14].

El mencionado estudio mostraba cómo los americanos creen en «una moral sin verdades absolutas», de «virtudes modestas» y de «mandatos pequeños». De dicha moral forma parte la exclusión de juicios negativos sobre las conductas de otros. Nuestra búsqueda de virtud no debería llegar hasta el punto de condenar a otros como faltos de bondad, por sus errores. Existe una tendencia a sospechar que quienes predican demasiado insistentemente la virtud pueden estar enmascarando sus fracasos personales[15].

Los deberes morales ordinarios son los únicos que se reconocen, porque así se refuerza una idea igualitaria de moral. Deberes morales relativamente modestos que permiten proponer un mismo patrón para todos. Se trata de una moral en la que no existen héroes ni excelencia, pues producirían una jerarquía en la bondad que iría contra la idea de que somos igualmente responsables de nuestro destino. Implícitamente, la solución adoptada ha sido establecer un destino minimalista, que a la vez se convierte en techo de aspiraciones.

En la misma línea de lo que venimos señalando en la realidad norteamericana, escribe Aurelio Arteta acerca de nuestra realidad

13. Martha NUSSBAUM, *Cultivating humanity, a classical defense of reform in liberal education*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1997, p. 137.
14. Alan WOLFE, *One nation after all, what middle-class americans really think about*, Penguin, New York 1998, p. 72.
15. Cf. *ibid.*, pp. 126, 309.

española: «si bueno por antonomasia es quien tolera, no pueden ser buenos ni el héroe, ni el santo, ni el genio, ni el sabio: a fin de cuentas, todos ellos representan en grado excelso otras tantas figuras de la intolerancia»[16]. Frases como «no querrá Vd. convencerme...», «sin ánimo de polémica...», «cada uno es muy libre para...», «ya somos bastante mayores para...» y otras por el estilo, son sintomáticas de que, cuando la tolerancia se convierte en vicio, se evita el roce, la discusión y el encuentro.

El vicio de la tolerancia consiste, pues, en confundir el respeto a la dignidad del otro en cuanto persona con la aceptación o la indiferencia respecto de sus opiniones o conductas; con el miedo a emitir juicios sobre lo que otros hacen; con esquivar la interacción y el diálogo en la búsqueda de la verdad y el bien; con hurtar el momento de la deliberación, sustituyéndolo por la mera decisión; con dar por supuesta una especie de relativismo valorativo en que todo vale y negar la excelencia, proponiendo implícita o explícitamente un igualitarismo masificador en que lo estadísticamente normal, el hombre-masa[17], se erige en modelo a seguir. Una tolerancia de este tipo, por una parte, «rebaja o asciende de categoría moral todo cuanto toca, con el resultado que todo sale malparado en su propio valor»[18] y, por otra, gracias a la continua cesión del tolerante, acentúa la intolerancia contraria y da carta de ciudadanía a lo tolerado como válido.

Apelar a una tolerancia así puede incluir una buena dosis de cinismo y fanatismo. Cuando la tolerancia se convierte en vicio, puede ayudar a debilitar o destruir una vida social en formas que ya detectó Maquiavelo: no es atacando a una ciudad desunida como se la vence, sino «aplastándola con las artes de la paz»[19]. No hay que atacar; basta con favorecer disensiones internas, quizá simplemente con dar carta de ciudadanía a pretensiones absurdas e inviables de alguna facción, para dejar que la ciudad, la iglesia o la comunidad se vaya consumiendo sola. Otro modo de debilitar es mediante las malas costumbres. Incluso habla Maquiavelo de una «venganza sin

16. A. ARTETA, *op. cit.*, p. 63.
17. Cf. José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid 1983. El capítulo XV expresa bien el intento del hombre-masa de vivir sin moral.
18. A. ARTETA, *op. cit.*
19. Nicolás MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid 1987, II, 25; p. 266.

sangre» de las ciudades conquistadas, exponiendo a sus conquistadores a sus malas costumbres, debilitándolos y haciéndoles presa fácil de cualquiera que llegue[20].

2. El vicio de la tolerancia y la violencia

La tolerancia no nace como una virtud, sino como una necesidad para la convivencia. Nace en Occidente, donde la ciencia y el poder político prácticamente se han desarrollado durante siglos en el interior y al amparo de la Iglesia. Tal vez fuera Marsilio de Padua, en su *Defensor pacis* (1324), el precursor de la teoría de la tolerancia. En esta obra defendía que la Escritura invita a enseñar, demostrar y convencer, pero no a obligar y castigar, pues una fe impuesta a la fuerza no acarrea ninguna ventaja para la salvación. En el humanismo de Moro, Montaigne o Erasmo también se pueden encontrar raíces de la idea moderna de tolerancia. Pero es sobre todo entre los siglos XVII y XIX, con Spinoza, Locke, Bayle, Voltaire y Stuart Mill, donde se forja nuestra idea actual de tolerancia y donde se fragua su ambigüedad.

Se puede decir que los teóricos de la tolerancia conocían muy bien el mal que trataban de evitar, pero no tanto el bien que promovían. Conocen las conversiones forzadas, la hipocresía, las guerras de religión y el fanatismo. Pero el deseo de evitar un mal no suele dar un bien puro, sino mezclado. La tolerancia consiguió evitar la guerra y el fanatismo, pero junto con ello generó algunos desórdenes, dando pie a lo que hemos descrito como el «vicio de la tolerancia». De manera que con el bien que promueve la tolerancia viene una idea de razón, una teoría de la persona y de la sociedad, una ideología política que, cuando menos, son discutibles. Con la tolerancia vienen las ideas liberales, que en nuestros días adoptan la forma de «neoliberales»[21].

20. Cf. *ibid.*, II, 19; p. 245.
21. Salvador GINER, en el artículo citado, propone una idea republicana de tolerancia, mientras critica las ideas liberal y comunitarista de tolerancia

Tolerancia, individuo y comunidad

Lo que comienza como una defensa del sagrado bien de la conciencia individual en la búsqueda de la verdad y del bien, pasa a equiparar la idea de bien a las «preferencias individuales» y a dar legitimidad a éstas por el hecho de que son de un sujeto que decide. La tolerancia, de hecho, avanzó de la mano del individualismo y del relativismo.

Como «cada iglesia es ortodoxa para sí misma, y equivocada o herética para las demás»[22], y no hay posible juez entre ellas, la teoría liberal de la tolerancia en sus comienzos pretende poner paz entre religiones ignorando su naturaleza, relativizando su pretensión de ultimidad y, en cualquier caso, sacando la religión de la vida pública y haciendo de ella una cuestión privada. A partir de ahí, los grupos religiosos tienden a ser considerados como asociaciones voluntarias, y la religión pasa a ser considerada como una materia de preferencia individual. El resultado de este régimen de tolerancia, que favorece a los individuos frente a las formas de vida comunitarias, ha sido el debilitamiento de éstas. De hecho, «las tasas de abandono de las asociaciones y de la identidad cultural debido a la búsqueda privada de la felicidad (o a los desesperados intentos de sobrevivir económicamente) son tan altas hoy en día que todos los grupos se preocupan por mantener sus periferias y asegurar su futuro»[23].

Algunos autores comunitaristas se preguntan si habría que tolerar algunas comunidades como comunidades autónomas con poder coercitivo sobre sus miembros[24]. Es cierto que el vínculo que comparten quienes están constituidos en su identidad por alguna vinculación fuerte, como una religión o alguna comunidad de memoria, no es meramente una preferencia individual o una mera cuestión de decisión voluntaria; pero la coerción tampoco hace justicia al tipo de vinculación propio de la comunidad religiosa, que no está tanto en el campo de la voluntad propia o ajena cuanto en el del ser.

El régimen de tolerancia liberal consume el humus comunitario que necesita para vivir. Sin comunidades y grupos fuertes, no podemos esperar que surjan individuos fuertes. En los grupos se apren-

22. John LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid 1988, p.20.
23. M. WALZER, *op. cit.*, p. 113.
24. M. WALZER, *op. cit.*, p. 60. Cf. también, Charles TAYLOR, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México 1993.

de a deliberar, debatir, tomar decisiones y adquirir responsabilidades; «los individuos son más fuertes, tienen más confianza en sí mismos y son más capaces cuando participan en la vida comunitaria, cuando son responsables ante y de otros individuos»[25]. La alternativa a los grupos fuertes que den identidad no son identidades nacionales consistentes, sino un individualismo vacío «con un gran flujo de náufragos y residuos humanos alejados de cualquier centro creativo»[26]. Por tanto, una política que favorezca una tolerancia que mejore la convivencia no sólo debe apuntar a la tolerancia de individuos, sino de grupos, de manera que se favorezca el fortalecimiento de los lazos más intensos que proceden de los grupos constitutivos.

Tolerancia y mercado

En una sociedad de individuos como la liberal, cada cual puede promover el bien que prefiera sobre una base común mínima, que se entiende a sí misma como neutral frente a las distintas ideas de bien en conflicto. Cuando Locke proponía separar las cuestiones del gobierno civil y las de la religión para conseguir la paz, al mismo tiempo estaba considerando que los intereses que debe promover el Estado son «la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes»[27]. Detrás de una aparente neutralidad, un buen día nos despertamos y nos damos cuenta de que estamos viviendo en un mundo distinto del que creíamos vivir, y donde pensábamos que había neutralidad nos reconocemos últimamente religados a algo sin que nadie nos haya preguntado; nos descubrimos sometidos a unos valores no elegidos.

Harvey Cox encuentra en las páginas de economía de los periódicos toda «una gran narrativa acerca del significado interno de la historia humana: por qué las cosas han ido mal y cómo podrían ir bien»[28]; todo un sistema teológico cuyo pináculo, en lugar de Dios, lo ocupa el mercado omnipotente, omnisciente y omnipresente, con

25. M. WALZER, *op. cit.*, p. 116.
26. *Ibidem.*
27. J. LOCKE, *op. cit.*, p. 8.
28. Harvey COX, «The market as god: living in the new dispensation»: *The Atlantic Monthly* (March 1999), pp. 18-23.

su propuesta de salvación por la libertad de mercado. Sin llevar las cosas tan lejos como él, sí que podemos ver cómo detrás de la neutralidad liberal se acaban colando, de manera imperceptible y sin dar la cara, los implícitos de la economía de mercado, la antropología del individualismo posesivo, laicista y burgués y sus modos de relación concomitantes, cuya evolución ulterior tiende a vehicular en nuestros días el proceso de globalización. ¿No se está introduciendo así una forma sutil de violencia?

Tolerancia, utilitarismo e inhibición social

Cuando Hannah Arendt acabó su obra sobre el totalitarismo, intentando sacar algunas enseñanzas para tiempos no totalitarios, avisaba del peligro que encierra el conformismo y el comprender al hombre en términos utilitarios. Ya había comprobado cómo los más fieles y brutales colaboradores de la maquinaria de destrucción en los campos alemanes de exterminio no fueron criminales profesionales, sino hombres normales: «bastaba tan sólo que tales crímenes estuviesen bien organizados y asumieran la apariencia de trabajo rutinario»[29]. Una tolerancia atolondradamente indiferente, que ni piensa ni se hace preguntas, que busca mantener el orden, que sigue el procedimiento adecuado y hace lo que «se» hace, no da motivos para que se le llame «virtud».

Los acontecimientos políticos, sociales y económicos pueden reproducir elementos totalitarios que hagan a los hombres superfluos si seguimos pensando el mundo en términos utilitarios. Estas tentaciones pueden surgir «donde parezca imposible aliviar la miseria social, política y económica en un modo digno del hombre»[30]. Quizá hemos perdido el sentido de «lo intolerable» y hemos convertido la tolerancia y el respeto en conformismo. Hoy no tenemos campos de concentración ni de exterminio, pero basta pasear por algunas periferias de nuestras grandes ciudades, por las fronteras del sur y por un sinnúmero de países dejados de la mano de Dios, para ver ámbitos de desesperanza y “auto”-destrucción, donde parece inevitable que hay que conformarse y tolerar algo menos de los mínimos de humanidad.

29. Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo,* Taurus, Madrid 1974, p. 420.
30. *Ibid.*, p. 557.

Cuando la tolerancia es vicio, puede generar violencia

La impotencia, la sensación de que nuestro destino se nos escapa de las manos, que no podemos dar cuenta de los problemas cotidianos que nos aquejan, porque parece que dependen de otros... cada disminución en nuestra capacidad de actuar es una invitación a la violencia[31]. El vicio de la tolerancia favorece y da pie a la intolerancia y a la violencia. En la medida en que la tolerancia es vicio, indiferente a «lo intolerable»; en la medida en que, en lugar de promover bien alguno, neutraliza su búsqueda, sustituye subrepticiamente unos valores por otros y nos reduce a impotencia, se abre ante nosotros la tentación de la violencia. Desde hace años se viene subrayando cómo la falta de identidad, el desarraigo, la sensación de que todo da igual y la impotencia alimentan la intolerancia violenta de las *comunidades destructivas*[32], de las que son ejemplo los *skinheads*, los *ghettos* raciales, algunos grupos extremistas nacionalistas, etc. Esas comunidades rechazan todo pluralismo, viven el mito de la identidad purificada, aplican la primacía del sentimiento a la vida social. En el interior de estas comunidades rige una lógica emocional: los miembros valen más por lo que dicen que sienten que por lo que hacen. Estas comunidades son una especie de grumo en la sociedad; huyen del conflicto; hacia dentro viven en paz negando los conflictos, porque hacia fuera están en guerra. Viven el mundo exterior como una amenaza, frente a la que definen su identidad. Tienen una fuerte identidad que defienden de la heterogeneidad. La comunidad se vuelve fratricida, necesita un enemigo fuera.

No es sólo el fundamentalismo el que genera violencia. Detrás de la pretendida neutralidad de la tolerancia liberal que reduce todo a lo mismo, a mercancía, y convierte en irrelevantes para la vida en común los fines superiores de la vida, puede haber tanta violencia como detrás de la asunción fundamentalista o fanática de una verdad. En este caso se juega a ser más que hombres, y en aquél, a ser menos que hombres. En ambos la operación es la misma, y el resultado idéntico: se ha confundido lo último con lo penúltimo. El relativista indiferente pone lo último en lo que es penúltimo, negando a

31. Cf. Hannah ARENDT, *On violence*, Harcourt Brace & Company, San Diego - New York - London 1970, pp 86-87.
32. El término viene de Richard SENNETT, *Vida urbana e identidad personal*, Península, Barcelona 1977. Cf. Helena BÉJAR, *El ámbito íntimo*, Alianza, Madrid 1988, pp. 208-210.

lo último su carácter de ultimidad. El fanático o fundamentalista se hace último a sí mismo, ser finito y limitado, cuando cree poseer la verdad última en su mano, cosificando la experiencia de lo último, desvinculándola de la fuente de donde brota, del espíritu que la mueve, olvidando su propia finitud y poniéndose a sí mismo como último.

3. La tolerancia puede ser una virtud fuerte

La tolerancia que permitió salir del *impasse* de las guerras de religión cumplió un servicio limitado: solucionó un problema generando otros. Si queremos formas de convivencia más allá de esa tolerancia mínima, para compartir la vida, para vivir la vida buena o una convivencia positiva, hace falta una tolerancia de otro tipo. No sólo conocemos el mal que queremos evitar; también existen experiencias reveladoras y ejemplos vivos que nos muestran realizaciones de la virtud. En la transición española se pueden encontrar buenos ejemplos de la virtud positiva de la tolerancia, así como en algunas personas que, al mismo tiempo que han sabido dialogar con el diferente y aprender de él, han luchado contra «lo intolerable» dando un testimonio de búsqueda de la verdad y del bien: Mahatma Gandhi, Óscar Romero, Nelson Mandela, Desmond Tutu...

La tolerancia como relación entre personas

Cuando la tolerancia es virtud fuerte, tiene en vista al otro como ser humano, se dirige a la persona en cuanto persona, independientemente de sus cualidades y logros. Lo que lleva a respetar al otro es la dignidad de su persona, no la estima que le tenemos por sus dones particulares. Respetar al otro como persona es aceptarlo como sujeto, no como objeto; como actor, no como simple espectador, en la vida en común.

La virtud de la tolerancia tiene relación con una apertura a los distintos y con el convencimiento de que hay algo que aprender de ellos. Es una virtud que favorece la inclusión e integración de los distintos ampliando y enriqueciendo el mundo común, no reduciéndolo y empobreciéndolo. Si la tolerancia es una virtud de la vida en común de los seres humanos, no puede fomentarse con una actitud

que se desentienda de lo que los otros dicen, hacen y son. La tolerancia será virtud cuando lleve a interactuar con los demás, desde la aceptación y comprensión del otro como otro e igual y como posible portador de verdad y bien.

Si decimos que la tolerancia se ejercita en relación con los demás, en esa relación no tiene la misma importancia el respeto a la conciencia del otro, a sus opiniones, a sus preferencias individuales o a los intereses de su grupo. Lo que se tolera, respeta o promueve son caminos de búsqueda de la verdad y búsquedas de bienes reales o posibles. La conciencia siempre se ha de respetar, pero las opiniones o conductas, cuando creemos que se trata de males, injusticias o errores, lo sensato, que en nada empaña la tolerancia, es combatirlos haciendo uso de la palabra. La indignación ante la injusticia y el mal, cuando se busca el bien y la verdad con pureza, vinculan la tolerancia y la justicia.

También hay una gradación de la interacción humana y distintos grados o manifestaciones de tolerancia en ámbitos o contextos diversos. La tolerancia se manifiesta en la *conversación* cuando, sobre un cauce común de costumbres y referencias compartidas, se vierten distintas perspectivas[33], y de manera diferente se muestra en el *diálogo*[34], donde mejor se revela la virtud de la tolerancia. El diálogo parece el modo de relación apropiado cuando los interlocutores son más distintos y promueven verdades y bienes que se presentan como inconmensurables. Los interlocutores del diálogo pueden tener, y con frecuencia tienen, distintas referencias cosmovisionales, morales y religiosas. Cuando en la conversación, el diálogo, la disputa o la discusión, el tolerante es servidor, en lugar de poseedor, de la verdad y del bien; cuando busca verdad y bien, y no tener razón y dominar, la tolerancia desarma y construye la paz.

---

33. Otras formas de relación secundarias que también piden tolerancia son la *disputación* que se da en determinados contextos (recordemos las «disputationes» medievales), donde se confrontan conocimientos y pensamientos con unas reglas de argumentación específicas; la *discusión*, que acaba en que uno gana y otro pierde, es el modo de tratar cuestiones de opinión que pueden ser decididas de distintos modos.
34. Sobre la tolerancia y el diálogo puede verse Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, «Pluralismo y diálogo. ¿Condición de la verdad o alternativa a la verdad?», en (Felix García López y José I. Tellechea Idígoras [Eds.]) *Tolerancia y fe católica en España*, Publicaciones de la Universidad de Salamanca y Caja de Salamanca y Soria, Salamanca 1996, pp. 187-202.

La verdad, el bien y «lo intolerable»

Las propuestas más positivas de la tolerancia como virtud apuntan hacia una tolerancia solidaria. En primer lugar, emprenden una crítica o desenmascaramiento de la idea de tolerancia y hacen una propuesta verificable en la realidad, en su relación con «lo intolerable»[35]. Sin convicciones, ni compromiso con la verdad y el bien, la tolerancia se convierte en indiferencia, dilettantismo o relativismo. Si sólo se opone a «lo intolerable», aún no es virtud: también el fanático puede oponerse. De modo que no podemos separar la tolerancia de la búsqueda de una sociedad en la que quepan todos, con justicia y libertad. La tolerancia en positivo, como virtud fuerte, construye una sociedad en la que no hay residuos humanos. Como sugería Gandhi, «por muy elevado que sea un empeño, debería incluir también a las criaturas más viles»[36]. Una tolerancia inclusiva es una virtud que desarma cualquier sectarismo.

La tolerancia, la verdad y el bien últimos

No sé si el genio o el héroe tienen la virtud de la tolerancia, pero sí tiendo a suponerla en el santo y el sabio: «la tolerancia tiene mucho que ver con la magnanimidad, con la hondura y la profundidad de espíritu»[37]. La tolerancia es una cualidad del hombre que busca la verdad y el bien con sabiduría y bondad. No es virtud en el pán-filo, al que todo le parece bien, ni en el fariseo, que cultiva la apariencia de justo y bueno. Tampoco del escéptico, que no cree que exista la verdad, ni del sofista que cree poseerla.

La virtud de la tolerancia se adquiere a un alto precio. Requiere haber tenido la experiencia de escuchar la propia conciencia y dejarse conducir por ella con firmeza: «esa voz interior no me engaña jamás (...) manténte firme aunque te quedes solo (...) La ley de

35. Cf. Luis A. ARANGUREN GONZALO, Pedro SÁEZ ORTEGA, *De la tolerancia a la interculturalidad: un proceso educativo en torno a la diferencia,* Anaya, Madrid 1998, pp. 82-88. Cf. también, José BADA, *La tolerancia entre el fanatismo y la indiferencia,* Verbo Divino, Estella 1996, pp. 110-111.
36. Mahatma GANDHI, *Quien sigue el camino de la verdad no tropieza: palabras a un amigo,* Sal Terrae, Santander 2001, p. 73.
37. Juan Antonio TUDELA, OP, *La religión y lo religioso, hoy; con un epílogo sobre la tolerancia,* San Esteban, Salamanca 1995, p. 198.

la mayoría no tiene nada que decir allí donde habla la conciencia»; pero no confundir la conciencia con Aquel que habla en ella, conlleva disponerse a «morir para dar testimonio de lo que da sentido a tu vida. No violentar al adversario aunque te haga sufrir. Si te equivocas, los otros no padecerán las consecuencias»[38]. Ésta es la tolerancia virtuosa que mejora el mundo.

La tolerancia se encuentra con frecuencia en hombres genuinamente religiosos y políticos: aquellos que ante Dios, ante los demás y ante el mundo bordean los límites de lo humano sin pretender ser más que hombres ni aceptar ser menos. El tolerante se sabe un ser limitado y finito, pero capaz de vivir delante del misterio último y de reconocer la misma capacidad en todo hombre.

Después del 11-S, se ha insistido hasta la saciedad en una tentación de desviación hacia la violencia presente en lo religioso. Esto no está en la naturaleza de la religión sino en su perversión: cuando se confunde lo último y lo penúltimo, cuando el ser finito se olvida de su finitud. En cambio, no se ha subrayado suficientemente que la búsqueda de un destino humano reconciliado no puede desligarse de la verdadera religión. Sin religión podrá reprimirse la violencia con otras formas de violencia; pero desligados de las fuentes últimas de la vida, es iluso aspirar a la paz.

38. He perdido la referencia de esta cita de Gandhi.

ST 90 (2002) 439-446

LOS LIBROS

Recensiones

GOYA, Benito, *Psicología y vida espiritual*, San Pablo, Madrid 2001, 438 pp.

Frente a una auténtica inflación de libros de contenido pretendidamente psicológico, de autoayuda y de autoconocimiento en clave espiritual, surgen de vez en cuando libros como éste, que tratan las relaciones entre las dimensiones espiritual y psicológica con profundidad y equilibrio y con planteamientos teóricos serios, pero no por ello menos asequibles. Su autor, Benito Goya, carmelita y profesor de psicología del *Teresianum* de Roma, aborda un tema un tanto conflictivo cuando se estudia el dinamismo de la vida espiritual: ¿puede una ciencia profana como la psicología prestar un servicio al crecimiento teologal?; ¿qué relación tienen la madurez humana y la espiritual? A lo largo de sus páginas, el libro va a ir dando respuesta a estas preguntas, concluyendo que toda fe adulta requiere un equilibrio humano; por tanto, se presenta la vida espiritual como una experiencia integral, configuradora de todas las dimensiones del ser humano: biológica, psicológica, social y, por supuesto, espiritual.

El libro se desarrolla a lo largo de 11 temas. Los tres primeros, más generales, tratan de la apertura gradual de la psicología a la trascendencia; de las posibilidades y límites del diálogo entre esta disciplina y la vida espiritual y, por último, de la famosa controversia medieval naturaleza-gracia, tratada ahora desde claves antropológicas. El cuerpo general de la obra está compuesto por los siete siguientes temas, que tratan aspectos concretos del dinamismo humano y su correlato espiritual (desarrollo humano / crecimiento espiritual; integración / unificación espiritual; madurez humana / santidad; libertad humana / libertad de los «hijos de Dios»; necesidades humanas / valores cristianos; afectividad / caridad; voluntad / proyecto de Dios). En cada uno de estos temas se van analizando los dos ámbitos del dinamismo humano: el intelectual y, sobre todo el dinámico (las motivaciones, las tendencias y los afectos), refiriéndolos posteriormente a la vida en el espíritu. El libro acaba con un capítulo donde se presenta

la dimensión psicológica de la persona orante y que quiere ser síntesis conclusiva de todo lo afirmado con anterioridad.

El libro, bien escrito, es sistemático y pedagógico; se nota que el material del que procede son los cursos impartidos por el autor en sus actividades académicas. Sin embargo, tiene la contrapartida de que en algunos temas se repiten aspectos que ya habían sido mencionados en otro momento, lo cual hace que el desarrollo de ciertos capítulos sea más irregular que el de otros.

En suma, nos hallamos ante un libro serio, con fundamentos teóricos sólidos (sigue fundamentalmente a psicólogos de la talla de A. Maslow y E. Erikson), muy útil para formadores y para todos aquellos que reconozcan que la psicología como ciencia humana es una buena ayuda en el difícil camino de la madurez en la fe.

Pedro María Mendoza Busto

CANTALAMESSA, Raniero, *Un himno de silencio. Meditaciones sobre el Padre*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 264 pp.

A pesar de que ya han sido publicados en castellano alrededor de veinte libros de Raniero Cantalamessa (en EDICEP, San Pablo, PPC, etc.), quizá no sea un autor demasiado conocido entre nosotros. Comencemos presentándolo. Se trata de un capuchino italiano, Doctor en Teología y en Lenguas Clásicas, que abandonó su cátedra en la Universidad Católica de Milán para dedicarse por entero a la predicación y a anunciar el Evangelio a través de los medios de comunicación social. Basta conocer esa trayectoria para suponer que estamos ante un hombre que tiene algo que decir y que sabe decirlo.

En esta ocasión ha querido escribir sobre Dios, y más concretamente sobre Dios Padre. La crítica del positivismo lógico –«sobre lo que no se puede hablar, mejor es callar» (Wittgenstein)– le ha sugerido que el lenguaje más apropiado para hablar de Dios no es el del concepto y el silogismo, sino el del símbolo, la metáfora, la oración, la narración. Con el título elegido –«un himno de silencio»– ha querido expresar esa convicción. El lector encontrará meditaciones sugerentes –en las que ha sabido conjugar la unción con la profundidad teológica– sobre la parábola del hijo extraviado y el Padre misericordioso, el discurso sobre el abandono en la Providencia, la oración dominical, los rasgos femeninos de Dios, el sufrimiento de Dios, etc., etc.

La traducción, hecha con cuidado, contribuye también a que estas páginas se lean con agrado. Es un libro muy apropiado para hacer un regalo (también para regalárselo a uno mismo).

Sólo querría hacer una mínima objeción. El texto de la obra de San Cipriano *Sobre la unidad de la Iglesia*, citado en el cap.6 (p. 185), no dice: «No puede tener a Dios por Padre el que no tiene al prójimo

como hermano», sino «No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia como madre» (*Habere iam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*).

Luis González-Carvajal

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Escritos Esenciales* (Introducción y edición de Ursula King), Sal Terrae, Santander 2001, 198 pp.

Estamos ante un mosaico de lecturas de Teilhard, guiados en la lectura por la experta guía de Ursula King, quien nos muestra una personalidad apasionante, subraya notas esenciales y nos introduce en el mosaico de textos. Es una guía valiosa, tanto más cuanto que se limita a «introducir», dejando que sea Teilhard mismo quien se nos muestre en distintos estilos y momentos de su vida y dirigiéndose a diversos destinatarios.

Estamos ante una serie de textos rebosantes de un gran respeto y amor a la vida y de una profunda experiencia espiritual que late en deseos de ser comunicada. Si dejásemos que él nos hablara en este momento, diría:

> «Creo que el universo es una evolución,
> Creo que la evolución se dirige hacia el Espíritu,
> Creo que el Espíritu desemboca en lo personal,
> Creo que lo personal supremo es el Cristo universal».

Comenzamos por acercarnos a Teilhard por medio de una breve biografía: jesuita francés (1881-1955), científico de los orígenes humanos y de la geología, marcado por una espiritualidad centrada en el Cristo cósmico.

Los textos de Teilhard están impregnados de las grandes preguntas que este jesuita se hacía a sí mismo, de sus experiencias científicas, de sus vivencias humanas y de una comunión íntima con Dios, utilizando imágenes relacionadas con el fuego. Sin embargo, de toda la riqueza humana, científica y espiritual de Teilhard, destaca su extraordinario y hondo amor a Jesucristo, animado por una mística eucarística. Esta experiencia se expande en un prisma de tres caras: lo cósmico, lo humano y lo crístico, desde donde irradia todo su pensamiento.

Los textos están agrupados en cuatro apartados –que resumirían los ejes de su pensamiento–, cada uno de ellos introducido por U. King:

1. «Descubrir lo divino en las profundidades de la materia ardiente», que refleja el sentido cósmico de Teilhard: su experiencia de la tierra y del universo, bañada por el dinamismo de la evolución.
2. «Vivir en el Medio Divino». Los textos muestran el desarrollo de la unidad creadora y su interés en la acción e interacción humana.
3. «Cristo en todas las cosas», donde los textos presentan a un Cristo cósmico, cuya influencia y presencia está en todas las cosas, unificando.

4. «El despertar y el crecimiento del Espíritu en el mundo». Teilhard concebía la evolución como un proceso creciente de espiritualización. Hay una puerta abierta al diálogo interreligioso que vale la pena leer.

El libro finaliza con un pasaje de su ensayo sobre lo Crístico, un compendio de lo que Teilhard había escrito a lo largo de su vida: la unión con Dios a través de la comunión con lo real.

Alejandra González Obregón

IBÁÑEZ, Hilario, *De la integración a la exclusión. Los avatares del trabajo productivo a finales del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 2002, 254 pp.

Como era de esperar en alguien que ha pertenecido a la JOC y a la HOAC, en este estudio sobre la situación de los trabajadores en los últimos años Hilario Ibáñez sigue el método Ver-Juzgar-Actuar.

Los capítulos 1, 2 y 3 corresponden al primero de esos tres tiempos. Analiza con detenimiento las quince reformas que, como consecuencia de la llamada «revolución neoliberal», ha padecido hasta hoy el Estatuto de los Trabajadores de 1980, cuyo objetivo ha sido aumentar cada vez más la desregulación o flexibilización en los tres momentos de la relación laboral: entrada, permanencia y salida de la empresa. «Flexibilidad» significa, en la práctica, que los trabajadores deben adaptarse a las conveniencias empresariales, trabajando donde, cuando y como le interese a la empresa; lo cual no supone mayores problemas para los individuos que están muy bien preparados, pero deja abandonados a su suerte a los demás. Nuestras leyes laborales han convertido el trabajo en una máquina de excluir, en vez de un mecanismo de integración social.

El capítulo 4, correspondiente al momento de «Juzgar», es un estudio, ya no tan pormenorizado, del trabajo en la Biblia y en la Doctrina Social de la Iglesia.

El capítulo 5 y último, correspondiente al momento del «Actuar», analiza las propuestas existentes para salir de esta situación. Algunas de ellas merecen serias reservas al Autor: los llamados «nuevos yacimientos de empleo» tienen el riesgo de proporcionar trabajos subcualificados y mal remunerados, próximos a una dependencia servil; el fomento de la «empleabilidad» de los colectivos más marginados, inculcándoles hábitos laborales en empresas de trabajo social, puede traducirse en una explotación de los mismos; las «rentas mínimas de integración» mantienen a los perceptores en condición de subsidiados y, por tanto, en un escalón inferior de la sociedad...

Estas reservas no suponen una repulsa absoluta de tales medidas. Son acciones encaminadas a plantar cara a la situación, a las que se podría aplicar un texto de Eduardo Galeano citado al comienzo del

libro: «Son cosas chiquitas. / No acaban con la pobreza, no nos sacan del subdesarrollo, / no socializan los medios de producción y de cambio, / no expropian las cuevas de Alí Babá... / Pero quizá desencadenen la alegría del hacer / y la traduzcan en actos. / Y, al fin y al cabo, / actuar sobre la realidad y cambiarla, aunque sea un poquito, / es la única manera de probar que la realidad es transformable».

Pero lo que el Autor propugna es una reforma radical de la sociedad, fundamentada en la solidaridad, de modo que todos los ciudadanos, por el hecho de serlo, perciban una Renta Básica (o Salario Ciudadano, como otros prefieren llamarlo) y, a la vez, se reparta entre todos el *trabajo socialmente necesario;* un concepto que incluye, además del trabajo productivo (con el cual se complementaría la Renta Básica), el trabajo gratuito, el doméstico, el no mercantil...

En estos tiempos de desesperanza y resignación ante la injusticia, merece la pena leer este libro y discutirlo en grupo, para lo que pueden ayudar los cuestionarios existentes al final de cada capítulo.

Luis González-Carvajal

SERRANO OCEJA, Francisco José (ed.), *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*, BAC, Madrid 2001, 864 pp.

Hace catorce meses, los dos partidos mayoritarios en España firmaron el pacto antiterrorista que, actualmente, les brinda una ocasión más de desabrido desacuerdo. Políticos de ambas tendencias y una extensa opinión pública desearon entonces que la Iglesia se adhiriera formalmente al pacto. La decepción suscitada porque no lo hizo sirvió para orquestar una acosadora campaña con el eslogan: «Cuando se trataba del terrorismo, la Iglesia miraba para otro sitio». El consistente volumen ofrece elementos sobrados para que los que se empeñen en leerlo decidan por sí mismos si «tiene razón la opinión pública cuando se manifiesta convencida de que la actitud de la Iglesia ante el terrorismo deja mucho que desear», o si, por el contrario, la tiene la Iglesia, que «parecía segura de que, salvo excepciones singularizadas de personas o de ocasiones, venía cumpliendo seriamente con su deber moral de denuncia y descalificación permanentes del terrorismo etarra» (Nota de la BAC, p. XII). El selector y editor de los textos, J.F. Serrano Oceja, ha recogido en cinco capítulos textos de la Santa Sede (entre 1969 y 2001; Cap.1; 18 págs.); de la Conferencia Episcopal Española (Cap. 2; entre 1970 y 2001; 68 págs.); de las Regiones y Provincias Eclesiásticas y otras asambleas eclesiásticas (Cap. 3; entre 1981 y 2001; 25 págs.); de los diversos Obispos diocesanos, de Almería a Zaragoza, incluido el Arzobispado Castrense (Cap. 4; entre 1969 y 2001; 606 págs.); de otras instancias eclesiales, especialmente de la revista *Ecclesia* (Cap.5; entre 1968 y 2001; 62 págs.).

El volumen, prologado por el Presidente de la CEE, Rouco Varela, concluye con un Epílogo del arzobispo de Pamplona y actual Vicepresidente de la CEE, Fernando Sebastián, extraordinario de sinceridad, de contundente y claro pensamiento. Es mucho más que un epílogo o un resumen. No solamente deja clara la neta posición de la Iglesia frente al terrorismo de ETA y la trama en torno que es su matriz; además, presenta las demandas de la conciencia eclesial frente al radicalismo «abertzale», frente al nacionalismo democrático y frente a los partidos constitucionalistas, y plantea sustanciales tareas pendientes a la entera Iglesia de España. Quizá la «opinión pública» se queje en este caso, no de que «se mire a otro sitio», sino de «esta forma de mirar, con cordialidad, pero sin contemplaciones».

Alfonso Álvarez Bolado

GOMIS, Joaquín (ed.), *El Concilio Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*, El Ciervo – Desclée de Brouwer, Barcelona-Bilbao 2001, 262 pp.

Un sueño tejido por la trabazón de innumerables deseos. Deseos acariciados por muchos, que en este libro son creativamente transformados en palabras. Deseos nutridos por la escucha (de sus autores) de las voces de nuestro mundo, de las nuevas sensibilidades, de las nuevas formas de seguir siendo una Iglesia servidora del Reino. Deseos que llevan a imaginar cómo sería un Concilio Vaticano III. ¿Cómo se lo imaginan diecisiete cristianos?

A lo largo del libro se van desplegando los cinco temas que deberían ser tratados en el Concilio: el comportamiento moral, el diálogo de las religiones, el ecumenismo, la reforma de la Iglesia, la doctrina social para los tiempos de la globalización. Estos temas conciliares no se quedan en la erudición a que unos pocos podrían llegar, ni se quedan en el discurso abstracto, sino que son expuestos a la luz de los acontecimientos de un tiempo, como el nuestro, de rápidas transformaciones culturales. La Iglesia, afectada por tales cambios, se sigue preguntando, en este Concilio Vaticano III, por el modo de estar en el mundo.

La fluidez de la narración, el lenguaje asequible y comprensible, el estilo directo, conecta con el lector, posibilitando que se sienta dentro del Aula Conciliar, vibrando con lo que allí se presenta, se ora, se dialoga. El lector será llevado del Aula Conciliar a los lugares más recónditos, donde también se debaten abiertamente las cuestiones tratadas por los padres y madres conciliares. Es un acierto, que hay que reconocerle a los autores de este libro, haber dado con el modo de recrear el deseado Concilio Vaticano III.

«Dejemos que el Espíritu sople», concluye el libro, y así «profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, vuestros jóvenes tendrán visiones, y vuestros ancianos sueños» (Joel 3,1). Ciertamente, el

presente libro es fruto del sueño de sus autores y es una invitación a que el lector sea movido igualmente por el anhelo de una Iglesia cada vez más fiel al Evangelio de Jesús.

Ignacio Dinnbier Carrasco

ARNOLD, Eberhard, *Escritos Esenciales* (Introducción y edición de Johann Christoph Arnold), Sal Terrae, Santander 2001, 198 pp.

Probablemente Eberhard Arnold nunca pensó, cuando en 1920 decidió abandonar la Iglesia luterana alemana y establecerse junto a su mujer en una pequeña aldea de la Alemania rural, que, casi un siglo después, más de tres mil hombres repartidos por tres continentes –Norteamérica, Europa y Australia– vivirían siguiendo su proyecto evangélico.

Su camino se fraguó en el humus de la crisis de la Alemania de principios del siglo XX. Convencido de que su Iglesia no estaba siendo testimonio profético en un mundo convulso, busca vivir una mayor radicalidad evangélica, iniciando una comunidad de vida y de trabajo inspirada en el Sermón de la Montaña, con el objetivo de ser lo que él definiría como «una estación de misión en una caldeada Alemania» (p. 25). Partidario del bautismo de adultos –él mismo fue bautizado en 1907–, pacifista convencido y gran defensor de la vida comunitaria, estos rasgos se convertirán en notas distintivas de su pensamiento. El contacto con los hutteritas –una de las ramas del movimiento anabaptista del siglo XVI– y su testimonio de vida comunitaria le llevaron a él y a la comunidad del *Bruderhof* a unirse a este movimiento, del que algunos años más tarde acabarían separándose definitivamente.

Sus *Escritos Esenciales* nos ponen en contacto con el pensamiento del fundador del *Bruderhof*, comunidad que entronca con el anabaptismo. Pero la obra permite igualmente aproximarnos al contexto socio-político y religioso de la Alemania de entreguerras.

Agrupados por temas, el libro recoge textos de sus conferencias, fragmentos de sus escritos y cartas datadas entre 1917 y 1935, fecha de su muerte. Lo encontramos así escribiendo de la «revolución de Dios», que conmociona y llama al cambio radical, a «romper toda la estructura de nuestra vida y empezar totalmente de nuevo» (p. 38); de la importancia de la vida comunitaria como «una clara respuesta de fe a los anhelos poco claros de nuestro tiempo» (p. 132); o de la nueva justicia instaurada por Cristo. Descubrimos también palabras que nos hablan de su visión de la Iglesia, siempre animada por el Espíritu, y de su misión: «la Iglesia que lleva el nombre de Jesús –dirá– tiene que volverse de nuevo hacia Jesús, como lo hizo en tiempos del cristianismo primitivo, de los valdenses y de la Reforma radical» (p. 170).

No se trata de un relato histórico, sino del pensamiento de este autor, en el que, al compás de su espiritualidad podemos, sin embargo, entrever los acontecimientos de la historia europea del primer tercio de siglo. Su firme oposición al régimen nazi –que llevó a las comunidades del *Bruderhof* a un peregrinaje desde Alemania hasta el exilio en Liechtenstein e Inglaterra y, finalmente, Paraguay–, su rechazo del capitalismo como factor generador de injusticia social, o la advertencia del peligro que, a su juicio, entraña el comunismo, dan cuenta de su deseo de encarnar el evangelio en el tiempo y el contexto que le tocó vivir.

La introducción, escrita por su nieto Johann Christoph Arnold, miembro también del *Bruderhof*, ayuda a ubicar al lector ante la figura de este creyente del siglo XX. Si los tiempos de crisis son los preferidos por el Espíritu para hacer brotar nuevas iniciativas religiosas que devuelvan vigor y radicalidad evangélica a la Iglesia, en E. Arnold encontramos el testimonio de lo que puede obrar el Espíritu cuando alguien se deja guiar por él.

La lectura de este libro constituye un buen ejercicio ecuménico, que nos permite acercarnos a nuestros hermanos en la fe, reconociendo sus dones y riquezas, adentrándonos en el mundo del anabaptismo y la Reforma radical, gran desconocida dentro del panorama cristiano.

Carmen Márquez

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Después de los dos primeros itinerarios (*Hemos encontrado a Jesús* y *Sed perfectos como vuestro Padre*), que presentaban respectivamente las etapas del camino de fe del discípulo y las principales exigencias de la vida cristiana según el Sermón de la montaña, este tercer itinerario, independiente de los anteriores, pretende ayudar a los adultos a descubrir la imagen del Padre tal como la presenta Jesús en el Evangelio. Las parábolas elegidas para estructurar el recorrido muestran los rasgos del amor de Dios, de una paternidad que constituye el centro del anuncio de Jesús; unos rasgos en los que se refleja la vinculación entre los hermanos y la apertura a unas relaciones fraternas renovadas.

Como en los anteriores volúmenes, tras leer y meditar en la primera parte los textos evangélicos, con el fin de favorecer la oración y la profundización personal, se comentan en la segunda parte los mismos textos desde el punto de vista del agente de pastoral que pretende organizar grupos de catequesis para adultos.

176 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 10,00**

REVISTA DE FOMENTO SOCIAL

Número 224 (octubre-diciembre 2001)

Publicación trimestral de Ciencias Sociales de los jesuitas españoles desde hace 56 años.
Editada por ETEA, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad de Córdoba

Número monográfico sobre MIGRACIONES

EDITORIAL

Migraciones y globalización: los derechos humanos como marco de referencia

ESTUDIOS

Stefano ZAMAGNI: Migraciones, multiculturalidad y políticas de identidad

Paloma FERNÁNDEZ DE LA HOZ: Paradojas de la migración. aspectos antropológicos

Marta ARIAS ROBLES: Migraciones y desarrollo: ¿hay lugar para la cooperación?

Mª del Carmen RODRIGO GAMERO y **Juan Carlos REBOLLO GONZÁLEZ:** La ley 8/2000, ¿una ley para la integración de los emigrantes?

NOTAS

Paul VALADIER: Inmigración y derechos humanos

Lluis RECOLONS: La población inmigrante de origen extranjero y su impacto en las sociedades europeas

Quim PONS: La situación de la población inmigrante en España

CRÓNICAS

Julio L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ: Crónica del encuentro de EUROJESS 2001, celebrado en Berlín, agosto de 2001, sobre las migraciones en Europa

Información y pedidos: ETEA / Escritor Castilla Aguayo, 4 / E-14004 CÓRDOBA (España). / Tfno: (+34) 957 222 203 y 957 222 100 / Fax (+34) 957 222 182 / Correo electrónico: <jalmend@etea.com>

Precio de un ejemplar: 8,4 euros + gastos de envío. Para otras cantidades, precios especiales. Suscripción anual 2002 para España (4 números): 32 euros (IVA incl.).