



tiempo de cuaresma

INDICE

1. Retiro3-7
 2. Formación.....8- 16
 3. Comunicación..... 17 - 22
 4. Vocaciones..... 23 - 33
 5. La solana..... 34 - 36
 6. El anaquel..... 37 - 65
- Cristo y la opción por el pobre..... 37 - 45
 - Jóvenes 2010.....46 - 51
 - Bicentenario de san J. Cafasso.....52 - 67

Revista fundada en el año 2000
Segunda época

Dirige: José Luis Guzón
C\ Paseo de las Fuentecillas, 27
09001 Burgos
Tfno. 947 460826 Fax: 947 462002
e-mail: jlguzon@salesianos-leon.com

Coordina: José Luis Guzón
Redacción: Urbano Sáinz
Maquetación: Valentín Navarro y Amadeo Alonso
Asesoramiento: Segundo Cousido, Mateo González,
Óscar Bartolomé e Isidro Revilla

Depósito Legal: LE 1436-2002
ISSN: 1695-3681

Retiro

PARA FORMAR COMUNIDAD¹

Gregorio Iriarte, omi

Estamos hechos a imagen y semejanza de Dios que es "Comunidad Trinitaria" por eso, para todos y cada uno de nosotros, "existir, en realidad, es co-existir y comunicarnos es desarrollarnos y liberarnos".

Los religiosos/as somos cada vez más conscientes de la necesidad de profundizar nuestra vida comunitaria en una relación auténticamente fraternal que irradie estímulo, calor y nueva vida en una sociedad cada vez más hundida en individualismo, en el pragmatismo y en el consumismo.

Nada más importante para llegar a una mayor solidaridad que la unión de corazones con la recíproca aceptación de todos y de cada uno de nuestros hermanos/as. Nada anhelarnos tanto como el ser aceptados, el ser queridos y tenidos en cuenta por los demás, de ahí que los encuentros comunitarios deban constituir para nosotros una verdadera prioridad.

En realidad, lo mejor de cada uno de nosotros es lo que hemos recibido de aquellas personas que nos han amado. Cuanto más somos amados, más libres nos volvemos para aceptarnos a nosotros mismos y a los demás. Cuando nos sentimos amados, crecemos. Cuando no nos sentimos amados, nos entristecemos y tendemos a acercarnos sobre nosotros mismos.

SIN EMBARGO, NO ES TAREA FÁCIL

En efecto, no es nada fácil el vivir las exigencias de un auténtico grupo comunitario. Con demasiada frecuencia usamos máscaras y disfraces que ocultan nuestra verdadera identidad.

Las tensiones y conflictos son inevitables pero ello no debe ser óbice para el crecimiento comunitario. Lo que importa es saber cómo afrontarlos.

Procedemos de ambientes socio-culturales diversos y esto hace que cada uno tengamos una manera distinta de ver nuestra propia realidad personal y social. No es nada fácil llegar a conciliar criterios y actitudes. Muchas veces lo que una parte del grupo desea no se adecua con las aspiraciones o proyectos de otros miembros. ¿Cómo ser uno mismo y sin embargo, vivir plenamente integrado en

¹ VR 109/2 (febrero 2010) 43-46.

la comunidad? ¿Cómo vivir los valores de la comunidad sin caer en actitudes despersonalizadas y gregarias. . .?

Lo que pretendemos en este artículo es dar una respuesta al siguiente interrogante ¿cómo podremos formar una auténtica comunidad religiosa siendo conscientes de la presencia continua de tensiones y de conflictos?

El factor más importante y dinámico para vivir el espíritu comunitario es el de ser fieles a la "reunión de la comunidad".

Veamos cuáles son las características más importantes de una auténtica "reunión comunitaria" y cuáles son sus principales obstáculos. Debemos encontrar las razones del por qué tantos religiosos/as viviendo en comunidad, sin embargo, viven tan solos/as.

Características de un auténtico "encuentro comunitario":

1.- Una auténtica reunión comunitaria debe partir de un principio básico: todos queremos ser aceptados y todos debemos aceptar a los demás. Cada uno de los miembros debe ser aceptado tal y como es, en su total identidad personal.

La comunidad no se reúne para lograr que se cambien las actitudes de los miembros, ni para corregir, ni para llamar la atención o hacer observaciones a la conducta de sus miembros. Se reúne para incentivar una intercomunicación franca y fraternal.

2.- Todas las personas son únicas, originales e irrepetibles. Dios nos ha hecho a todos diferentes y quiere que lo sigamos siendo. La comunidad debe ayudar a que cada uno sea él mismo. Cada miembro de la comunidad debe ser aceptado por lo que es, no tanto por lo que sabe o por lo que hace.

Es un error, por consiguiente, cuando en una reunión comunitaria se pretende imponer la uniformidad, buscando que todos sean iguales y que todos piensen lo mismo.

3.- Aceptar a las personas y quererlas no quiere decir que no percibamos sus defectos y limitaciones. Las personas deben ser aceptadas y estimadas plenamente, con sus propios defectos. El verdadero amor tiene como ideal de perfección al amor de Dios. Dios nos ama a cada uno tal y como somos, con nuestros propios defectos, caídas y pecados.

La comunidad, por lo tanto, no es para corregir defectos, ni para plantear discusiones o para sermonear a sus integrantes. Acepta a sus miembros con sus cualidades y defectos y no busca, directamente, el cambio de cada uno, sino una comunicación profunda. Sólo cuando la comunidad se vuelve acogedora y comprensiva, pone los condicionamientos para que cada uno de sus miembros vaya creciendo interiormente.

4.- Los sentimientos son lo más profundos y originales de cada persona. En cierto sentido, los sentimientos somos nosotros. Ellos son siempre lo más nuestro y lo que más queremos. Los sentimientos forman parte de nuestra

experiencia de vida, de ahí que los queramos más que a nuestros propios pensamientos.

Para compartir en profundidad es necesario que nos refiramos a nuestros sentimientos. Puedes expresarte diciendo " me siento..." "o me he sentido..." seguido de un adjetivo o de un adverbio. Si lo expresas así, seguramente, que se trata de un sentimiento genuino que responde a una experiencia real. Sin embargo, cuando dices : "yo pienso..." te refieres a un juicio y no a un sentimiento. Si dices "siento que..." probablemente no es más que una simple opinión personal.

Por lo tanto, un problema muy frecuente que hay que evitar es cuestionar o desautorizar los sentimientos de nuestros hermanos. Siempre deben ser respetados. Cuando alguien comparte los sentimientos, comparte algo que es muy profundo en él. Cuando comunico mis sentimientos ofrezco al grupo algo de mí mismo. Por otro lado, siempre debemos tener muy presente que cada persona tiene el derecho a reservarse algunos aspectos de su vida que no desea que se conozcan.

5.- Compartir el "yo profundo". La comunidad debe sentirse totalmente libre en su nivel de comunicación pero el ideal es lograr un compartir en profundidad. Es fácil compartir temas superficiales sobre el trabajo, sobre nuestra pastoral, sobre la política, sobre el tiempo... Pero compartir en profundidad no es tan fácil. Lleva tiempo y exige mutua confianza. La necesidad más profunda de cada uno de nosotros es amar y ser amados. Es ser aceptados y comprendidos. Ese es el gran ideal de toda verdadera comunidad evangélica: Dios quiere que seamos una verdadera comunidad, que "seamos uno como \$1 es Uno". "Uno", sobre todo, en la comprensión y en el amor recíproco. El amor profundo y auténtico hacia una persona se expresa cuando yo la acepto y la estimo tal y como es.

Cuando los demás me comprenden y me permiten que yo los comprenda, cuando soy estimado y estimo a mi vez, entonces estoy creciendo como persona, como religioso/a y como discípulo de Jesús. Sólo así soy libre para aceptarme y amarme a mí mismo. Mis heridas, mis aprensiones y sospechas se irán curando al calor de la comunicación y la comprensión. En esa atmósfera acepto mis fallos y trato de superarlos y puedo percibir que mis temores y resentimientos van desapareciendo gradualmente. Estoy mejorando interiormente porque la aceptación y la amistad me dan nuevas energías para el cambio personal.

Comparar lo más profundo quiere decir comunicar nuestras luchas, nuestros problemas, nuestros éxitos, nuestras ilusiones, nuestras frustraciones, nuestros fracasos, nuestros logros. Quiere decir, comunicar nuestras esperanzas, nuestros desánimos, nuestros actos de valentía, nuestros miedos, nuestras penas, nuestras desilusiones...

6.- Estamos llamados a la complementariedad. La mayoría de nosotros tenemos miedo a no ser aceptados y a no ser amados realmente. Por esa razón, muchos de nosotros no somos plenamente felices; llevamos la soledad dentro de nosotros mismos. Generalmente, tratamos de disimularlo hablando de nuestros trabajos, de nuestros pequeños éxitos pastorales, de lo que hemos

visto en la TV o lo que hemos leído en el periódico... La charla se vuelve insustancial y la vida comunitaria algo meramente funcional. Si nos analizamos con objetividad veremos que vivimos al lado de los otros, cerca de ellos, pero no para ellos.

Sin embargo, constatamos que la verdadera unidad "de mentes y de corazones" se construye desde las diferencias, desde nuestras diversidades. Percibimos que estamos llamados a la complementariedad. Lo podemos comprobar en nuestra propia experiencia personal: en la medida en que los otros nos van comprendiendo y aceptando, lo mejor de nosotros se afianza y comienza a crecer en nuestro interior.

San Pablo nos ofrece un hermoso lema cuando nos pide que seamos "sinceros en la caridad" (Ef4,15).

No se trata de estar o no estar de acuerdo con lo que piensan nuestros hermanos de comunidad. Simplemente debemos avanzar en la práctica del gran ideal que nos propone Jesús: «... Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros» (Jn 13,34).

CONCLUSIONES

1: La "reunión comunitaria" no es para juzgar o para corregir algunos errores del grupo o de las personas que lo integran, sino para comunicarnos en profundidad y lograr con ello conocernos mejor, aceptarnos y construir entre todos una verdadera fraternidad

2.- Uno de los errores más graves en los que se ha caído con demasiada frecuencia es hacer del "encuentro comunitario" una práctica de "corrección fraterna", con la idea de superar algunos problemas de conducta personal o comunitaria. La verdadera comunidad se construye desde la aceptación de todos y cada uno de sus miembros con todas sus limitaciones personales psicológicas y espirituales, y no desde el autoritarismo, por buenas que sean sus intenciones.

3.- La "corrección fraterna" sólo puede ser positiva en una segunda instancia posterior. Es decir, puede y suele nacer desde la aceptación del otro, pero nunca desde una exigencia de cambio impuesta en el encuentro comunitario.

4.- Es muy probable que algún miembro de la comunidad quiera comunicarse en privado con mayor profundidad y desear que le señalen sus defectos o errores. Es muy posible que una auténtica reunión comunitaria desemboque en este diálogo personal franco y constructivo, pero la reunión en sí no es un sistema de coacción o de corrección.

5: Nunca podrá ser efectivo un encuentro comunitario si no parte de la verdadera aceptación y estima de todos sus integrantes. Esta es la razón del fracaso de lo que antiguamente se llamaba "capítulo de culpas". No partía del verdadero amor fraternal ni de los más elementales principios de la psicología.

El gran ideal comunitario lo tenemos expresado en el comportamiento y en la actitudes de las primeras comunidades cristianas: "La multitud de creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma" (Hch. 4,32).

El cuidado del cuerpo en la sociedad contemporánea²

Elena Gismero

«Has de tratar al cuerpo, no como quien vive con él, que es necesidad, ni como quien vive por él, que es delito, sino como quien no puede vivir sin él».

Francisco de Quevedo

Nuestro cuerpo, el cuerpo que habitamos, es un precioso regalo filogenético, un organismo increíblemente complejo y bien sincronizado, gracias al cual estamos dotados de un sinfín de funcionalidades y capacidades que nos suelen pasar desapercibidas: las descuidamos y ni siquiera les prestamos atención, a menos que fallen o las perdamos definitivamente. Una primera parte de esta reflexión va dedicada a quienes hayan llegado a devaluar la importancia del cuerpo - imbuidos quizá de una mentalidad dualista que ha despreciado esta «cáscara» corporal contraponiéndola al alma, lo único importante y duradero-, mientras que en una segunda parte se abordarán algunas de las consecuencias negativas de situarse en el extremo opuesto, sobredimensionando la importancia del cuerpo o de alguno de sus aspectos.

Cuidarse para vivir

Que el buen funcionamiento de nuestro cuerpo es esencial se nos hace mucho más evidente cuando perdemos una de sus funciones (vista, oído, movimiento, etc.) o cuando falla alguno de sus órganos. Y es que únicamente porque tenemos un cuerpo podemos sentir, percibir lo que nos rodea, recibir información, pensar, actuar sobre la realidad... y estar en contacto con otras personas, relacionarnos, expresarnos y vincularnos. Esta última característica da lugar a otra dimensión importante de la corporalidad: nuestro aspecto físico es lo que primero y más directamente observan y conocen los demás sobre nosotros (en ocasiones, lo único); nos guste o no, es nuestra tarjeta de presentación, y a través de ella los otros van a inferir y adscribirnos una serie de características. Por tanto, el cuidado del cuerpo englobaría propiciar la buena salud de nuestro organismo y cuidar lo relativo a su apariencia, dos áreas que han generado tanta investigación que resulta imposible recogerlas en un espacio limitado, pero sobre las que centraremos algunos puntos de reflexión.

Actualmente existe un extenso cuerpo de evidencia experimental sobre las relaciones entre la salud y la personalidad, los aspectos psicológicos y sociales y

² ST 98 (2010) 381-393.

el comportamiento del individuo. Ya desde los griegos hubo aproximaciones holísticas al tema de la salud y la enfermedad, conservadas por muchos médicos en el transcurso de la historia, a pesar del predominio del dualismo cuerpo-mente, que llevó a una concepción mecanicista y reduccionista del cuerpo humano y a un abordaje médico del mismo que ignoraba casi por completo los aspectos psicosociales. Entre las muchas excepciones se encuentra Maimónides (1135-1200), quien sostenía ideas tan revolucionarias en su tiempo y tan actuales como que el hombre es responsable de su salud y puede así influir en la duración de su vida, y que la salud depende en gran parte del comportamiento humano: "si el hombre se prestara a sí mismo tanta atención como hace con el animal que monta, quedaría libre de muchas enfermedades graves".

La frase de Maimónides, trasladada al mundo actual, nos ofrece una metáfora clarísima: quienes tienen un vehículo dedican tiempo y dinero a su cuidado y buen funcionamiento (puestas a punto, revisiones, combustible, aceite, seguros, lavado...). Sin embargo, no solemos tener esa misma conciencia de lo que nuestro cuerpo requiere para «mantenerse a punto», y mucho menos de nuestra responsabilidad sobre su cuidado y de los hábitos necesarios para ello. Somos responsables de nuestra salud, y nuestros comportamientos influyen decisivamente a la hora de mantenerla o perderla; y aunque se nos informa sobre ello, a menudo ignoramos qué elementos son necesarios en una dieta y por qué los necesitamos (pescado, fruta, alimentos ricos en calcio, fécula y fibra) o qué factores nos perjudican (alimentos ricos en grasas, demasiado café, azúcar o sal, etc.); no damos importancia al sueño, vital para un descanso reparadora que afecta incluso al rendimiento intelectual, a la memoria y la creatividad; no practicamos el ejercicio físico adecuado (por defecto o por exceso); nos embarcamos en hábitos nocivos (fumar, beber y/o comer en exceso), causantes de enfermedades y muerte; no aprendemos a evitar o manejar el estrés y las tensiones emocionales, ni a relajarnos, ni a descubrir qué otros «alimentos» necesitamos además de los que ingerimos en la dieta... A veces, aun conociendo la importancia de alguno de estos factores, seguimos escogiendo el comportamiento más insalubre.

No solo nuestros estados emocionales, personalidad y modos de afrontamiento, hábitos de vida, etc. influyen en la salud/enfermedad del cuerpo, sino que ésta, a su vez, revierte en el estado psicológico y mental: en cuanto «algo falla» en el cuerpo, o surge la enfermedad, nuestro estado de ánimo se resiente, y no somos capaces de hacer las mismas cosas, ni siquiera mentalmente (perdemos concentración, la atención se dedica al problema, nuestro pensamiento se puebla de ideas más negativas...). Sentirse bien con el propio cuerpo es un requisito para un rendimiento óptimo, como ha experimentado quien haya padecido una simple gripe. Lo que quizá no resulte tan evidente es que ese sentirse bien con el propio cuerpo para funcionar de forma óptima abarca también la relación que mantenemos con nuestro aspecto físico.

La "imagen corporal" representa el modo en que las personas piensan, sienten y se comportan con respecto a sus propios atributos físicos, y presupone también una valoración de esta realidad corporal en relación con las normas sociales de la cultura en la que se crece, así como del feed-back recibido de los demás. De cómo percibamos nuestro cuerpo y de las actitudes y sentimientos que esta percepción nos provoque se derivarán distintas formas de

comportarnos con nuestro propio cuerpo, con nosotros mismos, con las demás personas y con el mundo en general.

Nuestras características físicas y nuestras deficiencias o defectos (reales o imaginarios) tienen importantes consecuencias en nuestro autoconcepto global. En los primeros años de vida, los sentimientos corporales y la imagen corporal constituyen el centro del autoconcepto. El peso, la altura, la complexión, las proporciones del cuerpo de una persona... están íntimamente ligados a sus actitudes hacia sí misma y a sus sentimientos de adecuación personal y de aceptabilidad social. Aunque la imagen corporal es subjetiva, no hay ningún otro aspecto nuestro tan expuesto a la evaluación pública y privada: el cuerpo es la parte más visible y sensible; vemos, sentimos y escuchamos muchas cosas acerca de nosotros mismos.

Además, siempre han existido estereotipos culturales sobre las diversas constituciones físicas, lo que conduce a que determinadas imágenes corporales generen diferentes sentimientos, actitudes, expectativas y reacciones por parte de los demás, así como una forma distinta de vivirse en el mundo cada individuo. Las personas crecemos incorporando los ideales propuestos por nuestra cultura acerca de cómo debería ser nuestro cuerpo, y recibimos reacciones constantes de los demás en función de nuestra apariencia, lo que genera un grado variable de satisfacción o insatisfacción en cada uno de nosotros. Ese feed-back constante que suscita nuestro aspecto a cualquier edad puede resultar mucho más crucial en algunos períodos significativos: la niñez, cuando el autoconcepto se está formando, y la pubertad, cuando el cuerpo se transforma de manera sustancial. Eso, sin excluir la dificultad de asumir las transformaciones que podemos sufrir de forma brusca (un accidente) o gradual (procesos de envejecimiento) a lo largo de nuestro recorrido vital.

Igual que cada uno tiene una imagen de cómo es, también tiene una imagen corporal ideal (cómo le gustaría ser físicamente), basada en normas y estereotipos culturales aprendidos. Cuanto más próximas estén la imagen física real y la ideal en un individuo, tanto más probable será que mantenga sentimientos positivos hacia su cuerpo y más autoestima en general.

Así, aunque nuestra imagen corporal es subjetiva, recibe una fuerte influencia social, no solo a través del feed-back de nuestro entorno (familia, amigos...) y de sus opiniones y actitudes, sino también a través de los medios, que son los que dictan y transmiten los estándares «ideales» con respecto al físico. Todos estos factores sociales pueden provocar insatisfacción corporal, preocupaciones por el peso y discrepancias entre nuestro cuerpo real y el cuerpo ideal que se valora en nuestro entorno.

El contexto sociocultural. La dictadura de la imagen

Casi cotidianamente nos llegan mensajes en torno a la salud y a la necesidad de estar en forma; en ocasiones, los medios difunden informaciones veraces y útiles (como promover el consumo de productos adecuados en la dieta, realizar ejercicio físico o abandonar determinados hábitos nocivos), pero más habitualmente su interés radica en establecer e imponer unos determinados

ideales de salud y belleza, y una serie de problemáticas de moda, que sustentan un rentabilísimo mercado, con consecuencias a menudo nefastas para la salud y el bienestar.

En todas las culturas, las características físicas y el atractivo de la mujer reciben mucha más atención que los del hombre. Pero los criterios estéticos han ido cambiando con el tiempo y las distintas sociedades. Hoy asistimos, sin embargo, a un fenómeno singular: los medios de comunicación, y en particular el acceso a Internet, con contenidos compartidos por miles de millones de personas, tienden a homogeneizar criterios estéticos, gustos, modas y actitudes.

La belleza se presenta repetidamente asociada a la felicidad y al éxito social, y se nos transmiten mensajes impregnados de falsas ilusiones del tipo "el éxito personal depende básicamente de la apariencia física" o «el cuerpo lo puedes moldear a tu gusto sin problemas». El lenguaje metafórico también promueve la idea de que una buena imagen es un valor, una ventaja, una cualidad; que los defectos son responsabilidad propia; y que las mujeres deben mejorar su aspecto. Se vende la ecuación que iguala belleza a salud y a bienestar. La reiteración incesante de los mensajes cotidianos de los medios contribuye a que la sociedad internalice tales asociaciones y, así, a que sus miembros incorporen unos ideales estéticos uniformes y estandarizados con los que compararse ellos mismos y juzgar a los demás.

Pero no se transmite la realidad de que no existen cuerpos perfectos, ni de que la belleza puede adoptar muchas formas distintas y no requiere tener una talla concreta ni la definen unas determinadas medidas. La belleza es una construcción social, y desde los años 60 se ha impuesto un ideal estético absoluto de delgadez en la sociedad occidental, sustituyendo los cuerpos normales por un modelo que solo representa las medidas corporales de un mínimo porcentaje de la población. Desde entonces aumentó la preferencia social por una silueta muy delgada y joven, y paralelamente crecieron la insatisfacción de las mujeres con su cuerpo y las preocupaciones por perder peso, disparándose así la aparición de anorexia, bulimia y otros problemas. Y ahora la moda ya no se limita a dictar la ropa, el peinado, los colores ni los complementos de actualidad; también intenta abarcar «el cuerpo que se lleva»: manteniendo la delgadez como ideal, más recientemente se han sustituido las características andróginas de los 60 por un busto abundante, rasgos conjuntamente imposibles para la gran mayoría de las mujeres, salvo paso por el quirófano.

Los ideales estéticos actuales son extremadamente estrechos y exigentes, requieren «perfección» en el tamaño y la forma del cuerpo y belleza en el rostro. No se presenta una variedad de cuerpos normales de mujer con los que identificarse, sino unos tipos objetivamente inasequibles. Muchas mujeres rechazan su cuerpo, se sienten a disgusto consigo mismas y dedican gran parte de sus preocupaciones, tiempo y dinero a tratar de transformar ese cuerpo que no responde al "ideal". La delgadez ha sido normalizada e idealizada de tal modo que mujeres con un tamaño corporal medio se sienten insatisfechas con su cuerpo. Además, se enfatiza la juventud, esbeltez, pechos tersos y altos, piel suave, sin arrugas ni vello... Con tales exigencias, ¿cuántas mujeres pueden estar a gusto con su cuerpo -y, por tanto, consigo mismas-?; y aun esas

pocas, ¿por cuánto tiempo? La prescripción imposible de tener un cuerpo «joven» y delgado es una fuente de intensa insatisfacción, que conduce a infinidad de mujeres a tratar de modificarlo y que sustenta un mercado multimillonario de dietas, cosméticos, «anticelulíticos», alimentos «light», cirugía estética, gimnasios...

Los intereses de este mercado están asegurados. Se ha creado la necesidad (de adelgazar y tener un cuerpo joven) y se mantiene externamente gracias al impacto de la publicidad, que no solo refuerza el mensaje, sino que lo hace generando actitudes negativas basadas a menudo en falacias tales como: adelgazar es fácil; adelgazar es un placer; cuanto más se adelgace, mejor; el cuerpo se puede moldear para adecuarse al modelo estético ideal; la redondez no es saludable; la grasa de la celulitis está causada por toxinas; cualquier grasa en la comida es mala...

En el caso de las mujeres, esa exigencia cultural estética se hace más dramática: se amplía la brecha entre el tamaño promedio de sus cuerpos (que tienden a aumentar) y el tamaño de los cuerpos «ideales» presentados en los medios. Basten algunos datos recientes para mostrar los efectos de la internalización de los mensajes por las mujeres': casi la mitad de ellas piensan que su peso es excesivo; menos del 1 % de las españolas se describen a sí mismas como "guapas"; entre los aspectos más insatisfactorios de su vida aparecen los relativos al aspecto (peso y forma del cuerpo, belleza y atractivo); un 42% coincide plenamente en que, «cuando me siento menos guapa, me siento peor con respecto a mí misma en general»; como las mujeres de otros países estudiados, las españolas creen que el atractivo y la belleza son cada vez más demandados y valorados socialmente; un 45% de las españolas asume completamente que «las mujeres guapas tienen más oportunidades en la vida»; un 56%, que «las mujeres físicamente atractivas son más valoradas por los hombres»; y un 80%, que «los medios de comunicación y la publicidad presentan un estándar irreal de la belleza que la mayoría de las mujeres no puede alcanzar nunca». El nivel creciente de insatisfacción corporal es alarmante. Como último ejemplo: ya en 1997, en una encuesta sobre imagen corporal realizada a 30.000 personas en EE.UU., publicada en *Psychology Today*; un 15% de las mujeres expresaba que sacrificaría más de cinco años de su vida con tal de tener el peso deseado.

Desdibujando la frontera. Los que viven para «cuidarse» y otros damnificados...

Como se puede deducir de todo lo comentado, el trasfondo de los mensajes que recibimos cotidianamente sobre «salud», estar en forma y tener buen aspecto no suele ser «saludable»; a menudo son engañosos, cuando no perjudiciales. Rara vez nos transmiten que, con hábitos de comportamiento tales como dormir lo que necesitamos, comer adecuadamente, abandonar ciertos hábitos nocivos y practicar ejercicio físico, vamos a mejorar de forma sustancial nuestra calidad de vida y nuestra salud. Mucho menos nos van a ayudar a combatir las fuentes de estrés o a manejar nuestras emociones disfuncionales. Ni a encontrarnos a gusto con nuestros cuerpos tal y como son. Todo eso no vende.

En cambio, es frecuente que nos «ayuden» a caer en la cuenta de que tenemos un problema del que no éramos conscientes: especialmente a las mujeres se las bombardea en los anuncios con mensajes de «conocimientos expertos» que las animan a reconocer algunos «síntomas» e identificarlos con un determinado trastorno y a “beneficiarse” de un “nuevo” tratamiento que se ha desarrollado. Este esquema sería aplicable a la celulitis, las arrugas, la flacidez, los trastornos asociados a la menopausia, el sobrepeso, la incontinencia urinaria, el estreñimiento (fibra), el cansancio (vitaminas)... La estrategia típica consiste en establecer la necesidad de un nuevo tratamiento y crear el deseo entre los afectados.

En ese caldo de cultivo en que nos movemos, que nos invita incesantemente a adoptar soluciones fáciles y desenfocadas de nuestros malestares reales, hay personas que se obsesionan con el «cuidado» de su cuerpo, creyendo convertir esa obsesión en un pasaporte a la salud y la felicidad: desde quienes adoptan dietas extrañas hasta quienes se pasan media vida musculándose en el gimnasio, o quienes «necesitan» constantes operaciones y retoques estéticos para poder sentirse mejor momentáneamente con su propio cuerpo y con su vida.

Sin llegar a tal extremo, la preocupación por el aspecto afecta a la mayoría de las personas, y conceder excesiva importancia a la imagen induce a “cosificar” el cuerpo, viéndolo y viviéndolo como partes fragmentadas (estómago, nalgas, «cartucheras», muslos, arrugas, pecho...), partes a perfeccionar no integradas entre sí ni expresión global de un ser individual. De entre los múltiples componentes que conforman la autoimagen de una persona (intelectuales, relacionales, éticos, habilidades, etc.), el aspecto externo se erige en foco privilegiado de interés y preocupación; ni siquiera la apariencia global, sino porciones fragmentadas de la misma.

La importancia del atractivo físico ha sido muy investigada por los psicólogos sociales, quienes muestran que un cierto grado de atractivo se asocia a otras características personales positivas (aunque realmente no tengan por qué relacionarse), provocando una respuesta social favorable. Esto se ha constatado en ámbitos tan distintos como el judicial (sentencias más benignas), el médico y psicoterapéutico (pronósticos más favorables), escolar (expectativas por parte de los profesores de que un niño más atractivo sea también más inteligente), etc. El atractivo físico tiene su importancia, sobre todo en las primeras impresiones, pero está basado en múltiples aspectos: expresividad, equilibrio entre los rasgos corporales, forma de moverse, de hablar, tono de voz, adecuación del vestido, aseo personal. En él interviene nuestra individualidad, aquello que nos hace únicos y nos diferencia de los demás. Aunque los factores que influyen en que una persona sea percibida como atractiva son múltiples, nuestra sociedad ha equiparado, casi exclusivamente, atractivo con delgadez.

La imagen corporal no se basa en una evaluación objetiva del aspecto físico; tiene más que ver con una experiencia subjetiva de satisfacción o insatisfacción. Un trastorno de la imagen corporal describe una evaluación negativa de la propia apariencia, que puede abarcar desde una insatisfacción menor hasta una insatisfacción extrema por una imperfección física real o percibida, afectando la propia experiencia emocional, cognitiva y conductual. Aunque este problema solo se diagnostica cuando tras la queja hay una

exageración, junto a una preocupación que perturba e incapacita a la persona, el hecho es que preocuparse por el peso y la forma del cuerpo es hoy muy frecuente en nuestra sociedad. Y resulta evidente que, cuando tanta gente vive con insatisfacción y malestar por un supuesto exceso de peso o por tener ciertos rasgos corporales, estamos alejándonos claramente de lo que sería una preocupación saludable por el cuerpo.

La insatisfacción corporal y la excesiva preocupación por el cuerpo están implicadas en muchas conductas que perjudican directamente a la salud. Por ejemplo, en todos los comportamientos alimentarios insanos, incluyendo el vómito auto-inducido, los atracones o las dietas restrictivas; en los hombres, en el uso de esteroides anabolizantes para aumentar la musculatura u otras sustancias dedicadas al body-building (como la hormona del crecimiento), con serios riesgos de salud asociados'; en la práctica excesiva de ejercicio físico, pero también en la evitación del ejercicio por la preocupación de mostrar el cuerpo a otros en ropa deportiva; en la decisión de dejar de fumar si se teme ganar peso a consecuencia de ello'; en la búsqueda innecesaria de cirugía estética, que puede producir serios riesgos para la salud...

Hay quienes parecen más resistentes a la presión social, a la crítica o al hecho de tener algún rasgo físico menos atractivo: una sólida autoestima conlleva una mayor aceptación del propio cuerpo. Baja autoestima e insatisfacción corporal aparecen repetidamente unidas en la investigación. Quienes evalúan positivamente sus características físicas (apariencia, «forma física» o salud) suelen mostrar un buen autoconcepto, satisfacción general por su vida, ausencia de soledad y depresión... en definitiva, un buen ajuste psicológico. A los que valoran negativamente sus características físicas les ocurre justo lo contrario. La insatisfacción corporal se ha encontrado asociada a dificultades para expresar los propios sentimientos y opiniones, así como a evitación de situaciones sociales'. Una autoestima frágil suele ir unida, a su vez, a un mayor conformismo con las normas sociales, dependencia y necesidad de gustar a los demás, perfeccionismo...: rasgos que pueden potenciar el deseo de transformar el cuerpo en busca de "la perfección". Las mujeres con menos autoestima sienten mayor insatisfacción con su cuerpo y tratan de modificarlo de más formas. Tras cada intento de cambio corporal parece hallarse el deseo o la creencia de que transformar el cuerpo cambiará mágicamente las relaciones y atraerá el éxito, el bienestar, la satisfacción y la felicidad.

Entre las mujeres españolas, un 12% de las satisfechas con su belleza y un 58% de las insatisfechas han considerado someterse a algún tipo de cirugía estética. De hecho, España es el país europeo que más las practica: las más solicitadas son las que actúan contra el envejecimiento facial, la liposucción, los implantes mamarios (el 90% de los mismos responde a demandas meramente estéticas!), la faloplastia y la rinoplastia. Somos el tercer país de la UE en el uso cosmético de la toxina botulínica, pese a su reciente aprobación en 2004. Ese año, los españoles gastaron más de 1.000 millones de euros en intervenciones de estética, y la cifra sigue creciendo a un ritmo anual del 15%. Datos incuestionables que ponen de relieve el aumento del consumo de productos dietéticos y operaciones estéticas son la reciente inclusión de estos productos en el cálculo del IPC, la cotización en bolsa de empresas del sector o el hecho de que hoy estén pendientes de aprobación 1.800 medicamentos para adelgazar. El negocio es redondo: el culto al cuerpo no tiene fin; siempre se

podría estar mejor, parecer más joven, probar otro producto, operarse de algo más...

En un contexto social con muy poca tolerancia al malestar, la cirugía estética se presenta como un remedio privilegiado, fácil y rápido: cambiar externamente requiere menos esfuerzo, pero a veces hay angustias, vacíos y problemáticas enmascaradas tras el deseo de transformar el cuerpo. Se puede ser muy bella y profundamente infeliz. Si los problemas tienen su origen en otros ámbitos, vale más enfrentarse a ellos resolviéndolos en su origen que estirarse la cara o aumentarse el pecho. Aunque cada vez se pone más interés en subsanar las graves deficiencias detectadas en la información que reciben las pacientes sobre los riesgos de estas operaciones, los supuestos «beneficios» de una intervención estética no se pueden asegurar: en 2006, el Defensor del Paciente recibió 900 denuncias ligadas a la cirugía estética, un 90% de ellas por resultados insatisfactorios; la mayoría de las reclamaciones de los pacientes a la OCU son por resultados que no son los prometidos en la publicidad. Riesgos serios; beneficios no garantizados; más que libertad de elección, necesidades creadas al asumir un ideal cultural asociado ilusoriamente a la felicidad; a menudo, deseos de transformación corporal que enmascaran otro tipo de malestares y conflictos que nunca se resolverán por pasar por un quirófano... A todo esto cabe añadir que la creciente demanda de productos vinculados a la estética desplaza el interés de la investigación de otros temas de salud: enfermedades mortales, y otras que afectan seriamente a la calidad de vida de millones de personas, no reciben atención porque no reportan los beneficios que genera la insatisfacción corporal.

Todo en su justa medida

Cuidarse es necesario para vivir una vida con calidad y para vivirla al máximo de las potencialidades de que disponemos, en plenitud, tanto física como afectiva y mental. Discernir qué necesitamos para cuidarnos en cada etapa de nuestra vida no siempre es sencillo; a menudo, los mensajes que recibimos nos confunden y nos inducen a la búsqueda de soluciones desenfocadas, pero fáciles y rápidas, que no requieren nuestro esfuerzo personal para crear hábitos saludables: dietas «milagro», cómodos aparatos que te adelgazan tumbado en tu sofá, pastillas que adelgazan mientras duermes (otras te ayudan a dormir; otras a muscularte más rápido...), operaciones estéticas que sugieren que van a cambiarte la vida...

Hace falta ser muy crítico para no dejarse llevar por la tentación de la promesa de las soluciones sin esfuerzo en un contexto cultural que no invita precisamente a desarrollar la tolerancia a la frustración, la capacidad de aceptación de uno mismo y las limitaciones que la vida nos va imponiendo. Y que, además, desplaza interesadamente muchos de nuestros malestares hacia la apariencia física, ofreciendo «soluciones» allí donde no está el problema. Hace falta lucidez para no perder de vista que las personas somos mucho más que la apariencia, para desarrollar todas nuestras facetas equilibradamente, sin menoscabo u olvido de ninguna de ellas; para ir envejeciendo con vitalidad, atesorando arrugas expresivas con la alegría de saberse experimentado en emociones que se quieren seguir compartiendo visiblemente... Y cuidarnos adecuadamente, para ser vitales y estar en forma en nuestra justa medida en

cada etapa, con equilibrios, sin obsesiones, es también una buena manera de transmitir a los más jóvenes la importancia de ese cuidado, de los hábitos saludables, de la responsabilidad sobre nuestra salud y nuestro cuerpo, de que somos muchas más dimensiones que la apariencia, así como la expectativa de que irse haciendo mayor no es una pérdida, sino un cambio en las dimensiones de nuestro yo que van tomando predominio (tersura por sabiduría; energía física por serenidad y perspectiva; si la cabeza pierde pelo, pero se va poblando de más ideas, vamos bien...), cambio que se puede vivir con satisfacción y plenitud.

Pistas para la reflexión

¿Qué hacemos para cuidarnos sanamente? ¿Cómo es nuestra relación con la comida? ¿Dormimos lo suficiente? ¿Hacemos ejercicio? ¿Mantenemos algún hábito nocivo? ¿Sabemos identificar y manejar nuestras fuentes de estrés? ¿Nos permitimos tomarnos descansos reparadores con personas y actividades que nos «alimenten» sin llegar al límite de nuestras fuerzas? ¿Nos sentimos a gusto en nuestro propio cuerpo? ¿Sabemos ir envejeciendo mirando nuestro cuerpo con cariño e incluso con humor?

¿Qué hacemos para potenciar la salud de los que nos rodean? ¿Damos mensajes positivos sobre la importancia del cuidado de la salud? ¿Damos excesiva importancia a la imagen? ¿Sabemos poner el acento en las dimensiones importantes del otro -incluido su aspecto-sin dar una importancia desproporcionada a ninguna de ellas? ¿Sobrevaloramos alguna de esas dimensiones en detrimento de las demás?

¿Enseñamos a los más jóvenes a ser críticos con los mensajes que provienen de los medios? ¿Les enseñamos con nuestro modo de vivir que se puede ser feliz sin ser «perfecto» ni eternamente joven?

Cantando vienen con alegría³

Maite López

Abriendo puertas y ventanas

Han pasado casi cincuenta años desde aquel 1965 en que terminara el Concilio Vaticano II, el cual dio, indudablemente, un giro importante a las formas de expresar la liturgia. El campo musical fue uno de los más afectados, por la notoriedad dentro de la propia liturgia, pero, sobre todo, por su significatividad. Ya desde el principio se decantaron dos claras líneas de desarrollo de la pastoral de la música: una más dependiente de los textos litúrgicos y otra más independiente de los mismos. Pero en ambos casos buscando la fidelidad a la Iglesia y al sacramento que se celebraba. Esta tensión ha permanecido desde entonces de manera constante, ha vivido momentos de distinta intensidad y se mantiene en nuestros días. Se trata de una dinámica sana, que no hace daño mientras posibilite la libertad y la creatividad de los autores cristianos. Ciertamente, el avance más importante y el que más afectó a esta dimensión de la liturgia fue pasar del uso del latín a las lenguas vernáculas. Este cambio fue acogido mayoritariamente con alegría, pues supuso para las comunidades comenzar a entender lo que estaba pasando en la celebración y, gracias en parte a la música, empezar a expresarse personal y comunitariamente con más sentido e intensidad. Cantar en la eucaristía comprendiendo lo que se pronunciaba y utilizando un lenguaje sencillo era una necesidad urgente que, finalmente, se dio de manera plena a finales de los años sesenta, gracias a una serie de autores bien conocidos. Se inició con fuerza lo que se dio en llamar entonces "pastoral del canto".

Esos primeros años del postconcilio estuvieron caracterizados en este campo por una cierta euforia. Es lógico. Se estaba explorando un campo nuevo, y se abría claramente un camino de mayor compromiso para hacer más inteligible el rico pero complejo mundo del lenguaje litúrgico, lleno de símbolos, palabras, belleza y misterio. En una palabra, se trataba de acercar a la gente a Dios a través de la liturgia de la Iglesia, que comenzaba a ser accesible al pueblo de Dios (un término que, por conciliar, se recuperó con fuerza entonces y que ahora parece haber pasado de moda). La dimensión comunitaria de la liturgia (muy especialmente la de la celebración eucarística) fue el gran descubrimiento de aquellos años y, sin duda alguna, el tema de fondo y la guía de los compositores de la época. Los primeros autores tuvieron el mérito de abrir caminos, de experimentar, de lanzarse a la aventura de componer música nueva para una liturgia que se estaba renovando.

³ ST 98 (2010) 247-257

Durante todo este tiempo hay que contar, como en prácticamente todas las dimensiones de la vida cristiana, con un sector (heterogéneo y de distintas procedencias) de rechazo sistemático a todo lo que, simplemente «huela» a reforma, modernidad o avance dentro de la Iglesia. Desde esta facción, las críticas a la evolución y desarrollo de la música cristiana son despiadadas e irracionales. Es imposible entrar en diálogo con quien se niega a evolucionar, y no queda más remedio, desgraciadamente, que resignarse a convivir con estos grupos que defienden una hipotética y retrógrada restauración de la Iglesia, intentando amortiguar sus envites en sus diferentes manifestaciones (morales, intelectuales, artísticas, teológicas, eclesiológicas, etc.). Sus argumentos, generalmente, llegan enmarañados con otros intereses que poco tienen que ver con el bien común y que brotan, sobre todo, del miedo (a la pérdida de poder, identidad, seguridades o privilegios). Es mucho más fácil y cómodo ser freno que impulsor de cambios. Las puertas y ventanas que se abrieron con el Concilio Vaticano II, que trajeron aires nuevos y que ahora muchos desean cerrar, han generado en el campo musical un peculiar y fecundo desarrollo.

La música en las liturgias cristianas

A diferencia de otros países, pocas son en España las referencias en este campo, a nivel teórico o de estudio, con un peso específico. En este sentido, cabe mencionar que desde 1962 cierto número de musicólogos, liturgistas y pastores de diversos países llevan reuniéndose cada año para estudiar la evolución de la música en las liturgias cristianas. En 1966 constituyeron formalmente el grupo *Universa Laus*, y en 1980 elaboraron un documento que fue la columna vertebral de muchas conferencias episcopales a la hora de orientar el uso y desarrollo de la música para la liturgia. Se trata de «La música en las liturgias cristianas», un texto en el que vale la pena detenerse, por su importancia y claridad, y que consta de dos partes. En la primera expone de forma orgánica lo esencial de la relación entre la música y la liturgia cristiana (tal como se presentaba entonces). La segunda parte, titulada «convicciones», toma de nuevo y prolonga el contenido de los puntos de coincidencia bajo la forma de una serie de proposiciones breves que no tienen desperdicio. El texto íntegro en castellano se puede encontrar en el libro «La música en la liturgia».

Resulta también significativo que la primera edición del «Cantoral Litúrgico Nacional», que se editó veinte años después de finalizar el Concilio, cite abundantemente dicho documento y transcriba íntegramente el cuarto número¹. No sería completo el tema de la música religiosa en España (más concretamente, en la liturgia) sin detenerse precisamente en esta publicación, elaborada por la Comisión Episcopal de Liturgia y editada por los Coeditores Litúrgicos, ya que constituye la única referencia oficial al respecto. Ciertamente, es un elemento necesario y útil que se planteó con una triple finalidad: orientar una más apropiada elección de cantos, intentar fijar un repertorio-base común para todo el territorio nacional y contribuir a elevar el nivel de cultura musical del pueblo. En prácticamente todos los países ha habido iniciativas y publicaciones similares que buscaban concretar en cada realidad social y cultural las orientaciones generales del Concilio en este campo. Lamentablemente, en España el repertorio incluido ha quedado un tanto obsoleto, pero los criterios generales siguen siendo válidos y actuales. Se afirmó entonces con claridad la importancia del acompañamiento musical y la

valía de distintos instrumentos' y se buscó integrar los distintos estilos de aquel momento'. La segunda edición (1994) supuso un loable intento de renovación, con la incorporación de nuevos textos y variadas formas musicales en orden a ampliar las posibilidades de evangelización e inculturación en la fe.

Hay que decir que en este tiempo se ha hecho poca música litúrgica. Se compone la imprescindible y se edita con cuentagotas. Por varias razones. Una de ellas es que, para que pueda considerarse así, los textos deben ser (casi milimétricamente) los de la liturgia. En ese sentido, hay poco que aportar. Se trata, por tanto, de musicar los textos oficiales. Y ésta es una labor a la que no muchos parecen sentirse llamados. Otra razón es que los autores de música litúrgica no tienen el reconocimiento y la relevancia que sería deseable. No cabe duda de que, aunque la mayoría de los compositores cristianos trabajan por amor a Dios y a la Iglesia, el factor humano desempeña un papel importante, y ese vacío puede llegar a ser frustrante. Ya que no hay compensaciones económicas (imposible que las haya en los tiempos que corren), tiene que haberlas en algún otro ámbito, más allá del placer por componer. No olvidemos que la publicación de una obra (que abarca desde la intimidad del momento de inspiración hasta los ensayos, arreglos, interpretación, grabación, edición, fabricación y distribución, pasando por las innumerables horas de trabajo, esfuerzo y dedicación) es un bien social. Hoy por hoy, no existe reconocimiento social para este tipo de actividad, más allá del beneplácito de los amigos, conocidos y pequeños grupos de aficionados. Una tercera razón -estrechamente ligada a la anterior, pero ciertamente distinta- es que se compone «para nada» o para poco. Los repertorios de los coros, comunidades y grupos, de la gente que frecuenta nuestras iglesias, están bastante marcados y delimitados, con un alto porcentaje de canciones de hace veinte o treinta años, cuando no cuarenta. Existe poca difusión de este tipo de cantos, y se vuelve a lo de siempre, a lo conocido, a lo seguro. Es francamente difícil dar a conocer y abrir paso a lo nuevo.

Brotes y rebrotes de música

Pero la realidad discreta y algo desafortunada en cuestión de música litúrgica no es tal cuando nos referimos al conjunto de la música religiosa. En estas cuatro décadas (a medio camino de la quinta), la variedad, riqueza y oferta de música cristiana ha crecido de manera impresionante. En los años sesenta se comienza tímidamente a desarrollar la producción discográfica de música litúrgica (como expresión única de música religiosa), pero poco a poco el abanico de la oferta se va ampliando, pues se diversifican también las funciones que la música realiza en la vida de la Iglesia. En estos años habría que hacer, sin duda, mención especial de grupos y personas que han brillado con luz propia y por diversas razones: porque han abierto camino, marcado estilo, señalado nuestras celebraciones o tocado especialmente nuestros corazones. Hablamos, por ejemplo, de Cesáreo Gabaráin (admirado por muchos y criticado por algunos), con pocos pero prolijos años de dedicación plena a la composición musical que nos han dejado nada más y nada menos que diecinueve discos repletos de canciones (unas excelentes y otras mediocres, pero todas aprovechables). Otro gran autor es Juan Antonio Espinosa, con quince trabajos discográficos, entre los que se encuentran canciones tan conocidas como Alegre la mañana, Caminaré, Danos un corazón, EL Señor es mi fuerza, Tu palabra me

da vida, Un pueblo camina, Llegará la libertad o Santa María del Camino, y que ha representado a toda una generación (muy vinculada, por cierto, a la teología de la liberación). Carmelo Erdozáin, Francisco Palazón, Joaquín Madurga, Vicente Mateu, Kíko Argüello, Antonio Alcalde o Ignacio Yepes constituyen excelentes y diferentes referencias en el campo de la música litúrgica de estos años, cuyas discografías resultan imprescindibles. Otro autor bastante popular en nuestro país, a pesar de ser de origen francés, ha sido Luden Deiss, miembro de la Congregación del Espíritu Santo, sacerdote, liturgista y conferenciante, cuyas composiciones fueron traducidas al español y ampliamente difundidas'. También desde Francia, y muy cercana a la música litúrgica, hay que resaltar una influencia importantísima para nuestro contexto: la de la comunidad de Taizé, que ha marcado un estilo musical propio, novedoso en su momento y con una capacidad de convocatoria poco común.

Adentrándonos en otros estilos, los años setenta supusieron el auge definitivo y la expansión de grupos, autores, cantautores y compositores que habían comenzado a despuntar en la década anterior y que ahondaron en la relación entre liturgia y compromiso. «Brotos de Olivo», fundado por Vicente Morales y su mujer, Rosi, se inició precisamente en esos años (concretamente, en 1971). Sus trece hijos iban uniéndose espontáneamente a un grupo que fue fecundo no sólo por el número de miembros ni por su exuberante producción musical (diez discos en la década de los setenta, ocho en los ochenta, cinco en los noventa, y otros cinco en lo que llevamos de siglo), sino por la frescura, espontaneidad, belleza y hondura de todas sus canciones. Ellos han sido (y siguen siendo) referencia indiscutible, a muchos niveles, de quienes han venido detrás. En los años ochenta se lanzan al escenario y se consolidan autores y grupos (juveniles, sobre todo) que expresan su fe a través de la música. Empieza a valorarse al solista o grupo también por su valía interpretativa (no sólo por el contenido de las letras), lo que propicia la multiplicación de recitales y conciertos de distinta índole. En el campo de los cantautores, el primero que despuntó en España y se dio a conocer como tal fue precisamente el uruguayo Luis Alfredo Díaz, que estaba en contacto con los primeros grupos cristianos de «rock» de los Estados Unidos y la música carismática, y que llega a nuestro país en el momento del «boom» del «movimiento de Jesús» y los musicales tipo Gospel- Fue el creador del «Multifestival David» en 1986, que tuvo su momento de oro en los años noventa y que, aunque sigue celebrándose, ha dejado de tener la repercusión de entonces. Poco después, comienza a despuntar Migueli, cuyo despegue tuvo mucho que ver con este y otros festivales del estilo (Greenbelt, en Northampton, o VIVAC en Sevilla) y cuyo primer disco salió en 1993 («¡Qué escándalo!»). Sus primeros conciertos fueron acompañados de gran éxito de público y crítica, y él es, hoy por hoy, nuestro primer exponente a nivel internacional. Su estilo informal y provocador, así como su capacidad de comunicarse con la gente y su compromiso social y eclesial, siguen siendo sus señas de identidad. Muy distintos han sido los grupos nacidos en el entorno de la vida religiosa. Quizá los principales sean «Kairoi» y, más recientemente, «Ain Karen». El primero, formado por maristas, es el más popular y comenzó su andadura en los ochenta. En estos años ha habido cambios importantes entre sus componentes, lo cual le ha hecho también evolucionar en su estilo. Sus primeras canciones son conocidas y cantadas aún hoy por muchas comunidades cristianas (no solo juveniles). El segundo es fruto de un proyecto de las HH. Carmelitas de la Caridad Vedruna, que nació en el año 2000 con el deseo de anunciar el Evangelio a través, sobre todo, de la música. En su caso, ésta

siempre va acompañada de la oración y la escucha de la Palabra, combinación que es, sin duda, el secreto de su éxito. Los años noventa están marcados por la revolución digital y el CD, mientras que en el 2000 la música cristiana está claramente condicionada por Internet, que, como en todos los ámbitos, se consolida como el espacio público imprescindible. La última década ha sido una especie de gran «big-bang» en este campo, donde ha brotado de todo".

Formación y desarrollo

La realidad editorial y discográfica ha cambiado radicalmente. En los años sesenta, setenta y ochenta, despuntaban pocos autores, que trabajaban con dos o tres editoriales fuertes. El ritmo de producción era asumible por el público. Había interés por las novedades, y éstas se recibían, cuando menos, con curiosidad. La difusión (de cassettes, vinilos y folletos de partituras) era impresionante. Se vendían miles de ejemplares que llegaban a cientos de miles de personas que, finalmente, confluían en un cierto repertorio común. Los autores e intérpretes de dicho repertorio eran conocidos y reconocidos, valorados y respetados. La realidad actual tiene muy poco que ver. Aquellos prósperos tiempos no volverán para nadie, pues la crisis del mercado discográfico tradicional está haciendo estragos no sólo en las pequeñas productoras cristianas, sino incluso en las grandes compañías internacionales. En este punto, conviene apuntarse al famoso «renovarse o morir», ya que dejade ser un refrán popular para convertirse en una amenaza real. Hoy la música se mueve en Internet y en los dispositivos electrónicos. La música, utilizando el símil de la energía, sí se crea, pero no se destruye, se transforma. Hay infinitas posibilidades para componer y formas de difundir (no siempre ilegales) todo tipo de música, incluyendo la nuestra. La sociedad y la cultura nos piden, una vez más, adaptarnos a ellas, pero en este campo lo hace de una forma imperiosa.

Junto con la pastoral del canto, y unida muy estrechamente a ella, está (o debería estar) la formación en el campo de la pastoral de la música. No es posible poner límites a la creatividad de los artistas para que se ajusten siempre y en todo a las necesidades litúrgicas de la Iglesia. Cada cual compone como puede o como quiere. Por eso, no se puede descargar en los compositores y cantautores toda la responsabilidad en relación con la precariedad, la confusión, los eventuales excesos o los abusos musicales en el campo litúrgico. La responsabilidad de la animación litúrgica (en toda su extensión y manifestaciones) corresponde, en primer lugar, a los pastores y, por ende (en cuanto delegados), a los animadores de la comunidad (bien sea parroquial, religiosa, educativa, laical, misionera, movimiento juvenil, asociación de laicos, etc.). No olvidemos que se trata de un servicio o, mejor, de un auténtico ministerio cuyo objetivo es ayudar a integrar la celebración (liturgia) y la vida (compromiso). La Iglesia, consciente de esta necesidad real, durante años (esos primeros y frescos años del postconcilio) ha facilitado un espacio en los planes de formación en casi todos los estamentos: seminarios, noviciados, comunidades religiosas, comunidades parroquiales... y hasta en los colegios. Esta práctica (muchas veces limitada al ensayo de cantos, pero otras muchas enriquecida por otros elementos teóricos y prácticos) ha sido abandonada poco a poco en muchos (demasiados) ámbitos. Las razones son muy variadas. Y las consecuencias se concretan en un evidente descuido en la

animación y un abandono gradual de la participación musical en las celebraciones. El tiempo no pasa en balde para nadie, y muchas de las personas que impulsaron localmente este tipo de formación han ido envejeciendo. Los entusiasmos por la pastoral del canto han ido abriendo paso a una cierta desgana y resignación comunitaria. Hay quien ha tomado el relevo, pero asumiendo no pocas dificultades: laicos que no encuentran eco en los miembros de la comunidad; sacerdotes que tienen que luchar por mantener una mínima regularidad en el compromiso de los laicos; religiosos que se ven aislados o incomprendidos; jóvenes que no cuentan con presencia o que padecen una importante falta de confianza de sus pastores; etc.

Conclusiones

Es frecuente escuchar críticas a la música cristiana desde muy distintas ópticas. Y, sin embargo, hay que decir que la música religiosa simplemente ha reflejado (y con bastante fidelidad) la realidad eclesial y social de cada momento. La dimensión comunitaria de la fe, el sentido de fiesta compartida, el gozo de celebrar juntos, de escuchar la Palabra, de partir el pan o de asumir el envío testimonial fueron vividos en la Iglesia española del inmediato postconcilio casi como el descubrimiento de un nuevo mundo. La música de entonces lo manifestaba claramente: se popularizó el repertorio de autores que se han consagrado como «clásicos», aunque fueran realmente modernos en su momento y muy distintos entre sí. En todo este tiempo, y tal como hemos mostrado en estas pinceladas, se observan distintas tendencias que se mueven entre esos dos polos que mencionábamos al principio. Quizás el error (muy común por parte de todos) ha sido contraponerlas como si fueran opuestas y no complementarias. Es decir, que lo que vienen a reclamar esas tendencias es atender a las distintas dimensiones de la vida cristiana. No se puede llamar "intimistas" a quienes, por vocación o por intención, desean comunicar su propia experiencia de fe o facilitar el encuentro personal con Dios. No se debe tachar de «superficiales» a los grupos o cantautores que, con estilos musicales más actuales, buscan traducir el hecho cristiano en un lenguaje contemporáneo y, sin duda, más inteligible. No conviene rechazar por «utópicos» o «ilusos» a los autores o intérpretes que desean hacerse voz de los sin voz o denuncia profética (dentro de la iglesia y de la sociedad). No es justo tachar de «poco comprometidos» a quienes reinterpretan textos bíblicos, parafrasean, desmenuzan o hacen propia la Palabra de Dios. Todas son dimensiones que necesitamos cultivar, y para todo la música puede ayudar.

Vocaciones

«**Venid y veréis**»

(Jn 1,39)

La necesidad de convocar

3. Aspectos que tienen una importancia especial en la animación y en la propuesta vocacional

Promover una cultura vocacional: cometido esencial de la Pastoral Juvenil

Toda la pastoral, y en especial la juvenil, es radicalmente vocacional: la dimensión vocacional constituye su principio inspirador y su confluencia natural. Hay, pues, que abandonar la concepción reductiva de la pastoral vocacional, que se preocupa sólo de la búsqueda de candidatos para la vida religiosa o sacerdotal. Por el contrario, como se ha dicho antes, la pastoral vocacional debe crear las condiciones adecuadas para que cada joven pueda descubrir, asumir y seguir responsablemente su vocación.

La primera condición consiste, siguiendo a Don Bosco, en la creación de un ambiente en el que se viva y se transmita una verdadera "*cultura vocacional*", es decir, un modo de concebir y afrontar la vida como un don recibido gratuitamente; un don que hay que compartir al servicio de la plenitud de la vida para todos, superando una mentalidad individualista, consumista, relativista y la cultura de la autorrealización. Vivir esta cultura vocacional requiere el esfuerzo de desarrollar ciertas actitudes y valores, como la promoción y la defensa del valor sagrado de la vida humana, la confianza en sí mismo y en el prójimo, la interioridad que permite descubrir en sí y en los otros la presencia y la acción de Dios, la disponibilidad a sentirse responsables y a dejarse implicar por el bien de los demás en actitud de servicio y de gratuidad, la valentía de soñar y de desear en grande, la solidaridad y la responsabilidad hacia los otros, sobre todo los más necesitados.⁴ En este contexto o cultura vocacional la pastoral juvenil debe proponer a los jóvenes los *diversos caminos vocacionales* – matrimonio, vida religiosa o consagrada, servicio sacerdotal, compromiso social y eclesial – y acompañarlos en su compromiso de discernimiento y de opción.

Toda comunidad educativo-pastoral debe ser consciente de las características del propio ambiente cultural y de la acción educativo-pastoral que despliega en el trabajo diario con los jóvenes. Todo esto con el propósito de promover y

⁴ Cf. JUAN PABLO II, Mensaje para la XXX Jornada Mundial de oración por las vocaciones (8 de septiembre de 1992).

desarrollar los elementos típicos de una cultura vocacional, que con frecuencia no se acepta en el ambiente en el que viven los mismos jóvenes.

Os indico aquí dos elementos que pueden ayudar al desarrollo de una cultura vocacional:

- *Hacer de la comunidad educativo-pastoral un ambiente de familia con testigos vocacionales significativos.*
Los jóvenes viven en un ambiente masificado, en el que no se sienten reconocidos ni acogidos; deben merecerse y conquistar todo, de modo que los más débiles o los menos preparados quedan marginados y olvidados. En ese ambiente resulta casi imposible vivir la vida como don que compartir; aparece más bien como una lucha por la subsistencia o una carrera para la conquista del bienestar y de la realización individual. En el ambiente de familia típicamente salesiano el joven se siente acogido y apreciado gratuitamente; experimenta relaciones de confianza con adultos apreciables; se siente implicado en la vida de grupo; desarrolla protagonismo y responsabilidad; aprende a construir la comunidad educativa y a sentirse corresponsable del bien común; encuentra momentos de reflexión, de diálogo y de sereno contraste. Este es el mejor ambiente para el desarrollo de una cultura vocacional.
- *Asegurar la orientación y el acompañamiento de las personas.*
En un ambiente masificado o en el que las relaciones son sólo funcionales será muy difícil el desarrollo de una visión vocacional de la vida. En efecto: ese proceso requiere la presencia y la cercanía de educadores entre los jóvenes, sobre todo en los momentos más espontáneos y gratuitos; el conocimiento y el interés por su vida; la capacidad de relaciones personales, aunque sean ocasionales y espontáneas; momentos de diálogo y de reflexión en grupo que ayuden a leer la vida con óptica positiva y vocacional; espacios y tiempos para encuentros más sistemáticos de acompañamiento personal.

La educación en el amor, en la castidad

En la orientación y animación vocacional tiene una gran importancia la educación en el amor. Es necesario ayudar al adolescente a integrar su crecimiento afectivo-sexual en el proceso educativo y también en el camino de educación en la fe. Y esto para que pueda vivir la afectividad y la sexualidad en armonía con las demás dimensiones fundamentales de su persona, manteniendo actitudes de apertura, de servicio y de oblación.

Hoy el adolescente debe confrontarse con un contexto cultural y social pansexualizado que transmite sus continuos mensajes en la calle, en la televisión, en el ciberespacio. Se trata de sugerencias que impulsan a una práctica sexual consumista y orientada a la satisfacción inmediata del placer. La tendencia social dominante en este campo es el permisivismo, y los contenidos apetecibles de ese pansexualismo se convierten en motivo de un triste comercio. Todo ello da lugar a una confusión en el plano de los valores y a un gran relativismo ético. Sucede frecuentemente que se promueve un uso prematuro de la sexualidad en las relaciones de amistad o en la pura búsqueda de la satisfacción compulsiva del placer. Los jóvenes apuestan con gran decisión sobre el amor, retando prejuicios y censuras, deseosos de ir al

encuentro de sus necesidades afectivas y sensibles al valor de una comunicación abierta y sin límites. Pero en este campo muchas veces no disponen de una orientación y de un guía que los ayude a comprender su afectividad y sexualidad según una visión integral de la persona, desarrollando de modo constante y claro un proyecto de educación en el amor que los oriente hacia una construcción armoniosa de la personalidad y haciendo posible una visión de la vida como don y servicio.

Ya hace años el CG23 señalaba a los Salesianos la educación en el amor como uno de los tres núcleos importantes alrededor de los cuales se hace posible y se realiza la síntesis fe-vida. No se trata, decía, "de puntos particulares, sino de «espacios» donde se concentra el significado, la fuerza y la conflictividad de la fe"⁵.

Hoy esta importancia es todavía mayor, sobre todo cuando se quiere desarrollar con eficacia la dimensión vocacional de la vida y crear un ambiente en el que sea posible al joven madurar un proyecto vocacional, de manera especial cuando se trata de vocaciones de especial compromiso, que muchas veces incluyen una opción de celibato. En efecto, muchos jóvenes se encuentran en un ambiente muy poco favorable a una visión integral y positiva del amor. Y muchos de ellos viven deficiencias notables que el educador debe conocer para ayudarlos a superarlas.

A muchos de ellos les falta una experiencia de amor gratuito en la familia, en la que deben soportar tensiones y choques entre los padres que con frecuencia acaban con la decisión de la separación o el divorcio. La relación de amistad que viven entre sí es superficial y todo esto hace que, en vez de resistir a las propuestas seductoras del ambiente, quedan presos en ellas. Así, muy pronto, varios de ellos se implican en una relación de pareja que los cierra a los demás y a la vida del grupo. La urgencia que sienten de vivir una relación plena con su pareja los lleva a una práctica desordenada de la sexualidad. Desde luego que en todo esto incide la falta de un verdadero proceso de educación en el amor: el tema se evita o se trata de modo moralista y negativo, lo que en vez de ayudar, suscita el rechazo del adolescente.

Nuestro Sistema Preventivo y el espíritu de familia característico de nuestro ambiente pueden crear las condiciones para ponerlo felizmente en práctica.⁶

La educación en la oración

La oración es un elemento esencial y primario en la orientación y en la elección de la vocación porque ésta, don de Dios ofrecido libremente al hombre, sólo puede descubrirse y seguirse con la ayuda de la gracia. Por tanto, una pastoral vocacional eficaz y profunda para los jóvenes no es posible sin introducirlos y acompañarlos en una práctica asidua de la oración.

La primera comunidad cristiana espera orando el día de Pentecostés, día del nacimiento de la Iglesia evangelizadora (Hch 1,14). Lo mismo Jesús: oró antes de elegir a los apóstoles (Lc 6, 12ss) y les enseñó a orar para que viniese el Reino de Dios (Mt 6,7ss). El mandamiento "Pedid, pues, al dueño del campo

⁵ Cf. CG23, 181.

⁶ Un sencillo, pero todavía actual, itinerario de educación en la castidad lo prospectó el Capítulo General 23: cf. CG23, 195 – 202.

que mande obreros a cosechar su mies" (cf. *Mt 9,37ss; Lc 10,2*) se comprende en todo su valor y su urgencia a la luz del ejemplo y de las enseñanzas de Cristo. La oración es el camino privilegiado y la mejor pastoral vocacional.

Considerada esta centralidad de la oración en el camino de fe, es importante ayudar a los jóvenes a introducirse e iniciarse en una verdadera y profunda vida de oración: sólo así podrá madurar en ellos una posible vocación de especial consagración.⁷

Los jóvenes viven hoy con frecuencia en un ambiente muy poco favorable a la vida espiritual. Están inmersos en una cultura del consumismo y del beneficio, del goce personal y de la satisfacción inmediata de los deseos; la visión superficial de la vida está dominada por criterios ético-morales subjetivos, muchas veces contrastantes y hasta contradictorios. El ambiente en el que se mueven favorece un ritmo de vida agitado, en el que viven muchas experiencias sin poder profundizar en ninguna. "La crisis de la familia, la extendida mentalidad relativista y consumista, el influjo negativo de los *medios* sobre la conciencia y los comportamientos constituyen un fuerte obstáculo para la cultura vocacional"⁸.

Por otra parte, descubrimos en adolescentes y jóvenes una búsqueda de interioridad, un esfuerzo por captar su identidad y también una apertura y una sincera búsqueda de una experiencia de Trascendencia. Aunque muchas veces este camino se concibe de manera subjetiva y respondiendo a las propias necesidades, hay que decir que es una buena oportunidad para ayudarlos a descubrir al Dios de Jesús. Se multiplican los grupos y los movimientos que de formas muy diversas promueven experiencias de espiritualidad y los jóvenes están ampliamente presentes en estos grupos. ¡Bastaría pensar en la comunidad de Taizé!

Todo esto constituye una condición favorable para ofrecer a los jóvenes la posibilidad de iniciar un camino de educación en la interioridad que los vaya conduciendo gradualmente a descubrir y a gustar la oración cristiana, sobre todo en lo que constituye su originalidad y su verdadera riqueza: el encuentro con la persona de Jesús que nos revela el amor de Dios, que nos invita y nos ofrece la gracia de una relación personal con Él. He ahí por qué en un ambiente tan profundamente impregnado de secularismo y de superficialidad, es urgente promover esta educación en la interioridad y ofrecer a nuestros jóvenes una vida espiritual fuerte y profunda. "Hoy los tiempos exigen un retorno más explícito a la oración... Es una oración que vibra en sintonía con el despertar de la fe: ser creyentes comprometidos y no sólo fieles rutinarios supone un dialogo más explícito, más intenso, más frecuente con el Señor. En un clima de secularismo se siente una apremiante necesidad de meditación y de profundización de la fe"⁹.

La educación en la oración debe favorecer las condiciones que impulsan a la persona del joven a asumir una actitud de autenticidad. Éstas son: el silencio, la reflexión, la capacidad de leer la propia vida, la disponibilidad a la escucha y

⁷ "La promoción de las vocaciones consagradas exige algunas opciones fundamentales, como la oración constante... La oración debe ser compromiso cotidiano de las comunidades y debe implicar a jóvenes, familias, laicos, grupos de la Familia salesiana" (CG26, 54).

⁸ CG26, 57.

⁹ EGIDIO VIGANÒ, "Nuestra oración por las vocaciones", ACG 341 (1992) p. 27.

a la contemplación, la gratuidad y la confianza. A un joven que vive en la agitación de una vida llena de actividad no le resulta fácil crear dentro de sí ese silencio y cultivar un camino de interioridad que lo lleve a un encuentro verdadero consigo mismo. También ésta será una de las metas que hará falta tratar de alcanzar. De aquí la importancia de comenzar los momentos de oración con un espacio de calma, de silencio, de serenidad, que permita a nuestros jóvenes llegar a encontrarse consigo mismos y, partiendo de esta experiencia, asumir la propia vida para colocarla delante del Señor.

El corazón de la oración cristiana es la escucha de la Palabra de Dios. Ella debe ser la gran maestra de la oración cristiana, que no consiste en “hablar” a Dios, sino más bien en “escucharle” y abrirse a su voluntad (cf. *Lc* 11, 5-8; *Mt* 6,9ss). “En vuestros grupos, queridos jóvenes - escribía Juan Pablo II - multiplicáis las ocasiones de escucha y de estudio de la Palabra del Señor, sobre todo mediante la *lectio divina*: en ella descubriréis los secretos del corazón de Cristo y obtendréis de ella fruto para el discernimiento de las situaciones y de la transformación de la realidad”¹⁰. Normalmente se deberá iniciar al joven a esta escucha, ayudándole a entender el sentido de la Palabra que escucha y lee. Se debe también reconocer que la Palabra de Dios es eficaz en sí misma y, por tanto, habrá que dejarla tal vez actuar sola en el corazón de los jóvenes, sin forzarla demasiado con nuestros esquemas: muchas veces ella los guiará sola hacia el diálogo personal con Jesús.

Otra gran escuela de oración es la vida litúrgica y sacramental de la Iglesia: hay que ayudar al joven a participar cada vez más conscientemente, comprendiendo signos y símbolos de la liturgia. Una educación en la fe que olvide o retrase el *encuentro sacramental* de los jóvenes con Cristo, no es el camino para encontrarlo y aún menos indicará la posibilidad de seguirlo. “Los jóvenes, como nosotros, encuentran a Jesús en la comunidad eclesial. En la vida de ésta, sin embargo, hay momentos en los que él se revela y se comunica de modo singular: son los sacramentos, especialmente la Reconciliación y la Eucaristía. Sin la experiencia que se da en ellos, el conocimiento de Jesús se hace inadecuado y escaso, hasta el punto de no permitir distinguirlo entre los hombres como el resucitado Salvador...Con razón se dice que los sacramentos son memoria verdadera de Jesús: de lo que él hizo y hace todavía hoy por nosotros, de lo que significa para nuestra vida; avivando, pues, nuestra fe en él, para que lo veamos mejor en nuestra existencia y en los acontecimientos.

Son también revelación de lo que parece escondido en los pliegues de nuestra existencia, para que tomemos conciencia de ello... En la Reconciliación se nos abren los ojos y vemos lo que podemos llegar a ser según el proyecto y el deseo de Dios; se nos da al Espíritu que nos purifica y renueva. Se ha dicho que es el sacramento de nuestro futuro de hijos, en vez de nuestro pasado de pecadores. En la Eucaristía Cristo nos incorpora a su ofrenda al Padre y refuerza nuestra donación a los hombres. Nos inspira el deseo y nos da la esperanza de que ambos, amor al Padre y amor a los hermanos, sean una gracia para todos y para todo: anunciamos su muerte, proclamamos su resurrección, ven, Señor Jesús”.¹¹

Entre los muchos caminos de iniciación en la oración, la Espiritualidad Juvenil Salesiana nos ofrece su gran riqueza y un estilo específico de vida espiritual,

¹⁰ JUAN PABLO II, Mensaje con ocasión de la XII Jornada de la Juventud (15 de agosto de 1996)

¹¹ JUAN E. VECCHI, “Le reconocieron al partir el pan”, NPG 1997, n. 8 (noviembre) pp. 3-4.

con un estilo característico de oración y una forma actual de organizar la vida en torno a algunas percepciones de fe, opciones de valores y actitudes. En ella se encuentran ciertas características propias de la oración salesiana: es una oración sencilla, sin complicaciones inútiles, inserta en la vida de cada día, que se presenta y se ofrece al Señor; una oración llena de esperanza, que promueve una visión pascual de la vida, en diálogo personal con el Señor Resucitado, vivo y presente entre nosotros; una oración que lleva a la celebración de los sacramentos, sobre todo de la Eucaristía en la que se vive el encuentro personal con Jesús; una oración que ayuda a descubrir la presencia de Jesús en cada joven, especialmente en los más pobres, e impulsa a implicarse en su educación y evangelización.

Es importante, pues, estar atentos a estas características en nuestro camino de educación en la oración, para ayudar al joven a vivirla y de ese modo a introducirlo en la Espiritualidad Juvenil Salesiana: es un camino de vida cristiana que puede llevar también a adolescentes y jóvenes a la gran meta de la santidad¹².

Debemos estar seguros: sólo con una vida de oración cada vez más centrada en Cristo el joven podrá aclarar y consolidar su opción vocacional, sobre todo si se trata de una vocación de consagración especial.

El acompañamiento personal

Otro elemento fundamental en la pastoral vocacional es el acompañamiento personal regular del joven. Deberá ser respetuoso, con una acertada comprensión de la madurez y del camino espiritual de la persona a la que se acompaña. Un acompañamiento que ayude a interiorizar y personalizar las experiencias vividas y las propuestas recibidas; que estimule y guíe en la iniciación en la oración personal y en la celebración de los sacramentos; que oriente hacia un proyecto personal de vida como instrumento concreto de discernimiento y maduración vocacional. La gracia del Espíritu que obra en el corazón de las personas tiene necesidad de la colaboración de la comunidad y de un maestro espiritual. Por eso junto a cada santo hay siempre un maestro de Espíritu que lo acompaña y lo guía.

El acompañamiento es aún más importante en el sistema educativo salesiano, que se basa en la presencia del educador entre los jóvenes y en una relación personal basada en el mutuo conocimiento, en la comprensión y en la confianza.

Cuando hablamos de acompañamiento, no nos referimos sólo al diálogo individual, sino a todo *un conjunto de relaciones personales* que ayudan al joven a asimilar personalmente los valores y las experiencias vividas, a adecuar las propuestas generales a su propia situación concreta, a aclarar y ahondar las motivaciones y los criterios.

Este proceso incluye *experiencias y niveles sucesivos* promovidos por la comunidad salesiana para asegurar un ambiente educativo, capaz de favorecer la personalización y el crecimiento vocacional. A título de ejemplo:

¹² Cf. CG23, 158ss y especialmente 173-177.

- la presencia entre los jóvenes, con el propósito de conocerlos y compartir con ellos la vida, con un actitud de confianza;
- la promoción de grupos, donde siguen a los jóvenes el animador y sus mismos compañeros;
- contactos breves, ocasionales, que muestran el interés por la persona y su mundo; y, al mismo tiempo, una atención educativa a ciertos momentos de importancia especial para el joven;
- momentos de diálogo personal breves, frecuentes, sistemáticos, según un plan concreto;
- el contacto con la comunidad salesiana, con experiencias de participación en la vida de oración, de fraternidad y de apostolado,
- el ofrecimiento frecuente del sacramento de la Reconciliación; la intervención atenta y amiga del confesor resulta con frecuencia decisiva para orientar a un joven en su opción vocacional.

En la práctica del acompañamiento, sobre todo en el diálogo personal, conviene asegurar además la atención sobre *algunos puntos fundamentales* para el crecimiento humano y cristiano del joven y el discernimiento de las señales de vocación. He aquí, en especial, algunos:

- *Educación en el conocimiento de sí mismo*, para descubrir los valores y las cualidades que el Señor ha dado a cada uno, pero también los límites o las ambivalencias en el propio modo de vivir y pensar. Cuántos jóvenes no han escuchado la llamada vocacional, no porque fuesen poco generosos o indiferentes, sino sencillamente porque no se les ha ayudado a conocerse y a descubrir la raíz ambivalente y pagana de ciertos esquemas mentales y afectivos, o porque no se les ha ayudado a liberarse de sus miedos o defensas en relación con la vocación misma.
- *Madurar la confesión de Jesús, como el Señor Resucitado y como sentido supremo* de la propia existencia. Las motivaciones vocacionales deben basarse en el reconocimiento de la iniciativa de Dios que ha sido el primero en amarnos. Como explicaba el Papa Benedicto XVI a los jóvenes de Roma y del Lazio: "El Señor está siempre presente y mira a cada uno de nosotros con amor. Queda que nosotros debemos encontrar esa mirada y encontrarnos con él. ¿Cómo hacerlo? Diría que el primer punto para encontrarnos con Jesús, para experimentar su amor es conocerlo... Para conocer a una persona, ante todo la gran persona de Jesús, Dios y hombre, se necesita la razón, pero al mismo tiempo también el corazón. Sólo con la apertura del corazón a él, sólo con el conocimiento del conjunto de lo que ha dicho y de lo que ha hecho, con nuestro amor, con nuestro ir hacia él, podemos poco a poco conocerlo cada vez más y así también experimentar que él nos ama... En un verdadero coloquio, podemos encontrar cada vez más ese camino del conocimiento que se convierte en amor. Naturalmente no sólo pensar, no sólo orar, sino también hacer es una parte del camino hacia Jesús: hacer cosas buenas, implicarse en favor del prójimo"¹³.
- *Educación a leer la experiencia de la propia vida y los acontecimientos de la historia como don de Dios y como llamada* a ponerse a disposición de la misión por el Reino de Dios. Para esto, ayudar a los jóvenes a iluminar su

¹³ Benedicto XVI, Encuentro con los jóvenes de Roma y del Lazio, en preparación a la Jornada Mundial de la Juventud, 25 de marzo de 2010.

existencia con la Palabra de Dios, en una constante referencia a Jesucristo, sentido como el Señor de la vida que propone un proyecto especial para cada uno de nosotros. "Mi vida la ha querido Dios desde la eternidad. Yo soy amado, soy necesario. Dios tiene un proyecto conmigo en la totalidad de la historia; tiene un proyecto precisamente para mí. Mi vida es importante y también necesaria. El amor eterno me ha creado en profundidad y está esperándome. Por tanto, este es el primer punto: conocer, tratar de conocer a Dios y así entender que la vida es un don, que es bueno vivir... Así pues, hay una voluntad fundamental de Dios para todos nosotros, que es idéntica para todos nosotros. Pero su aplicación es diferente en cada vida, porque Dios tiene un proyecto preciso con cada hombre.... No "tener" la vida, sino hacer de la vida un regalo, no buscarme a mí mismo, sino dar a los otros. Esto es lo esencial"¹⁴.

- *Ahondar la asimilación personal de los valores evangélicos* como criterios permanentes que orientan en las opciones que se hacen en la vida cotidiana. Será más fácil así resistir a la tentación de seguir de forma conformista lo que hacen todos. Como ya se ha dicho antes, un aspecto al que debemos prestar una atención especial en este campo será la educación en el amor y la afectividad.

Centralidad y labor de la consagración religiosa en la misión de la Familia Salesiana

La misión salesiana es misión educativa (de promoción integral de la persona) y misión de evangelización de los jóvenes. Estas dos dimensiones de nuestra misión salesiana (la educativa y la evangelizadora) son esenciales y deben vivirse en mutua complementariedad y recíproco enriquecimiento.

La Familia Salesiana, respetando el carisma de los diversos grupos que la componen, es el sujeto de esta misión y debe cuidar la integridad de esta unidad orgánica; por eso es una riqueza que en ella están significativamente presentes las dos formas complementarias de vivir la vocación, la secular y la consagrada, y en ellas la laical y la sacerdotal.

Pero es indispensable ser conscientes y poner en evidencia el *valor fundamental de la vida consagrada* en la realización de la misión salesiana. "Don Bosco - afirma el CG24 - quiso personas consagradas en el centro de su obra, orientada a la salvación de los jóvenes y a su santidad"¹⁵.

La forma laical de la vocación salesiana, en sus diversas expresiones dentro de la Familia Salesiana, señala los valores de la creación y de las realidades seculares, ofrece una especial sensibilidad hacia el mundo del trabajo, presta una especial atención al territorio, subraya las exigencias de la profesionalidad; la laicidad en los miembros de la Familia Salesiana, religiosos, consagrados o no, muestra a todos cómo vivir la entrega total a Dios por la causa del Reino en estos valores y ocupaciones seculares. La otra forma es la sacerdotal, que recuerda la finalidad última de toda la acción educativa; los sacerdotes, pertenecientes a los diferentes grupos de la Familia Salesiana, realizan un

¹⁴ *Ivi.*

¹⁵ CG24, 150.

sacerdocio plenamente inserto en el compromiso educativo: ofreciendo la Palabra de Dios no sólo en la catequesis, sino también en el diálogo y la acción educativa, construyen la comunidad cristiana a través de la construcción de la comunidad educativa.

Se debe encontrar en la Familia Salesiana el valor de la consagración religiosa. Ella, en efecto, figura como un signo necesario que, mientras especifica la identidad de los que han hecho una opción total en el seguimiento de Jesús, indica al mismo tiempo a los laicos que comparten nuestro carisma, que su intervención en la misión no es simplemente una ayuda complementaria, sino más bien una experiencia especial de Dios, en la participación de una misma espiritualidad y de una misma misión. "No hay esperanza para una figura religiosa que no exprese inmediatamente, y casi emocionalmente, un significado trascendente; que no sea una flecha apuntada hacia lo divino y hacia el amor al prójimo, que nace de lo divino"¹⁶.

No pocas veces en nuestra visión de la vocación salesiana y en su presentación damos la impresión de privilegiar los aspectos funcionales, dejando en la sombra o dando por descontados y sobreentendidos los de la vida consagrada. "Si se pone entre paréntesis la consagración religiosa para razonar en términos de acción y de cargos funcionales, eso no sólo confunde los planos, sino que altera las dimensiones"¹⁷.

En su papel propio la Familia Salesiana *se enriquece con la presencia reveladora y complementaria de sacerdotes, religiosos, consagrados y laicos*. Juntos configuran una pléthora insólita de energías empleadas para el testimonio y la misión educativa; las diferentes vocaciones laicas enriquecen la proclamación de la vida consagrada y la función animadora que, como tal, debe realizar en la Familia y en el Movimiento salesiano.

Esta relación, por consiguiente, no se funda en los papeles o en las funciones diversas que cada uno puede realizar (muchas veces esos papeles son los mismos), sino en los dones vocacionales peculiares a través de los cuales cada uno contribuye a la misión común. La entrega de la vida debe ser idéntica porque es total, pero no el modo de entregarla.

El Movimiento Juvenil Salesiano, lugar vocacional privilegiado

El Movimiento Juvenil Salesiano (MJS) es una realidad plena de vida, presente en los cinco continentes. Es una expresión expresiva de la fuerte atracción que la persona de Don Bosco y su carisma ejercen sobre los jóvenes. En los diversos encuentros nacionales e internacionales del MJS se tiene una experiencia viva y fuerte de una corriente de comunión que tiene su fuente en la persona de Don Bosco, en los valores de su pedagogía y de la Espiritualidad Juvenil Salesiana.

Este desarrollo del MJS, con su variedad de grupos y asociaciones, con la presencia de numerosos animadores, la diversidad de iniciativas y propuestas formativas, es para nosotros, miembros de la Familia Salesiana, una gracia de Dios y al mismo tiempo una llamada. El Señor nos envía todos estos jóvenes

¹⁶ Juan E. Vecchi, *Beatificación del Coad. Artémides Zatti: Una novedad irrupente*, ACG 376 (2001) p. 43.

¹⁷ *Ivi.*

para que los ayudemos en su camino de crecimiento como personas hasta alcanzar la plenitud de la vida cristiana.

La tendencia asociativa, la vida de grupo, la inspiración comunitaria fue una experiencia casi espontánea en la vida de Don Bosco. Se daba en él una inclinación natural a la sociabilidad y a la amistad. El asociacionismo juvenil es, por tanto, una exigencia indispensable en la propuesta educativa querida por Don Bosco. A través de una pluralidad de grupos y asociaciones juveniles tenemos la posibilidad de asegurar una presencia educativa de calidad en los nuevos espacios de socialización de los jóvenes. Y esta experiencia se hace reveladora en el momento en el que los jóvenes son llamados a comprender la realidad eclesial y a implicarse en ella como miembros vivos en el "cuerpo" de la comunidad cristiana.

A veces puede parecer que los jóvenes de nuestros ambientes y de algunos grupos nuestros sean superficiales, sobre todo cuando se manifiestan en su estilo ruidoso y festivo. En realidad muchos de ellos son probadamente buenos y espirituales. Ellos manifiestan una gran sed de Dios, de Cristo, de Evangelio vivido en la sencillez y en la normalidad de la vida cotidiana. Don Bosco estaba convencido de que un tanto por ciento elevado de los jóvenes que el Señor envía a nuestras casas tiene disposiciones favorables para seguir, si se les motiva y acompaña convenientemente, una vocación de compromiso especial¹⁸. Precisamente porque viven con frecuencia en un ambiente poco favorable al silencio y a la interiorización, buscan nuestra ayuda, nuestro apoyo y nuestro acompañamiento en el camino de maduración de su vida. La Espiritualidad Juvenil Salesiana, el estilo de vida cristiana vivido por Don Bosco y por los jóvenes del Oratorio de Valdocco, constituye entonces un recurso que ofrecer a esos jóvenes.

En varias partes del mundo muchas vocaciones a la vida religiosa o sacerdotal y también a la vida laical comprometida en la Familia Salesiana florecen en los grupos y en las asociaciones del MJS, sobre todo entre los animadores. Es un hecho que debemos tener en cuenta, valorando y acompañando mucho mejor esa experiencia asociativa. Tal vez deberíamos estar más convencidos de que nuestros jóvenes, sobre todo los jóvenes animadores, tienen el derecho de recibir de nosotros un estímulo que los lleva a pensar en su vida y en su compromiso en clave vocacional; en su acompañamiento personal debemos proponer con claridad el interrogante vocacional y animar su respuesta generosa.

Esa es una tarea importante y urgente para cada salesiano y para cada miembro de la Familia Salesiana en su contacto cotidiano con los jóvenes de los grupos y en los diversos servicios de animación. Cuando haya una ocasión propicia y una disponibilidad potencial por parte del joven, es el momento para proponer un compromiso vocacional. En esta propuesta debemos ser libres y valientes, confiándonos a la acción del Espíritu, que con frecuencia nos sorprenderá con su acción.

Hoy la edad de las opciones vocacionales de vida se está desplazando y, aunque la semilla se lance en la preadolescencia o la adolescencia, madura con frecuencia en momentos siguientes, cuando los jóvenes se encuentran en la universidad o en las primeras experiencias de trabajo. Es importante promover propuestas y espacios concretos que nos permitan acompañarlos en esos

¹⁸ Cf. *MB XI*, p. 266.

momentos decisivos para su futuro. Entre estos jóvenes debemos cuidar de modo especial a los más cercanos a nosotros, los animadores, los voluntarios, los colaboradores de nuestras obras que comparten generosamente muchos aspectos de la misión salesiana, que tienen un auténtico deseo de servicio y están en busca de un proyecto de vida que los llene. Hay que asegurar que la experiencia de animación o de voluntariado los ayude a plantear su vida siguiendo una línea de búsqueda y de disponibilidad vocacional.

Advertimos que entre los grupos del MJS se están extendiendo de modo admirable los grupos del *Voluntariado*. Ellos constituyen una primera salida del camino formativo realizado antes en los grupos. Los jóvenes, en la opción por el voluntariado, descubren un espacio de iniciativa y de servicio que se convierte en réplica valiente de la mentalidad individualista y consumista que insidia muchas realidades sociales. Al mismo tiempo, los ayuda a madurar una visión vocacional de la vida como don y como servicio.

Se debe captar este "signo de los tiempos" explicitando sus múltiples valores, especialmente en la educación en la solidaridad y en la riqueza vocacional que encierra.

Don Bosco sabía implicar a sus muchachos, con frecuencia jovencísimos, en tareas de voluntariado casi heroicas. Basta recordar a los jóvenes "voluntarios" en la época del cólera en Turín. A través de estos trabajos de servicio los ayudaba a madurar una opción vocacional de la vida. La implicación directa de los mismos jóvenes en su propia educación y en la transformación del ambiente fue para Don Bosco una de las claves fundamentales de su sistema educativo, además de ser una verdadera escuela de ciudadanía y de santidad.

También nosotros hoy, por medio del voluntariado, queremos proponer una visión vocacional de la vida, inspirada en el Evangelio vivido según la Espiritualidad Juvenil Salesiana. El/la voluntario/a traduce en realidad esos valores y actitudes que caracterizan una "cultura vocacional" subrayados antes, como la defensa y la promoción de la vida humana, la confianza en sí mismo y en el prójimo, la interioridad que hace descubrir en sí y en los demás la presencia y la acción de Dios, la disponibilidad para sentirse responsable y dejarse implicar para el bien de los demás en actitud de servicio y de gratuidad. Estos valores deben cultivarse durante la formación de los voluntarios y deben inspirar sus proyectos y su modo de servir, de manera que la experiencia de voluntariado modele su vida como ciudadanos y como cristianos comprometidos y no se reduzca, en cambio, a una experiencia entre las muchas vividas en el tiempo de la juventud.

De este modo el voluntariado se convierte en una verdadera escuela de vida; contribuye a educar a los jóvenes en una cultura de solidaridad en los encuentros con los otros, sobre todo con los más necesitados. Hace crecer en ellos el Espíritu de acogida, la apertura hacia el otro, e invita casi naturalmente a la apertura del don total y gratuito de sí mismos.

Es importante, pues, promover el voluntariado en la Familia Salesiana. Es una propuesta que debe conocerse, valorarse, acompañarse. Constituye por sí misma una experiencia típica en la que se puede cultivar adecuadamente una cultura vocacional.

La Solana

Transformación¹⁹

Joan Chittister

«ESTOY radiante con los años», escribe Meridel Le Sueur. Sus palabras nos invitan a detenernos, nos hacen pensar, nos llaman al banquillo de los acusados.

La verdad es que tiende a haber dos clases de mayores: los avinagrados y los serenos. Los avinagrados están enfadados con el mundo por haberlos descartado de las filas de quienes lo hacen funcionar, lo controlan y lo poseen, de quienes no son viejos en él. Exigen que el resto de la gente vaya detrás de ellos, les tenga lástima, acate sus órdenes y permanezca pendiente de sus malas caras.

Los serenos viven con una agradable sonrisa en sus rostros senescentes, un signo de bienvenida al mundo que sugiere el significado de envejecer con dignidad. El significado de poseer la gracia de la senectud. Nos instan a devenir más y más nosotros mismos a medida que envejecemos. De éstos es de quienes Meridel Le Sueur, quien vivió hasta los noventa y seis años, escribe: "Estoy radiante con los años". Radiantes. No pintados, ni tampoco enmascarados. ¡Radiantes! Son los hombres y mujeres que miran con ojos bien abiertos, escuchan con oídos afinados y hablan con lengua sabia. Son personas con alma.

Las revistas de moda y de salud son muy claras acerca de qué aspecto se espera en la actualidad que tengan los septuagenarios. Los "setentones" son gente que utiliza las máquinas de ejercicio físico y participa en cursos de bailes de salón. Hoy, quienes han sobrepasado ya los setenta se dan largos paseos y juegan a los bolos, nadan y montan en bici. Pescan y juegan al golf, se apuntan a coros y juegan a las cartas. Están en forma y llenos de vida, conservan la agudeza mental y desbordan salud. Rezuman vigor y entusiasmo. Van a los sitios adecuados, ven a la gente adecuada, hacen todo lo adecuado. Y nunca se cansan haciéndolo. Viven la vida con brío y garbo. Desafían a los años que tienen a sus espaldas y se dirigen hacia el ocaso cantando y bailando.

Y eso es así para muchos, al menos hasta cierto punto. Nunca antes había vivido una generación tanto tiempo y en tan buenas condiciones como ahora en el próspero Occidente. Nunca se ha antojado la vida tan eterna como ahora.

¹⁹ J. CHITTISTER, *El don de los años. Saber envejecer*, ST, Santander 2009, pp. 56-60.

Al mismo tiempo, sin embargo, está aconteciendo otra realidad física. Para leer el listín telefónico sin gafas, tenemos que amargar los ojos; así que nos acercamos a la óptica a encargarnos unas gafas de leer. Subimos el volumen de la televisión más de lo que solíamos. Nos descubrimos a nosotros mismos prestando atención a los anuncios de tintes para el pelo. Y aunque caminamos un poco todos los días, no vamos tan lejos -y decididamente no tan rápido- como hace años.

En nuestra vida se han producido cambios espontáneos, pero de gran trascendencia. No hay vuelta atrás, y lo sabemos. No lo decimos, por supuesto. Lo apretamos contra el pecho como un gran secreto gris. Pero lo sabemos. En nuestro hondón sabemos que está ocurriendo algo diferente. Estamos transformándonos. Pero la transformación esencial que se produce con la edad no sólo afecta, ni mucho menos, al bienestar físico, a la capacidad de aguantar una partida normal de golf, a todo un estilo de vida diferente de echar la partida de bridge los miércoles o hacer la ronda semanal por los clubes.

Hay una parte importante del proceso de envejecimiento que radica en habituarse sin más a hacerse mayor. Ser un anciano vigoroso requiere, en primer lugar, aprender a aceptar esta situación como lo que es: una etapa de la vida nueva y maravillosa, si bien diferente. Debemos admitir, incluso en nuestra propia mente, que somos viejos en una cultura tan centrada en la juventud que la edad es algo que, más que celebrado, debe ser escondido.

"¿Yo?", decimos. "¿Setenta? Es imposible". Uno casi puede oír el tono de vergüenza que acompaña a estas palabras. Nos horada hasta el centro de nuestro ser, y en el corazón salta la alarma. ¿Cómo es posible, nos decimos preocupados, que la vida se nos esté terminando justo cuando comenzamos a entenderla, a disfrutarla, a amarla? Y con el miedo a la edad, si sucumbimos a la idea de que ser viejo representa algún tipo de obstáculo para la vida, viene la pérdida de uno de los periodos más profundos de la existencia.

El problema es que, en nuestro mundo moderno, la preparación para el envejecimiento parece concentrarse casi por entero en comprar cremas antiarrugas y apuntarse a un gimnasio, cuando lo cierto es que lo que debe ser transformado ahora no es tanto la manera en que miramos a los demás cuanto la manera en que miramos a la vida. La madurez es la época es que nos aceptamos nosotros mismos. Comenzamos a mirar a nuestro interior. Comenzamos a encontrar más fortaleza en el espíritu que en la carne.

La forma en que nos vemos a nosotros mismos cambia de un periodo a otro de la vida. No es una experiencia estática, y su definición más impactante tiene lugar durante la madurez. En esa fase, todos obtenemos alguna clase de poder, por muy limitado que sea y aunque no se deba más que al hecho de ser los de mayor edad. Nos descubrimos a nosotros mismos investidos de responsabilidad en algún lugar: al cuidado de los hijos, en una posición de control en el trabajo, en una posición de mayor rango en la familia, en un nivel social superior dentro del grupo. Hemos triunfado.

Pero de súbito, según parece, tan calladamente como triunfé, soy descartado. El poder y el control ya no pueden definir mi yo. Debo encontrar en mí mismo algo que me conceda un lugar personal en el mundo que me rodea: soy

divertido, me preocupo por los demás, he comenzado a vivir en pos de cosas más profundas, ricas e importantes que antes. Ahora soy encargado, guardián del bien público, abogado de causas sociales, compañero. Principio a verme de forma distinta. Comienzo a descubrir que, en múltiples sentidos, ahora soy bastante más importante de lo que lo he sido en cualquier momento anterior de mi vida.

También empiezo a ver el mundo con otros ojos. Merece ser atesorado, explorado, disfrutado. Una puesta de sol en la playa vale más que todos los cócteles a los que he asistido en mi vida.

Los demás empiezan igualmente a mirarme de forma distinta. Están tan transformados como yo mismo. Ya no veo en ellos el rol. Ahora también ellos son personas, individuos; han dejado de ser problemas, "contactos", una medida de mi propio valor. Mi valor se basa ahora por completo en mí, en qué clase de persona soy con los demás.

Descubro asimismo que el número de absolutos en mi vida se ha reducido drásticamente. Ahora soy mucho menos dogmático en lo que atañe a la existencia de Dios. No estoy ya tan seguro como solía sobre qué es gravemente condenatorio y qué no. Y, lo más importante de todo, me siento feliz de dejar esa decisión en manos del Dios cuya naturaleza parece ahora bastante más compasiva... conforme yo mismo me he ido haciendo más compasivo.

Por último, también veo mi vida bajo otra luz. Hubo un tiempo en que pensaba en ella como en un campeonato de primera división en pos de dinero, estatus y posesiones. Ahora la concibo como algo que tiene valor en sí mismo. Empiezo a percatarme de que no se trata de poseer mucho, sino de disponer de lo suficiente. Empiezo a comprender que la tragedia de la vida es que muchas personas tienen tan poco que incluso contar con lo suficiente para vivir está fuera de su alcance. Empiezo a comprender que hay algo que no encaja al respecto. En la vida, yo he tenido ayuda más que suficiente. ¿Y esas otras personas? ¿Qué responsabilidad me incumbe ahora sobre ellas?

Es el momento de la transformación final y plena. He devenido la plenitud de mí mismo, pero sólo después de ser capaz de despojar mi yo de todo lo accesorio, como títulos, privilegios, símbolos, incluso los signos de ser más -y, al mismo tiempo, menos- de lo que era.

Una carga de estos años es la posibilidad de quedarme enterrado en mis pérdidas y no ser consciente de lo que he ganado.

Una bendición de estos años es la transformación del yo, que me permite ser, por fin, el yo que he estado deviniendo toda mi vida: un oasis de serenidad en un mundo que no quiere saber nada de la vejez, el punto cimero de la vida.

El anaquel

CRISTO Y LA OPCIÓN POR EL POBRE²⁰

Julio Lois Fernández

"Cristo, con su acción y su doctrina, unió indisolublemente la relación del hombre con Dios y con los demás hombres. Cristo vivió su existencia en el mundo como una donación radical de sí mismo a Dios para la salvación y la liberación de los hombres. Con su predicación proclamó la paternidad de Dios para todos los hombres y la intervención de ¡justicia en favor de los pobres y oprimidos. De esta manera Cristo se hizo solidario de estos sus «pequeños hermanos» hasta llegar a afirmar. «Cuanto hicisteis con estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (documento La justicia en el mundo, elaborado por los obispos en el Sínodo de 1971). Una década más tarde, 1. Ellacuría hacía este excelente comentario del texto sinodal: "Pertenece esencialmente a la vida y misión de Jesús su referencia y pertenencia al mundo de los pobres. Y cuando decimos esencialmente queremos significar que, si no se da esta referencia, queda desvirtuado el mismo Jesús como salvador de los hombres". Este trabajo quiere centrarse precisamente en la consideración de esa relación de Jesús con el mundo de los pobres y su justa causa, con el fin de verificar cómo configuró su mensaje y su vida, y cómo ha de ser una dimensión ineludible de quien lo quiera seguir.

Cristo e a opción polo pobre, «Encrucillada» 32 (2008) 30-47

¿FUE POBRE JESÚS?

Poco podemos decir de la larga etapa que solemos llamar la "vida oculta" de Jesús. Sabemos que los relatos evangélicos no son propiamente informes documentales escritos con talante de historiador moderno, sino testimonios de creyentes escritos a la luz de la Pascua con la finalidad de ofrecernos la Buena Noticia de la salvación. Sin embargo, indagando sobre lo que dicen los relatos sobre su nacimiento, su estancia en Nazaret y sobre la forma de vida que eligió posteriormente para anunciar el Reino y que lo llevó a la muerte en la cruz, creo que estamos en condiciones de saber si Jesús fue pobre y cuál fue la naturaleza de su pobreza.

Nacimiento, Nazaret y ofrenda en el Templo

Lucas narra así su nacimiento: "Y aconteció que mientras estaban en Belén, le llegó a María el tiempo del parto, y dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre, porque no había sitio para ellos en la posada". Comenta González Faus este pasaje: "Los evangelios de la infancia han creado a la exégesis los mayores problemas. Pero si es verdad que ellos coronan el proceso de "divinización" del Señor, resulta incomprensible que ese proceso vaya a dar en el dato del nacimiento en una cueva. Con la cueva no

²⁰ «Selecciones de Teología» 49/193 (2010) 11-20

hay escapatoria: no tiene ningún significado espiritual como puede tenerlo el desierto. No expresa más que la miseria y la falta de otro lugar".

También Lucas nos dice que los pastores fueron los primeros destinatarios del anuncio del nacimiento de Jesús. Si tenemos en cuenta que, como decía el rabino José ben Chorina, "no hay en el mundo oficio más despreciable que el de pastor" se entiende que los más pobres son los destinatarios prioritarios de la Buena Noticia que Jesús viene a anunciarnos.

Los relatos evangélicos nos permiten afirmar razonablemente que Jesús formó parte de una familia humilde radicada en Nazaret, una pequeña y desconocida aldea de la baja Galilea. Lucas cuenta que "cuando se cumplieron los días de la purificación prescrita por la ley de Moisés, llevaron el niño a Jerusalén para presentarlo al Señor, como prescribe la ley del Señor: Todo primogénito varón será consagrado al Señor. Ofrecieron también en sacrificio, como dice la ley del Señor, un par de tórtolas o dos pichones" (Lc 2, 22-24). Ahora bien, esta ofrenda era la propia de las familias pobres, como sabemos por el Levítico 12, 6-8: "Mas si a ella no le alcanza para presentar una res menor, tome dos tórtolas o dos pichones...".

Carpintero, campesino

Marcos se refiere directamente a Jesús como carpintero (tékton) mientras que Mateo lo llama "hijo del carpintero". Ambas afirmaciones son equivalentes porque era frecuente que los hijos ejercieran el oficio de sus padres. Como indica J. P Meier, "no había razón para que Marcos, o los predicadores cristianos anteriores a él, se atreviesen a atribuir a Jesús una ocupación que no gozaba de especial relieve en su sociedad". Y tras una cuidadosa consideración de los trabajos que realizaba el carpintero en aquella época, concluye el mismo Meier: "En cierto modo Jesús era uno de los pobres que tenían que trabajar duramente para vivir".

Algunos estudiosos actuales afirman que Jesús puede ser considerado también como campesino. "Como mínimo, vivía en una sociedad agraria y es posible que dedicase algo de su tiempo a la agricultura; en este sentido se le podría considerar como un campesino" (J. P. Meier). Por su parte, G. Lenski, en su trabajo sobre las sociedades agrarias del siglo 1, nos habla del abismo que separaba las clases altas de las bajas. Entre estas últimas incluye, en primer lugar, a los campesinos, la gran mayoría de la población que vivía al nivel de mera subsistencia. En un nivel más bajo estarían los artesanos, aproximadamente un 5% de la población. Y, todavía más abajo, las clases de los degradados, donde se situaban los mendigos, esclavos, jornaleros sin tierra propia, prostitutas...

Si Jesús fue un artesano y al mismo tiempo un campesino, deberíamos concluir que perteneció a las clases bajas de su sociedad y que, en consecuencia, necesitó trabajar esforzadamente para poder subsistir.

Pobre, errante, marginal

Conviene recordar que la lengua griega, en la que fueron escritos los evangelios, tiene dos términos para referirse a los pobres: pénes y ptochós. Con el primero se designaba a las personas que se veían obligadas a trabajar esforzadamente para poder satisfacer sus necesidades más fundamentales. Con el segundo, las personas radicalmente necesitadas que estaban en una situación de absoluta dependencia. Podríamos decir que Jesús fue un pénes y no propiamente un ptochós.

Cuando Jesús abandona Nazaret para realizar su tarea de anunciar y hacer presente el Reino de Dios eligió una forma concreta de vivir marginal y un tanto errante, propia de un "carismático itinerante" (G. Theissen), sin lugar fijo "donde reclinar la cabeza" (Mt 8, 20). Como indica Meier "abandonó su medio de vida y el lugar de origen, se convirtió en 'desocupado' e itinerante con el fin de asumir un ministerio profético y no sorprende que se encontrara con la incredulidad y el rechazo cuando regresó a su pueblo para enseñar en la sinagoga... Contando básicamente con la buena voluntad, el apoyo y las contribuciones económicas de sus seguidores, Jesús se hizo intencionadamente marginal a los ojos de los judíos normales y corrientes de Palestina".

En este su caminar itinerante, como subrayó J. M. Castillo, aparece rodeado por el pueblo sencillo (óchlos), en contraposición a los dirigentes, a los nobles y a la clase superior.

Otro dato significativo es que el grupo de sus discípulos más íntimos parece también formado por personas pertenecientes al óchlos. Y aunque no conocemos con detalle el status de los doce, sí sabemos que cuatro de ellos eran pescadores, otro publicano y, por lo menos otro, muy probablemente, un "zelote". También sabemos que entre sus seguidores más fieles hay que incluir un número significativo de mujeres las cuales, en el mundo judío del tiempo de Jesús, contaban muy poco.

Finalmente, consta con certeza que la vida histórica de Jesús acabó "fuera de la ciudad" (Hb 3, 12), "echado fuera de la viña" (Me 12, 8), "sufriendo la muerte de un excluido" (Pannenberg), que no podía aplicarse a ningún ciudadano romano. Murió colgado en el madero de una cruz, muerte destinada a los malditos de Dios (cfr. Ga 3, 13 y Dt 21, 23). Como dice elocuentemente Meier, "desde el punto de vista romano Jesús sufrió la espantosa muerte de los esclavos y rebeldes Y, a los ojos de los judíos, cayó bajo el rigor de Dt 21, 23: "Dios maldice al que está colgado". Para ambos grupos, el proceso y la ejecución de Jesús hicieron de él un marginado de un modo atroz y abominable.

LA OPCIÓN DE JESÚS POR LOS POBRES SE VERIFICA EN SU MENSAJE CENTRADO EN EL ANUNCIO DEL REINO DE DIOS QUE LLEGA

Al intentar esclarecerla opción auténticamente programáticos, de Jesús, el Cristo, por los pobres verdadera expresión condensada es importante saber que vivió personalmente en la pobreza. Pero lo realmente decisivo es que Jesús se

comprometió con los pobres, ofreciéndoles de modo preferente la salvación de Dios.

Existe práctica unanimidad entre los estudiosos en señalar que el Reino de Dios fue el centro del mensaje oral de Jesús. El Reino o reinado de Dios aparece 162 veces en el NT y de ellas 121 en los sinópticos (20 en Mc, 55 en Mt y 46 en Lc). Interesa destacar que lo que especifica el anuncio de este Reino, por parte de Jesús, se resume en que es una Buena Noticia de salvación liberadora que tiene como destinatarios prioritarios a los pobres.

Nos limitaremos a hacer referencia a algunos pasajes evangélicos que se presentan como textos auténticamente programáticos, verdadera expresión de todo su mensaje.

En la sinagoga de Nazaret y con los enviados por Juan

Empecemos con la solemne afirmación que hizo Jesús en la sinagoga de Nazaret, después de la lectura de Is 61, 1-2, al declarar cumplida en él mismo la profecía leída: "El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos, y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos, y proclamar el año de gracia del Señor" (Lc 4, 18-19).

Jesús se sabe, pues, enviado a evangelizar a los pobres. Anunciarles la Buena Noticia es la parte central y esencial de su misión. A una conclusión semejante se llega al considerar la respuesta a los enviados por Juan Bautista, cuando le preguntaron si él era realmente el que tenía que venir o si debían seguir esperando a otro: "Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva; y dichoso aquel que no se escandaliza de mí" (Mt 11, 4-6; Lc 7, 22-23).

También en este texto programático Jesús enumera las señales que considera más significativas del tiempo de la salvación que él viene a ofrecer en nombre de Dios. De esta manera, presenta lo que podríamos llamar su "carnet de identidad", al mostrar lo que ha de ocupar un lugar central en su mensaje y en su vida. J. Jeremías destaca esta centralidad: "Que el acento recae sobre la evangelización de los pobres, lo vemos por el hecho de estar colocado al final y también por las palabras que siguen: `dichoso aquel que no se escandaliza de mi' ¿Por qué se iba a escandalizar nadie de que los ciegos vieran, los cojos andaran, los leprosos quedasen limpios, los sordos oyeran y los muertos resucitasen? A estas primeras cinco frases no se puede referir, al menos a primera vista, la palabra acerca del escándalo. Pero, en la práctica, la oferta de salvación que Jesús hace a los pobres resulta sumamente escandalosa". Con la evangelización de los pobres nos referimos, como concluye Jeremías, "al corazón mismo de la predicación de Jesús".

Las bienaventuranzas y el juicio final

Esto se confirma al considerar el pasaje central de las bienaventuranzas, otro texto inequívocamente programático. En él se vuelve a vincularla salvación que llega con el Reino a la bienaventuranza de los realmente pobres. Esta vinculación se observa con toda claridad en el texto de Lucas: "Bienaventurados los pobres porque vuestro es el Reino de Dios" (6, 20). Aquí, los pobres (ptochoi), sin más, son bienaventurados porque el Reino de Dios llega.

Para entender bien esta bienaventuranza que se refiere a los pobres reales o materiales (ptochoi), es conveniente situarse en una perspectiva profética y no tanto sapiencial o meramente apocalíptica. Como bien señala G. Gutiérrez, "bienaventurados los pobres porque vuestro es el Reino de Dios, no quiere decir: 'aceptad vuestra pobreza que más tarde esa injusticia os será compensada en el reino de Dios'...". Cristo declara bienaventurados a los pobres porque el reino de Dios ha comenzado: "se ha cumplido el tiempo y el Reino de Dios está cerca" (Mc 1, 15). Es decir: se ha iniciado la supresión de la situación de despojo y pobreza que les impide ser plenamente hombres, se ha iniciado un reino de justicia que va más allá de lo que ellos podían esperar. "Son bienaventurados porque la llegada del reino pondrá fin a su pobreza creando un mundo fraterno" (G. Gutiérrez).

Contamos todavía con otro importante texto programático: el llamado juicio de las naciones (cfr Mt 25, 31-46). En él se establece como criterio decisivo de salvación la relación solidaria con los más pobres. La dimensión sacramental-cristológica de los pobres adquiere en este texto carácter de escándalo con esta extraña y entrañable identificación que supone el "conmigo lo hicisteis". En realidad lo que se afirma es que en los pobres se juega la causa de Jesús en la historia. Por otra parte parece claro que Mateo se está refiriendo a los pobres reales: los que tienen hambre o sed, los que están desnudos, los forasteros no acogidos... En ellos, los crucificados de la historia, cualquiera que sea su situación subjetiva o su disposición espiritual, es donde se comprueba si el mensaje de Jesús se vive o no con coherencia.

Las parábolas

Además de los textos programáticos parece obligado hacer una breve referencia a las parábolas. J. L. Segundo considera que "por lo menos 21 (de las 38 parábolas que podemos encontrar en los sinópticos) versan sobre las causas que llevan a los adversarios de Jesús a 'escandalizarse' con su predicación acerca de la proximidad o llegada del Reino. En la misma medida constituyen... ataques a la ideología religiosa opresora de la mayoría de la sociedad de Israel y consiguientemente -no a pesar de esto- una revelación y defensa del Dios que hace de los pobres y pecadores los destinatarios por excelencia de su Reino". Jesús se comprometió de forma decidida a favor de la causa de los pobres, expresando así su "inédito interés por lo perdido" (Dodd) en un mundo donde la pobreza y la marginación de muchos contrastaba con la riqueza y los privilegios de muy pocos; por ello su actitud resultó sumamente conflictiva. Frente a esta conflictividad exagerada, Jesús, con sus parábolas, argumenta más o menos así: puesto que la bondad de Dios se expresa en su amor respecto a los pobres y marginados, es preciso optar por ellos.

No podemos considerar aquí otros muchos dichos de Jesús de parecido contenido. Pero queremos hacer nuestra una referencia genérica de G. Theissen cuando afirma que "según la fuente de los logia (es decir, la fuente Q utilizada por Mateo y Lucas), la Buena Noticia se anuncia a los pobres, enfermos y débiles".

TAMBIÉN LA TOTALIDAD DE LA VIDA DE JESÚS, CONCRETADA EN ACTIVIDADES ESPECIALMENTE SIGNIFICATIVAS, ESTUVO INFORMADA POR LA OPCIÓN SOLIDARIA POR LOS POBRES

Hay dos actividades de Jesús que parecen tener especial importancia para mostrar su compromiso con los pobres y excluidos: sus milagros y sus comidas o banquetes.

Milagros y comidas

Los múltiples milagros de Jesús deben ser considerados como "clamores del Reino", como "signos" que muestran que la fuerza salvífica del reinado de Dios se hace presente teniendo como destinatarios preferentes a los que menos contaban, la gente sencilla y abandonada de Galilea. Por ser "signos", anuncian y anticipan un mundo nuevo, abierto a la realización plena de la justicia, mostrando cómo Jesús salva en situaciones concretas de necesidad y libera de opresiones históricas.

Los banquetes o comidas de Jesús, especialmente con los pecadores y excluidos, han sido rigurosamente estudiados en las últimas décadas. E. Schillebeeckx, tras considerar atentamente la comunidad de mesa liberadora y salvífica de Jesús con sus discípulos y también con los marginados y excluidos, llega a esta importante conclusión: "La comunidad de mesa, tanto con conocidos "publicanos y pecadores" como con los suyos... es un trazo esencial y característico del Jesús histórico. En ella Jesús se revela como el mensajero escatológico de Dios que comunica a todos -incluidos en particular los que, según los criterios de la época, estaban excluidos- al convite divino, al banquete de paz del reino de Dios; el acto de comer con Jesús ofrece en el presente la salvación escatológica".

R. Aguirre, tras un recorrido por las comidas de Jesús en Lucas, muestra la radicalidad de las enseñanzas de Jesús: es necesario promover la participación en una mesa común abierta e igualitaria en la que tienen que ser integrados todos los excluidos y marginados del sistema. Con sus comidas, Jesús cuestiona el concepto de honra y el sistema de pureza que configuraban injustamente las relaciones de los seres humanos en su tiempo. Y propugna unos valores alternativos: la acogida, la reciprocidad, el servicio, el compartir la vida, la fraternidad... Todas las barreras que se oponen a un compartir la mesa quedan abolidas por Jesús. La solidaridad verdaderamente escandalosa para con los pobres y pecadores fue, con mucha probabilidad, uno de los motivos que le condujeron a la muerte en la cruz.

La expulsión de los mercaderes

Concluyo este apartado con una alusión a otro gesto de Jesús en el que adquirió máxima expresión el contencioso que mantuvo, toda su vida, con el culto practicado en el templo de Jerusalén: la expulsión de los mercaderes del llamado atrio de los gentiles. La exégesis actual considera que esta sorprendente acción de Jesús supone no tanto una simple protesta contra los abusos económicos, sino más bien una crítica radical contra el culto carente de "espíritu y verdad". Tan radical que anuncia y pide la supresión del templo y no su mera purificación. Subrayemos que la motivación que llevó a Jesús a descalificar tan radicalmente el culto del templo fue precisamente que se realizaba al margen de la preocupación solidaria por la realización de una justicia traducida en defensa de la causa de los pobres y excluidos. La cita de Jer 7,17, introducida por los tres sinópticos y situada en su contexto, avala con claridad la mencionada motivación.

El proceso kenótico

Para concluir estos dos apartados sobre el status socioeconómico de Jesús y la opción por los pobres que informó su mensaje, conviene subrayar que deben ser situados en el contexto del proceso kenótico que informó toda su estrategia salvífica. Dos conocidos textos de Pablo nos sitúan en dicha estrategia: "Conocéis bien la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza". (2 Co 8, 9) y "tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo: el cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó a sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre" (Flp 2, 5-9)

Según estos textos, el proceso de kénosis presenta un ritmo ternario: 1) Cristo posee un plus de fuerza salvífica. 2) Cristo se sumerge enteramente en la condición humana participando plenamente de ella, tomando la condición de "esclavo" (servidor de los demás). 3) Cristo, finalmente, emerge de tal condición, superando el pecado y la muerte y alcanzando la plenitud.

Estos textos nos hablan de un proceso de descenso que no se justifica en sí mismo, sino en virtud de un ascenso finalmente conseguido. Jesús "se despojó de su grandeza, tomó la condición de esclavo y se hizo semejante a los hombres", "se humilló haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz". Precisamente "por esto Dios le exaltó y le dio un Nombre que está sobre todo nombre". "Cargó con el pecado" pero "para que nosotros obtuviéramos la rehabilitación de Dios". "Nació de mujer, sometido a la ley" pero "para rescatar a los que estaban sometidos a la ley", "para que recibiéramos la condición de hijos". "Se hizo pobre por vosotros" pero "para enriqueceros con su pobreza".

Por consiguiente, si Jesús se encarnó y se hizo uno de nosotros; si, no teniendo pecado, cargó con nuestro pecado y sus consecuencias, no fue simplemente

para compartir tal condición y suerte, idealizándola, sino para redimir el ser humano y conducirlo a la salvación. Más en concreto: si se hizo pobre con los empobrecidos, no fue para justificar o sacralizar su pobreza injusta, sino para superarla, por ser contraria a la voluntad amorosa de Dios.

Por esto la pobreza de Jesús sólo se entiende bien cuando se sitúa en su kénosis. Abrazando la pobreza, Jesús no hace otra cosa que compartir la vida de los pobres, que son los destinatarios primeros de su Reino. Esta es la característica que informa toda su estrategia: la salvación no se ofrece "desde fuera" o "desde lo alto", sino "desde dentro" y "desde abajo", compartiendo la suerte de aquellos que necesitan ser salvados. El empobrecimiento voluntario de Jesús es un acto de amor solidario que pretende liberar del pecado y de todas sus consecuencias, una de las cuales es precisamente el empobrecimiento injusto que se comparte. Jesús es pobre por amor a los pobres, no por amor a la pobreza injustamente impuesta. Y se compromete con los pobres luchando contra esa pobreza, que es consecuencia de la injusticia no querida por Dios.

JESÚS PROPUSO A SUS DISCÍPULOS ABRAZAR LA POBREZA EVANGÉLICA Y COMPARTIR SU OPCIÓN POR LOS POBRES

Jesús invitó a sus discípulos a abrazar la pobreza evangélica para caminar tras sus huellas, entrar en el ámbito salvífico del Reino y poder así anunciarlo con coherencia. Aconsejó que al invitar a una comida, la mesa fuera compartida prioritariamente por los pobres, los contaminados, los ciegos (Lc 14, 12-14). Y, sobre todo, dejó muy claro que el núcleo esencial de su Buena Noticia de salvación está en hacerse prójimo de los que andan tirados por las cunetas (Lc 10, 25-37). Lo que hace posible el encuentro con Dios y la salvación, es el compromiso solidario con los pobres de este mundo.

Esta invitación se dirige a todas las personas que quieran hoy ser cristianos de forma consecuente. Lo decisivo no está en saber que Jesús fue pobre y que su vida estuvo comprometida con los pobres y su causa. Lo decisivo es vivir en consecuencia con este saber, siguiéndole a él, caminando tras sus huellas. J. D. Crossan dijo, de forma sugestiva, en su famoso diálogo imaginario con el Jesús histórico: "Leí tu libro, Domingo, y me parece bastante bueno. ¿Y qué? ¿Estás listo para vivir tu vida conforme a mi visión de las cosas y para unirme a mi programa? Domingo respondió: No creo que tenga valor todavía, Jesús, pero la descripción que de ti hacía en él era bastante buena, ¿no te parece? Jesús le dijo: Gracias, Domingo, por no falsificar mi mensaje para adecuarlo a tus incapacidades. Esto ya es algo. Y Domingo preguntó: ¿No es bastante? La respuesta fue: No Domingo, no es suficiente".

Algo debería estar claro para todos los que nos confesamos creyentes en Jesús, el Cristo de Dios. En primer lugar, el compromiso solidario de Jesús con los pobres: "No caben más discusiones: Jesús estuvo de parte de los pobres, los que lloran, los que pasan hambre, los que no tienen éxito, los impotentes, los insignificantes" (H. Küng). En segundo lugar, la opción decidida por los pobres y su justa causa forma parte esencial e irrenunciable del seguimiento de Jesús. Y,

en tercer lugar, la credibilidad de la fe cristiana, en una sociedad en la que se dan tantas desigualdades hirientes entre ricos y pobres, depende de que los creyentes, personal y comunitariamente, vivamos con autenticidad esta opción.



JUVENTUD Y FAMILIA EN LOS COMIENZOS DEL SIGLO XXI

Luis Ayuso²¹

El estudio de la **Fundación SM** también dedica un capítulo a la **forma en la que se emancipan los jóvenes españoles y su valoración de la familia como institución.**

Cultura familiar

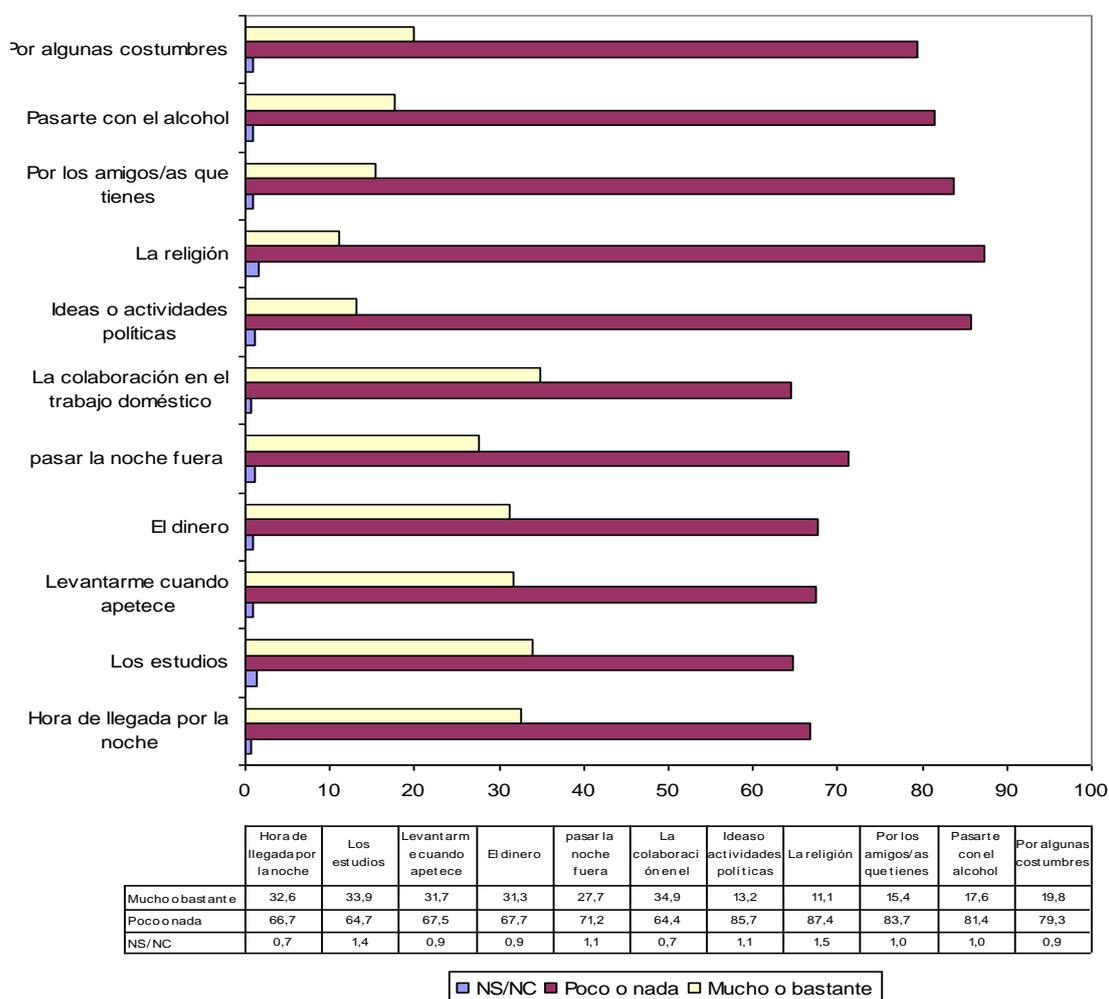
Los jóvenes siguen valorando a la **familia** por encima de cualquier otra institución. La familia de origen (cada vez más reducida, con mayores niveles de renta media y donde se pluralizan las formas de vida familiar) sigue siendo clave en su proceso de aculturación y formación.

Desde el punto de vista de la cultura familiar, padres e hijos tienden a coincidir en la forma en la que ambos ven e interpretan el mundo. Aspectos como la **tolerancia, la secularización o la importancia otorgada a la familia, son altamente compartidos.** Las mayores discrepancias se encuentran en la salvaguarda de la privacidad y la autonomía que intentan hacer prevalecer los hijos sobre sus padres.

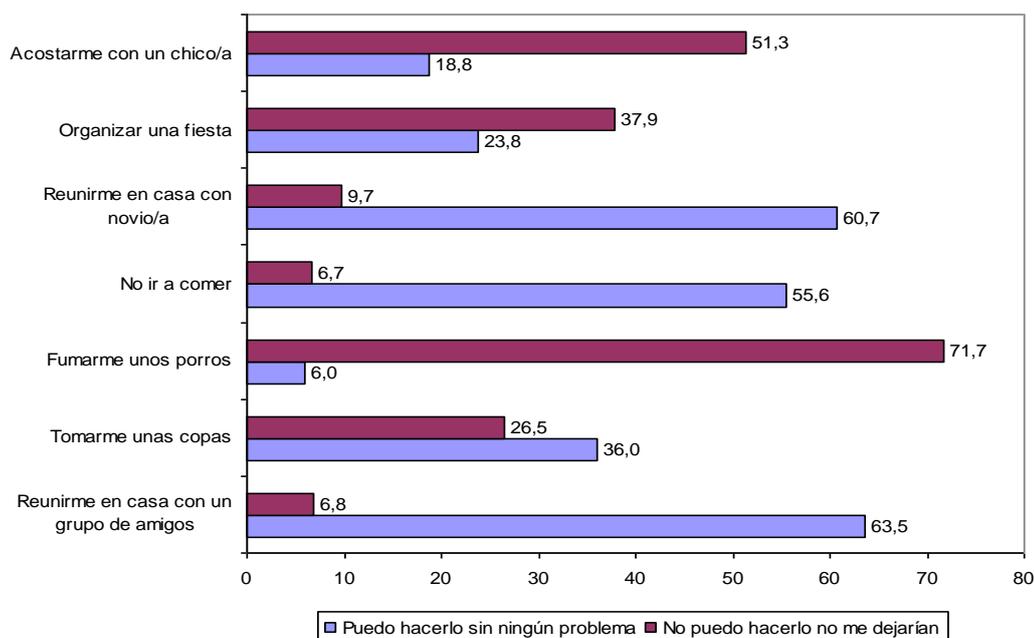
²¹ **Luis Ayuso Sánchez**, natural de Linares (Jaén), es en la actualidad profesor de Sociología en la Universidad de Málaga. Doctor en Sociología (con mención europea) por la Universidad de Granada (2005). Ha sido becario de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación y Ciencia (2001-2005) y ha ampliado estudios pre-doctorales en la Universidad de la Sorbona (París V) y en el Centre de Recherche sur les Liens Sociaux (CERLIS) (Francia); y pos-doctorales en la Office of Population Research de la Universidad de Princeton (USA). Miembro de los grupos de investigación: Redes Sociales y Estructura Social (Universidad de Málaga) y Análisis del Cambio Familiar (Universidad Autónoma de Madrid). Sus líneas de investigación son: sociología de la familia, tercer sector y bienestar social. En su formación investigadora ha participado en una treintena de proyectos y contratos de investigación competitivos y tiene publicados artículos y trabajos de investigación en algunas de las editoriales más prestigiosas del área (REIS, RIS, Papers, CIS, GAPP, etc.).

Las nuevas generaciones han incrementado su poder dentro del hogar a la vez que su propia autonomía. **La residencia familiar** se ha convertido en un ámbito extraordinariamente cómodo para los jóvenes y en un espacio mucho más tolerante, en el que a su vez todos sus miembros deben implicarse en su mantenimiento. El principal elemento de conflictividad intergeneracional se localiza en la falta de colaboración en las tareas domésticas; donde los padres siguen educando de forma diferenciada a sus hijos y a sus hijas.

Razones por las que los jóvenes de 15 a 24 años suelen discutir con los padres (%)



Actividades que los jóvenes (15-24) podrían hacer dentro de su casa

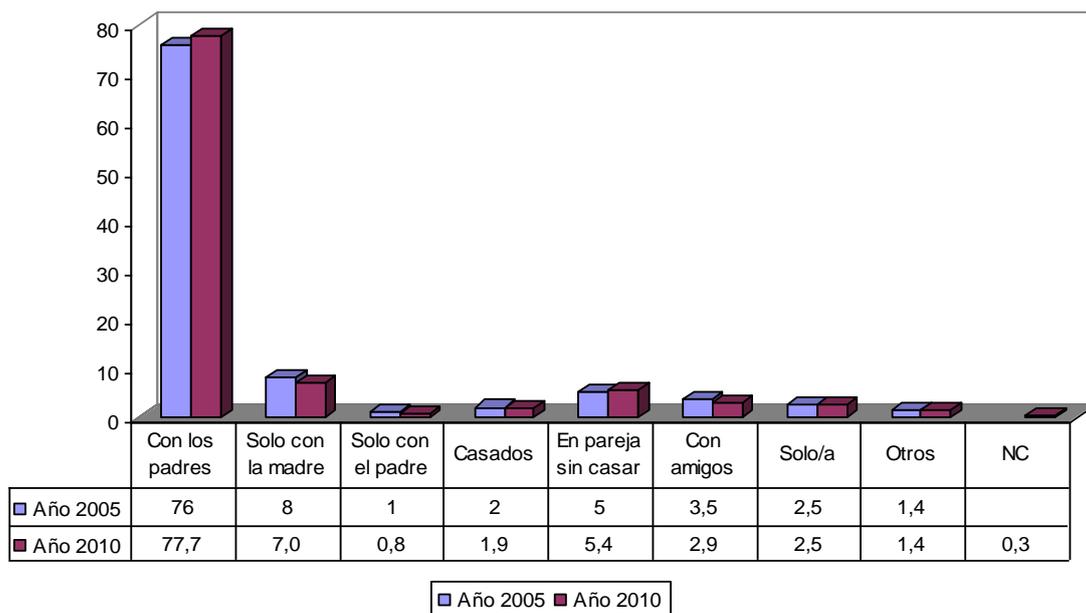


Por otro lado, encontramos la **frecuencia con la que padres e hijos coinciden y realizan tareas conjuntamente**. Los resultados obtenidos en este estudio muestran cómo la mayoría de los jóvenes sigue **comiendo** (83'3%) y **viendo la televisión** (60'6%) en familia con una frecuencia diaria, lo que propicia poder **hablar de temas personales** (33'8%). Con menor frecuencia se suelen compartir las **tareas domésticas** y sobre todo **hacer deberes o trabajos** con los progenitores; más de la mitad afirma que solo reciben ayuda alguna vez o nunca (54'9%).

El **talante negociador de la familia española** es uno de los factores determinantes del buen clima intergeneracional existente en su seno. Los jóvenes muestran un **alto grado de satisfacción con las relaciones existentes entre ellos y sus madres**, padres y las que tienen sus progenitores entre sí. 9 de cada 10 afirman mantener con su madre una relación total o bastante satisfactoria, porcentaje que se reduce a 8 de cada 10 en el caso del padre. El tradicional padre autoritario, que no expresaba sus emociones hacia sus hijos y que delegaba su educación en la mujer, está siendo sustituido por otro **padre mucho más implicado, emocional y flexible, característico de los nuevos matrimonios**. Sin embargo, y al mismo tiempo que los hijos constatan una mejora de las relaciones con sus progenitores, también señalan un cierto deterioro en la relación que mantienen entre ellos.

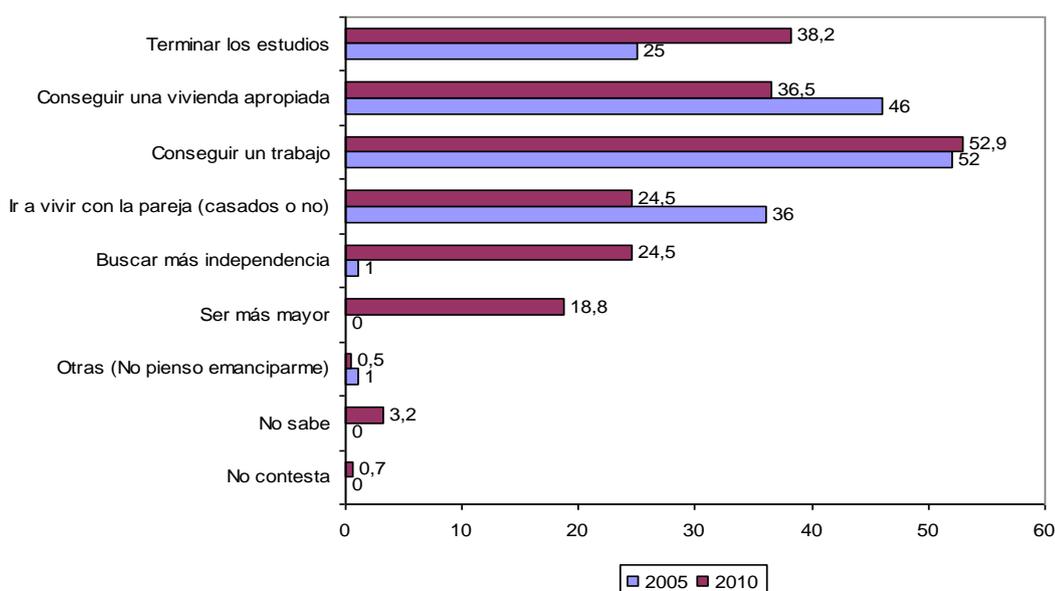
Emancipación y formación de familia

La **emancipación** forma parte de los proyectos vitales de los jóvenes, pero una emancipación tardía que desean **en torno a los 27 años** (a pesar de que se casan entre los 31 y 34 años) y que pasa por irse a vivir previamente con su pareja. Sólo un 10% de jóvenes entre 21 y 24 años se encuentra en esta situación, cifra aún muy lejana de las existentes en el centro y norte de Europa.



En cuanto a las **razones para emanciparse y dejar el hogar de origen**, el primer factor es **conseguir un trabajo** (52,9%). La segunda razón más esgrimida es la de **terminar los estudios** (38'2%), que en esta oleada supera al hecho de **conseguir una vivienda apropiada** (36'5%), que era la segunda opción más repetida en 2005. Pierde peso también la razón de ir a vivir con su pareja, que es señalada en la misma proporción que buscar independencia, y aparece por primera vez mencionada la opción de «ser más mayor».

Razones para emanciparse de los padres y dejar el hogar de origen (2005-2010). Respuestas múltiples (%)



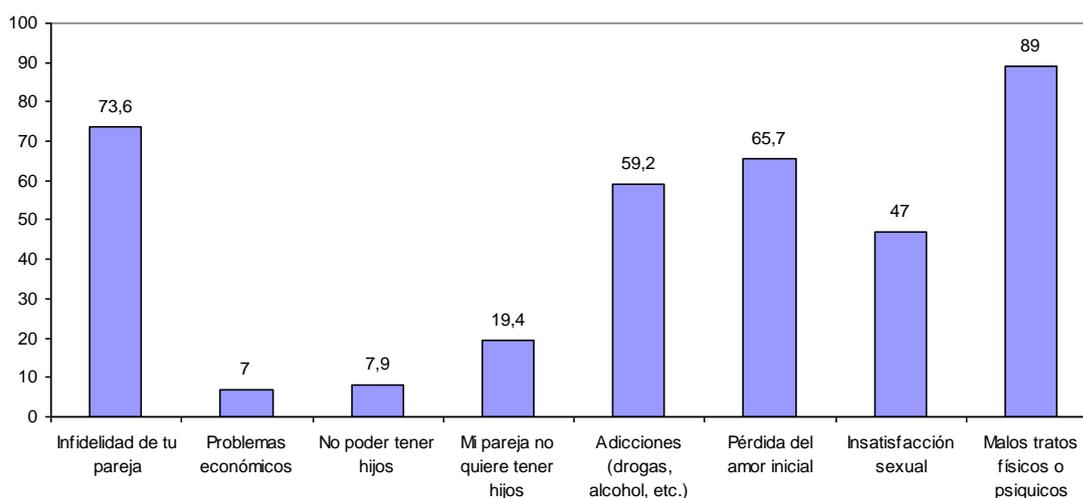
Los jóvenes **prefieren la formalización de las relaciones** a la hora de elegir una forma de convivencia. A pesar de que 1 de cada 5 no tiene aún decidido el tipo de unión por la que optará, **un 55,4% elegirá el matrimonio** (civil o religioso).

Cada vez se toleran más comportamientos como el divorcio o los emparejamientos entre homosexuales; sin embargo, los jóvenes siguen dando mucha importancia a las infidelidades, estando menos justificadas que los abortos o las relaciones sexuales con menores de edad.

Todas las formas familiares son válidas si con ello se consigue la felicidad, esta es la convicción más importante sobre todo entre los jóvenes urbanos, universitarios y con menor grado de religiosidad. Pero la mayoría de jóvenes siguen pensando en **institucionalizar su relación de pareja**, optando por el matrimonio por la Iglesia por encima de la convivencia con o sin papeles, que se convierte en la segunda opción más deseada.

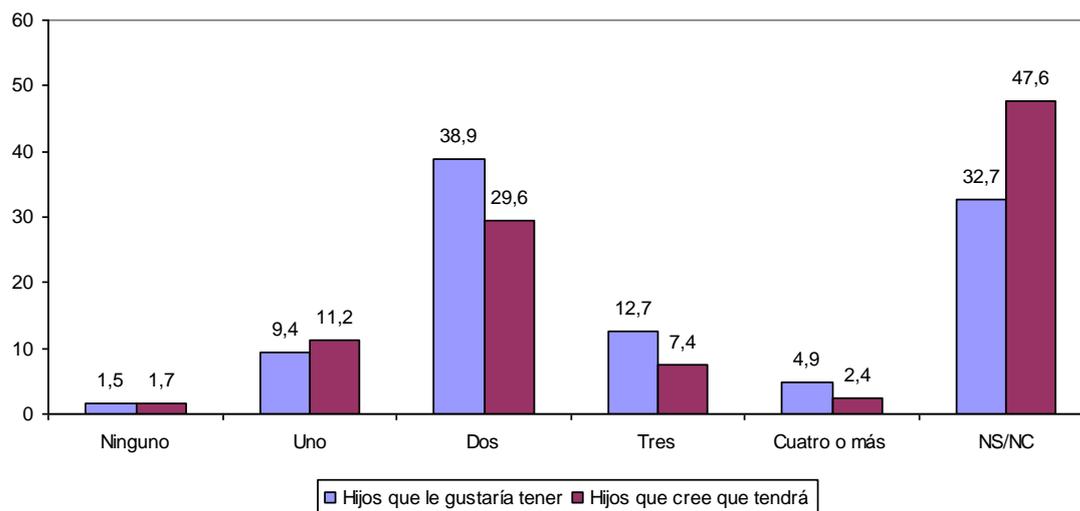
La durabilidad de su unión depende sobre todo de la propia relación de pareja, siendo la infidelidad o la pérdida del amor inicial las que justifican esa ruptura.

Circunstancias por las que los jóvenes romperían su relación de pareja o matrimonio (% afirmativos)



En la búsqueda de esta felicidad siguen apareciendo los hijos que no se plantean los jóvenes a corto y medio plazo, a pesar de adelantar su edad de emancipación. **La decisión de tener hijos es cada vez más planificada.**

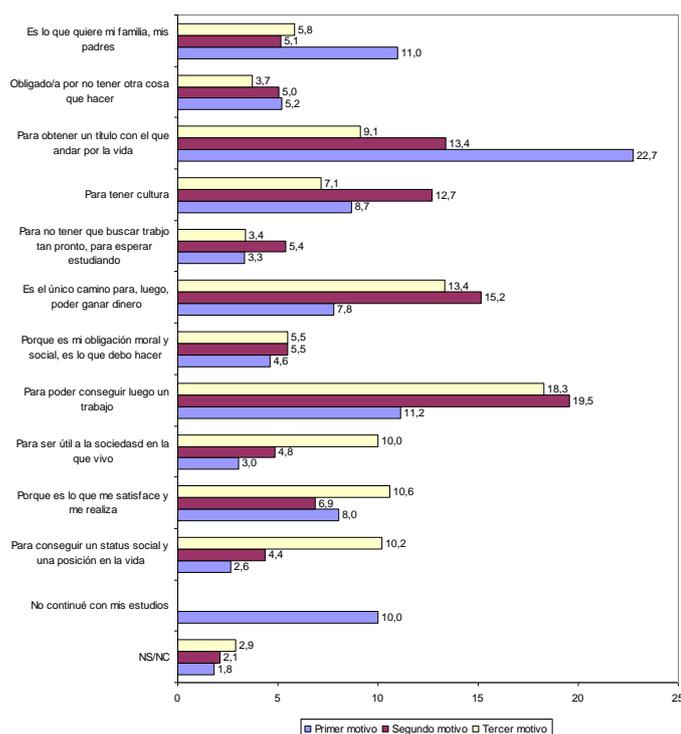
Número de hijos deseados y que creen que tendrán los jóvenes (%)



Educación

Casi 2 de cada 3 jóvenes (64'5%) se encuentran actualmente estudiando (un 53% solo estudian y un 11% estudian y trabajan). Hasta la educación universitaria, 3 de cada 4 jóvenes han realizado su formación en centros públicos, solo un 25% han estado matriculados en centros privados o concertados. La educación pública laica se va extendiendo a todos los niveles, sustituyendo la tradicional primacía de los colegios religiosos.

Razones que esgrimen los jóvenes para justificar por qué han estudiado y/o continúan con sus estudios (%)





El *Convitto* Eclesiástico de Turín: un modelo de formación presbiteral en el ottocento italiano²²

El Convitto Eclesiástico puede ser considerado un complemento del estudio teológico, porque en nuestros seminarios se estudia sólo la dogmática, la teología especulativa. De moral sólo se estudian las proposiciones controvertidas. Aquí se aprende a ser sacerdotes. Meditación, lectura, dos conferencias al día, clases de predicación, vida recogida, todas las facilidades para estudiar y leer buenos autores, configuraban las ocupaciones en las que cada cual debía aplicarse solícitamente.

(Don Bosco)²³

1. Introducción

El *Convitto Eclesiástico* de Turín surge en 1817²⁴, bajo la inspiración del venerable Pío Bruno Lanteri y por iniciativa del teólogo Luis Fortunato Guala, en los locales anejos a la iglesia de San Francisco en Turín, en la calle que lleva, aún hoy, el nombre del *pobre de Asís*. El conjunto de la iglesia y de los edificios circundantes había hecho parte de un gran convento franciscano, surgido en el siglo XIII y expropiado posteriormente, a comienzos del XIX, para ser utilizado, al menos en parte, como vivienda militar.

La apertura del *Convitto* fue un acontecimiento cargado de consecuencias para la Iglesia piemontesa;²⁵ con el *Convitto*, de hecho, nació en Turín una nueva "escuela espiritual" de presbíteros con una clara identidad, que los distinguió de aquellos formados en la Regia Universidad de Teología. Al rigorismo mitigado en moral y al galicanismo en eclesiología, se contraponían el deseo de aniquilar

²² Giuseppe BUCCELLATO, en 'San Giuseppe Cafasso. Il direttore spirituale di Don Bosco'. Las – Roma, 2008. 11-50.

²³ J. BOSCO, *Memorias del Oratorio de San Francisco de Sales de 1815 a 1855*. CCS – Madrid, 2010. 86.

²⁴ El decreto oficial de aprobación de Mons. Chiverotti lleva, sin embargo, la fecha del 23 de febrero de 1821.

²⁵ Para una profundización sobre la historia y el papel desempeñado por el *Convitto* y, más en particular, por san José Cafasso en la Iglesia piemontesa véase la rica bibliografía ofrecida por G. TUNINETTI, *San Giuseppe Cafasso. Nota storico-biografica*, en Giuseppe Cafasso, *Esercizi Spirituali al clero. I: Meditazioni*, L. CASTO (Dir.), Effatá – Turín, 2003, 28-33.

los últimos residuos de jansenismo (o de aquello que con razón o sin ella era llamado así)²⁶ y una defensa sin reservas de la autoridad del Papa.

El *Convitto Ecclesiástico*, llegado a ser más tarde 'de la Consolata' a partir de 1871, tras su desplazamiento al Convento de la Consolata²⁷, debe su prestigio al papel ejercido en el Piamonte y también en otros lugares en la difusión de la teología moral de san Alfonso y de algunas eminentes figuras de rectores, como san José Cafasso y su sobrino, el beato José Allamano, o de alumnos, como san Juan Bosco, san Leonardo Murialdo, o el beato Clemente Marchisio.

En cuanto al Piamonte, donde según Doubet estaba 'el pueblo del catolicismo más serio de Italia –es el juicio de Roger Aubert y de Rudolf Lill expresado en la *Storia della Chiesa* dirigida por Hubert Jedin-, apóstoles como Don Bosco, Cafasso, Murialdo no son sino los más importantes de una gran multitud de presbíteros piadosos y celosos que destacan con luz propio en el conjunto del clero italiano (comprendido también el del estado pontificio) debido a los méritos de la formación que se impartía en el *convitto ecclesiástico* de Turín²⁸.

El objetivo manifiesto del *Convitto* era reunir durante dos o tres años a los jóvenes sacerdotes, recién ordenados, para una preparación más inmediata al ministerio presbiteral, singularmente en vista a la predicación y a la 'habilitación' para el ministerio de las confesiones. Una incisiva expresión de Colombero lo describe como "una reunión de sacerdotes que buscan una mano que los ayude a fortalecerse en la virtud, revestirse del espíritu eclesiástico y salir preparados para el ejercicio del ministerio sagrado".²⁹

La experiencia del *Convitto*, con distintos acontecimientos y modalidades diferentes, continuará más allá del Vaticano II. Nuestro estudio, sin embargo, hace sólo referencia a la fundación y al primer periodo de su historia, más en particular hasta la muerte de Don Cafasso, ocurrido el 23 de junio de 1860.³⁰ A Don Cafasso lo sucederá, por un breve periodo de cuatro años, el canónigo Eugenio Galletti, después obispo de Alba, y a él, hasta 1873 el Teólogo Félix Golzio.³¹ En esos años, en 1871, el *Convitto* será trasladado a los locales adyacentes al Santuario de la Consolata; después, en 1878, será cerrado por el

²⁶ Cfr. G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia*, II, Jaca Book – Milán, 1977, 266.

²⁷ Los locales anejos a la iglesia de san Francisco fueron permutados, de acuerdo con el ayuntamiento de Turín, por los del Convento de la Consolata el 18 de enero de 1872 (Cfr. *Archivio del Santuario della consolata*, *Convitto Ecclesiastico* II). En nuestro estudio, sin embargo, haremos referencia únicamente al primer periodo de la historia del *Convitto*, que va de 1817 a 1871. Desde 1871 el *Convitto* será más comúnmente denominado "Convitto de la Consolata".

²⁸ R. AUBERT – R. LILL, *I contrasti tra il cattolicesimo e il liberalismo*. En *Storia della Chiesa*, H. Jedin (dir), VIII/2, Jaca Book – Milán, 1977, 405.

²⁹ G. COLOMBERO. *Vita del servo de Dio D. Giuseppe Cafasso, con cenni storici sul Convitto ecclesiastico di Torino*. Fratelli Canonica – Turín, 1895, 79-80.

³⁰ La tarea del *Convitto* en este periodo, subraya don Giuseppe Tuninetti, profesor de historia eclesiástica en la sede turinesa de la Facultad de Teología de Italia Septentrional, "era también facilitado por dos hechos: la clausura del seminario de Turín y la crisis de la facultad teológica tras la ley Boncompagni del 4 de octubre de 1848, que de hecho la retrotraía a la autoridad del Obispo". (G. TUNINETTI, *Don Clemente Marchisio [1833-1903]*, Centro de Estudios "Carlo Trabucco" - Turín, 21986, 20)

³¹ Félix Golzio (1807-1873) fue director espiritual en el *Convitto*, donde había sido alumno Don Cafasso, del cual llegó a ser confesor (Cfr. L. NICOLIS DI ROBILANT, *Vita del Venerabile Giuseppe cafasso confondatore del Convitto ecclesiastico di Torino*, II, Tip. Salesiana – Turín, 1912, 196). Tras la muerte de Don Cafasso, ocurrida en 1860, fue confesor de Don Bosco hasta 1873, año de su muerte.

Arzobispo de Turín, Mons. Gastaldi, para ser abierto de nuevo por el sobrino de Don Cafasso, el canónigo José Allamano, en 1882.³²

2. La idea del *Convitto* y los protagonistas de la nueva fundación

La idea de instituir un *Convitto* en los locales adyacentes a la iglesia de San Francisco de Asís, a la luz de los documentos que acompañaron la fundación, es de origen lanteriana.

Un memorial redactado por Pío Bruno Lanteri³³ entre noviembre y diciembre de 1816,³⁴ conservado en el Archivo General de los Oblatos de la Virgen María en Pinerolo y dirigido al Vicario Capitular Mons. Gonetti,³⁵ nos ilumina acerca de las intenciones del fundador de implantar en Turín una comunidad de Oblatos, a los que confiar, tanto la predicación de Ejercicios Espirituales, como las confesiones y la asistencia a los enfermos, la gestión de un *Convitto* para jóvenes eclesiásticos.³⁶

“El establecimiento de dicha congregación –afirma Lanteri en dicho memorial– presentaría a los noveles sacerdotes todavía ligados al estudio de la moral práctica y obligados a vivir en casas seculares en detrimento del espíritu eclesiástico [...], la comodidad de una módica pensión de conformidad con el seminario, que la congregación erigiría por su propia industria”.³⁷ “Sin [un *Convitto*] –añade más adelante– se desvanecen las esperanzas de los superiores, y se vuelven inútiles los esfuerzos hechos en un quinquenio por la juventud”.³⁸

Observa Mario Rossino, uno de los principales concedores de la historia del *Convitto*:³⁹ “Tal vez no sin relación con la idea originaria de fundar el *Convitto* está el hecho de que la regla de los O.M.V. (Oblatos de la Virgen María) contempla también la presencia de “residentes del *Convitto*” en la comunidad, es decir, sacerdotes o clérigos que quieran retirarse en las Casas de los Oblatos para entregarse al estudio, para prepararse un curso de ejercicios, para perfeccionarse en los estudios eclesiásticos”.⁴⁰

³² Para profundizar en los motivos que llevaron a la crisis y a la clausura del *Convitto*, cfr. G. TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi 1815-1883*, II, Piemme – Roma, 1988, 165-184.

³³ El texto integral de este memorial ha sido transcrito por Mario Rosino en apéndice a su artículo *Il Convitto Ecclesiastico di S. Francesco d'Assisi. La sua fondazione*, en “Archivio teologico Torinese” 1 (1995) 473-475.

³⁴ Esta datación puede ser determinada con argumentos de crítica interna. En el memorial, de hecho, se hace referencia a la “Congregación de los Oblatos de la Virgen María”, que fue erigida mediante decreto del Vicario Capitular Mons. Gonetti el 13 de noviembre de 1816; también, hacia el final del mismo, se pide obtener los locales anejos a la iglesia de San Francisco “donde poder, desde el principio del próximo 1817 organizar la susodicha Congregación y *Convitto*”. Por tanto la fecha de la elaboración es anterior a enero de 1817 y posterior al 13 de noviembre de 1816.

³⁵ Mons. Manuel Gonetti había sido Vicario Capitular de la diócesis de Turín desde la muerte de Mons. Jacinto della Torre (1814) hasta el nombramiento de Mons. Colombano Chiaverotti.

³⁶ Cfr. G. USSEGLIO, *Il Teólogo Guala e il convitto ecclesiastico di Torino*, SEI – Turín, 1948, 11.

³⁷ Archivo de los Oblatos de la Virgen María (=AOVM), S. I, vol. VII, fasc. 3, doc. 289.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ El estudio más completo sobre este primer periodo de la historia del *Convitto* es una tesis escrita a máquina de Mario Rossino, de título *Gli inizi del Convitto ecclesiastico di S. Francesco d'Assisi*. Se trata de una investigación, nunca publicada, que intenta reconstruir la historia de los primeros treinta años de vida de esta institución. Una copia de los capítulos IV y V de este estudio, en particular, que tratan de la vida y del ideal sacerdotal del *Convitto*, nos ha sido enviada y puesta a disposición por el autor para ser consultada; dado que esta copia no tiene números de página, citaremos oportunamente, mencionando el capítulo y el párrafo. Rossino utiliza a menudo, en su estudio, los testimonios de algunos alumnos del *Convitto* y los documentos de la Causa de Beatificación de Lanteri y de Cafasso.

⁴⁰ M. Rossino, *Il Convitto Ecclesiastico di S. Francesco d'Assisi*, 470.

Este primer proyecto de Pío Bruno Lanteri, sin embargo, no recibe la necesaria aprobación, no sabemos si por la oposición de la autoridad eclesiástica o de la civil.⁴¹ La hipótesis de Usseglio, acreditada también por la misma *positio Lanteri*, es que “el proyecto siguió adelante a pesar de la oposición de la autoridad civil, que no veía con buenos ojos la introducción de nuevas familias religiosas en la Capital”.⁴²

En cualquier caso, en este punto entra en juego Luis Guala, amigo de Pío Bruno Lanteri, que presenta al ecónomo real de los bienes eclesiásticos Andrés Palazzi un nuevo memorial, que lleva la fecha del 8 de agosto de 1817.⁴³

Llegado a ser rector de la iglesia de San Francisco en 1808 a la edad de treinta y tres años, Luis María Fortunato Guala había empezado ya a acoger desde hacía algunos años, en la pequeña vivienda de que disponía, una decena de jóvenes sacerdotes, con el objetivo de integrar la formación recibida en el seminario con la de las conferencias diarias de teología moral “práctica”.⁴⁴ A partir de 1814 Luis Guala, con permiso del entonces arzobispo Mons. della Torre, había obtenido del Rey Víctor Manuel I el reconocimiento legal de sus conferencias y un donativo anual de 500 liras.⁴⁵

Esta, por tanto, era la situación personal de Luis Guala cuando, tres años después de este reconocimiento que testimonia la estima y la aprobación de las autoridades civiles y eclesiásticas, presenta a Andrés Palazzi una solicitud para obtener el uso de los locales para el *Convitto*.

Este nuevo documento no hace ningún guiño a la congregación de los Oblatos; es un documento dramático, en ocasiones incluso apasionado. Luis María Guala refiere que el clero joven, sin una oportuna asistencia, en los primeros años tras la ordenación corre el riesgo de “perder el espíritu eclesiástico”. “Muchísimas de aquellas plantas –sigue escribiendo– que en el quinquenio daban esperanza de óptimos éxitos, llegaban a ser estériles por la falta del último cultivo [...]. Qué daños y perjuicios ocasionados a las almas, y cuánto para lamentar en circunstancias de tal escasez de ministros, no puedo explicarlo suficientemente, además es constantemente palpable”.⁴⁶

La respuesta de Palazzi, que lleva la misma fecha, es positiva. La tercera planta del Convento de San Francisco de Asís va concedido para el uso propuesto, “en beneficio de la religión”.⁴⁷

La idea del *Convitto*, promovida por Pío Bruno Lanteri y compartida por Luis Guala, que es casi dieciséis años más joven que él, tiene desde este momento

⁴¹ Sobre la cuestión véase, para profundizar, la aportación de Mario Rossino ya citada, en particular las páginas 458-461.

⁴² G. USEGLIO, *Il teologo Guala e il Convitto Ecclesiastico di Torino*, 13.

⁴³ A. P. FRUTAZ, *Beatificationis et canonizationis servi Dei Pii Brunonis Lanteri, fundatoris Congregationis Oblatorum M. V. positio super introductione causae et super virtutibus ex officio compilata*, Roma, s. e. 1945, 213.

⁴⁴ Cfr. G. USEGLIO, *Il teologo Guala e il Convitto Ecclesiastico di Torino*, 13. Las “Conferencias de teología Moral! Habían sido introducidas en la diócesis de Turín en 1738 por el entonces arzobispo Mons. Francisco Arborio gattinara y después hechas objeto de particular atención por parte de sus sucesores. Estaban dirigidas a los nuevos ordenados y tenían la finalidad de “ejercitar a los jóvenes en la solución de los casos de conciencia” (cfr. T. VALLAURI, *Storia delle Università degli Studi del Piemonte*, III, Arnaldo Forni Editori – Bologna, 1970, 112-113 [edición anastática del original: Stamperia reale – Turín, 1845-1846]).

⁴⁵ Cfr. G. USEGLIO, *Il teologo Guala e il Convitto Ecclesiastico di Torino*, 15. En el Turín de aquellos años, además de la Conferencia de Luis María Guala había otras dos análogas experiencias, una en la Universidad y otra en el Seminario.

⁴⁶ A. P. FRUTAZ, *Beatificationis et canonizationis servi Dei Pii Brunonis Lanteri*, 213.

⁴⁷ A. P. FRUTAZ, *Beatificationis et canonizationis servi Dei Pii Brunonis Lanteri*, 215.

un solo protagonista y promotor, Luis María Guala.⁴⁸ Pío Bruno Lanteri, aún manteniendo óptimas relaciones⁴⁹ con su amigo y discípulo, se dedicará a la suerte de la naciente congregación de los Oblatos.

Es posible también, como sostiene Calliari, que algunos motivos de prudencia impidieron a Lanteri exponerse 'en primera persona' en la fundación, de la que, probablemente, era el verdadero ideólogo e inspirador; Guala era, además, discípulo de Lanteri, así como este lo era, como diremos, de Diessbach.⁵⁰

Permanece el hecho de que el ideal en el que el *Convitto* se inspira y que anima a Luis Guala es el mismo que el de Lanteri y es ciertamente derivado del programa de la *Amistad Sacerdotal*,⁵¹ la asociación de sacerdotes fundada en torno a 1783 por Nicolás von Diessbach, asociación de la que tanto Pío Bruno Lanteri como Luis Guala habían hecho parte.⁵²

Para comprender mejor este importante particular trataremos de delinear, aunque sea de modo esencial, la vida y la personalidad de los dos protagonistas de la fundación del *Convitto* y también aquella de don José Cafasso, primer sucesor de Luis María Guala.

2.1. El Venerable Pío Bruno Lanteri

Pío Bruno Lanteri había nacido en Cuneo el 12 de mayo de 1759. Séptimo hijo de un médico, conocido por algunas publicaciones de medicina y por su cristiana bondad para con los pobres, había entrado de joven en la Orden de los Cartujos, tal vez preocupado por el tema de la salvación eterna, tan querido para los predicadores del tiempo; no resistiendo a la austeridad de la regla hubo de salir poco tiempo después.

Establecido en Turín, donde frecuentó la facultad de Teología de la Universidad Real, tuvo como maestro a Joseph Albert Nicolaus von Diessbach.

Diessbach había nacido en 1732 en Berna. Tras quedar viudo, entró en 1759 en la Compañía de Jesús en la ciudad de Turín; en esta ciudad continuó trabajando incluso tras la supresión de la Compañía en 1773. Fue amigo del redentorista

⁴⁸ La controvertida cuestión acerca de la 'paternidad' del *Convitto*, que ha favorecido durante años el debate entre los defensores de Guala y aquellos de Lanteri, después de la lectura de estos documentos, parece definitivamente resuelta. Véase, sin embargo, sobre este tema, el artículo ya citado de don Mario Rossino *Il Convitto Ecclesiastico di S. Francesco d'Assisi*, en particular las páginas 470-471.

⁴⁹ Véase, para comprobar esta afirmación, las cartas que Guala y Lanteri continuaron intercambiándose, muchas de las cuales fueron conservadas en la *positio Lanteri*. En el testamento de Pío Bruno Lanteri, finalmente, el *Convitto*, en la persona de Don Guala, viene designado heredero universal, en el caso de que la congregación de los Oblatos resultase en ese tiempo extinta. Cfr. P. CALLIARI [ed.], *Carteggio del venerabile Pio Brunone Lanteri [1759-1830] fondatore della Congregazione degli Oblati de Maria Vergine*, V, Ed. Lanteriana – Turín, 1976, 413.

⁵⁰ Este punto de vista es el de Pablo Calliari cuando escribe: "Hay aquí un punto de referencia cierto al que siempre es necesario volver en todas las ocasiones en las que se intenten buscar los verdaderos orígenes del *Convitto* Eclesiástico: el trinomio Diessbach – Lanteri – Guala" (P. CALLIARI, *Gli Oblati di Maria. Fondazione a Carignano. Primi quattro anni di vita. 1816-1820*, Ed. Lanteriana – San Vittorino, 1980, 123). Y más adelante: "(Lanteri) hombre clave que afronta con fuerza las situaciones más arduas e intrincadas cuando se trata de un bien a realizar o un mal a evitar sabe eclipsarse a tiempo para no aparecer ante el público" (163). El tratamiento de Calliari sobre el *Convitto* es rica y documentada (cfr. en particular las páginas 118-174).

⁵¹ Los estatutos de la *Amistad sacerdotal* se encuentran en C. BONA, *Le "Amicizie". Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Deputazione Subalpina di Storia Patria - Turín, 1962, 503-511.

⁵² Useggio nos informa de que, a partir de 1815, los encuentros de la Amistad Sacerdotal se tenían junto al *Convitto* y tuvieron como animador al mismo Teólogo Guala, cfr. G. USEGLIO, *Il teologo Guala e il Convitto ecclesiastico di Torino*, 17.

checo Clément-Marie Hofbauer, que había conocido a Alfonso María de Ligorio y era un 'ligoriano' entusiasta. Entre 1778 y 1780 había fundado en Turín la 'Amistad Cristiana', una asociación secreta de clérigos y laicos que, ligándose a través de los votos y teniendo como finalidad la perfección cristiana, promovía la difusión de la buena prensa, la lucha contra el jansenismo y el regalismo o jurisdiccionalismo y una convencida adhesión al Papa en el contexto del ultramontanismo.⁵³

El mismo Diessbach había fundado, en 1783, la *Amistad Sacerdotal*, una escuela de perfección evangélica y de preparación al apostolado mediante la predicación, la teología moral práctica y la difusión de la buena prensa.

Los signos del cambio de época provocado por la revolución francesa habían tenido sus reflejos también en Italia, tras la invasión del Piamonte por parte de las tropas francesas en 1794 y, sobretodo, en el trienio jacobino (1796-1799), que inauguraba la dominación napoleónica de la península, persistiendo hasta la Restauración de 1814.

Pío Bruno Lanteri, alumno entusiasta y colaborador de Joseph Diessbach desde 1781, intuye las características y las consecuencias del desencuentro cultural en acto. Comprende que la Revolución Francesa es la consecuencia de una larga acción cultural, persistente a lo largo del siglo XVIII, obra del movimiento iluminista, que cambia tendencias e ideas de una parte amplia de la población. La revolución ha encontrado pues, en Francia, una Iglesia herida y debilitada por las divisiones y las dudas, que siguieron a la difusión de la herejía jansenista, con su rigorismo moral y sacramental, que se acompaña bien del galicanismo, bien del jurisdiccionalismo.

La intención de Pío Bruno es la de implicar también a los laicos en la acción de "reconquista cultural" de la sociedad⁵⁴, utilizando como instrumento privilegiado de apostolado la difusión del libro en todos los ambientes, a través de la lectura, el estudio y el examen de los trabajos individuales, y su difusión en las diversas clases sociales; en particular, la oposición a la propagación de ideas y actitudes jansenistas en el seno del mundo católico encontraba su mejor arma en la difusión de las obras de san Alfonso María de Ligorio.⁵⁵

⁵³ Cfr. G. DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Laterza – Bari, 21988, 3-4. La obra más completa, hasta hoy, sobre el tema de las *Amistades* sigue siendo la citada del padre Cándido Bona. Véanse también las páginas 12-37 del texto de De Rosa, citado en esta nota y A. BRUSTOLON, *Alle origini della Congregazione degli Oblati di Maria Vergine. Punti clari e punti oscuri*, Lanteri – Turín, 1995, 75-90. La *amistad cristiana* es disuelta durante la ocupación francesa, pero recobra su vida en 1817 con el nuevo nombre de *Amistad Católica* y con un programa, ya no secreto, de acción apostólica, en particular en relación con la difusión de la buena prensa.

⁵⁴ Puede ser interesante subrayar que, en las constituciones de la naciente congregación, Pío Bruno Lanteri prevé la adhesión de los así llamados 'socios externos'. (Cfr. *Costituzioni e regole della Congregazione degli Oblati di Maria Vergine*, Tip. Eredi Botta – Turín, 1851). Este concepto y esta terminología serán retomadas por Don Bosco que las utilizará ampliamente en la redacción de las constituciones de la *Sociedad de san Francisco de Sales*. Sobre la elaboración de las primeras reglas de los salesianos y sobre la utilización de las constituciones de los Oblatos véase cuanto afirma don Ángel Amadei en *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco*, X, SEI – Turín, 1948, 662-668 (en adelante: MB 10, 662-668).

⁵⁵ Pío Bruno Lanteri había contribuido no poco a la difusión, a lo largo de todo el Piamonte, de las obras de san Alfonso y, en particular, de la traducción latina de una suerte de manual para confesores, de título: *Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones sive praxis et instructio confesariorum*, editada por Jacinto Marieti en Turín en 1844 (cfr. F. DESRAMAUT, *Don Bosco en son temps [1815-1888]*, SEI – Turín, 1996, 148). Sobre la influencia del pensamiento de san Alfonso en la doctrina y la obra de Pío Bruno Lanteri véase A. BRUSTOLON, *Alle origini della Congregazione degli Oblati*, 107-127.

Implicado en los trágicos acontecimientos de las relaciones entre Napoleón y Pío VII, repitió con fuerza la autoridad y el primado pontificio y fue por esto puesto bajo vigilancia por la policía francesa.⁵⁶ Después de 1814 retoma su apostolado reorganizando la *Amistad Cristiana* en dos asociaciones diferentes, la *Amistad Católica*, reservada a los laicos, y la *Amistad sacerdotal*.

En este contexto social y religioso madurará la idea de la fundación de los Oblatos de la Virgen María. En 1816 Pío Bruno Lanteri, atento a los signos de los tiempos y en continuidad con el programa de la *Amistad Sacerdotal*, funda en Carignano una congregación que tiene por objetivo difundir la buena prensa, luchar contra los errores más comunes, sobre todo aquellos contra el papa y la Santa Sede, formar buenos eclesiásticos y eficaces predicadores. Un instrumento apostólico privilegiado es la predicación de los ejercicios espirituales con el método de San Ignacio.⁵⁷ La congregación, disuelta cuatro años después por algunas incomprensiones con el entonces arzobispo Mons. Chiaverotti, fue reconstituida en 1862 con la aprobación del pontífice.⁵⁸ Pío Bruno Lanteri morirá en Pinerolo, en el Piamonte, en 1830.⁵⁹

2.2. El Teólogo Luis María Guala

Luis María Fortunato Guala, nacido en Turín en 1775, había sido ordenado sacerdote en 1799. Amigo de Pío Bruno Lanteri, obtiene en 1807 la reapertura del Santuario de San Ignacio de Lanzo, donde inició, con el mismo Lanteri, la predicación de ejercicios espirituales al clero y a los laicos. En 1808 es nombrado Rector de la iglesia de San Francisco de Asís, según el espíritu de la *Amistad Sacerdotal*, y algún año más tarde administrador del Santuario de San Ignacio. De él ha dejado una descripción el propio Pío Lanteri: "más bien pequeño de estatura, cosa que lo hacía parecer aún más joven, de carácter despierto, de celo no común, muy atento y prudente, lleno de doctrina, prudencia y experiencia necesaria para la dirección de las almas".⁶⁰

Desde 1814, como hemos recordado, inició la experiencia de las conferencias públicas de moral, que ya desde hacía algunos años había realizado con algunos sacerdotes jóvenes; su objetivo era aquel de 'no sólo educar al clero

⁵⁶ Cfr. G. DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia*. 6-7. Véase también el cap. 27 (Un cura temido por Napoleón) de P. CALLIARI, *Servire la Chiesa. Il venerabile Pio Brunone Lanteri (1759-1830)*, Krinon – Caltanissetta, 1989, 120-124.

⁵⁷ El padre Timoteo Gallagher ha demostrado ampliamente la centralidad de los ejercicios de san Ignacio en la espiritualidad y en el carisma del fundador de los Oblatos; ellos, más que los jesuitas, que Pío Bruno Lanteri veía comprometidos en otras obras educativas, se consagraban a la predicación de los ejercicios según el método de san Ignacio, en beneficio de presbíteros y laicos de cualquier categoría social o clase (cfr. T. GALLAGHER, *Gli Esercizi di S. ignazio nella spiritualità e carisma di fondatore di Pio Brunone Lanteri*, PUG – Roma, 1983, 37-47)

⁵⁸ En estrechas relaciones con muchos exjesuitas en el periodo de la supresión de la Compañía, Lanteri, que siguió a la disolución de los Oblatos, había pedido él mismo ser jesuita en 1824, pero le había sido desaconsejado entrar en la orden del también amigo suyo Luis Guala (cfr. G. TUNINETTI, *Mons. Lorenzo Gastaldi, vescovo di Saluzzo [1867-1871] ed arcivescovo di Torino [1871-1883] tra rosminismesimo ed ultramontanesimo*, en F. N. APPENDINO, *Chiesa e società nella II metà del XIX secolo in Piemonte*, Piemme – Casale Monferrato, 1982, 35).

⁵⁹ Sobre la espiritualidad de Lanteri y sus relaciones con Diessbach véase también A. BRUSTOLON. *Alle origini della Congregazione degli Oblati*, en particular las páginas 82-90.

⁶⁰ El juicio, tomado de una carta de Lanteri, ha sido transcrito por Francis Desramaut en *Don Bosco en son temps*, 142. Esta reciente biografía de Don Bosco es una de las más científicas y documentadas que han sido escritas hasta el momento.

joven a una moral más benigna sino también a la práctica de las virtudes sacerdotales'.⁶¹

Al principio del curso 1843-1844 sus condiciones de salud no lo permitieron continuar más estas conferencias públicas. Le sucedió en esta tarea Don José Cafasso, que desde 1834 había sido primero alumno y luego *repetidor* en el *Convitto*.

Muriendo en 1848, Luis María Guala dejó como heredero de su patrimonio material y espiritual a Don José Cafasso.⁶²

2.3. San José Cafasso

Una atención particular merece la figura de Don Cafasso y su doctrina espiritual⁶³ para el rol que este santo tuvo durante más de veinticinco años en la vida del *Convitto*.

José Cafasso nace en Castelnuovo d'Asti, el mismo pueblo en que nacerá Don Bosco, el 15 de enero de 1811.

Físicamente poco dotado, "pequeño en la persona, ojos despiertos, aire amable, rostro angelical",⁶⁴ José Cafasso en 1833, inmediatamente después de la ordenación presbiteral, entró en el *Convitto* eclesiástico de Turín donde permaneció primero como estudiante, después como repetidor y docente de teología moral y, finalmente, como rector algunos meses después de la muerte del Teólogo Guala, en 1849; mantuvo esta responsabilidad hasta su muerte, que ocurrió prematuramente el 23 de junio de 1860. En aquellos años será él mismo el responsable de las conferencias de moral práctica y las lecciones de *sacra elocuencia*.

Además de la enseñanza de la moral, se dedicó de modo particular a la pastoral con los presos y de los condenados a muerte y a la predicación de ejercicios espirituales al clero y a los laicos. Recogió minuciosamente los apuntes de sus meditaciones e instrucciones en numerosos cuadernos, pero no publicó ninguno; su sobrino, el canónigo José Allamano,⁶⁵ ha editado por primera vez,

⁶¹ G. COLOMBERO. *Vita del servo di Dio D. Giuseppe Cafasso con cenni storici son Convitto Ecclesiastico di Torino*, Fratelli Canonica – Turín, 1895, 46.

⁶² Cfr. G. USSEGLIO, *Il Teólogo Guala e il convitto ecclesiastico di Torino*, SEI – Turín, 1948. Sobre la figura y la obra de este protagonista de la formación sacerdotal en el Piemonte véanse en particular las páginas 273-283 del texto de C. BONA, *Le "Amicizie". Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Deputazione Subalpina di Storia Patria 1962.

⁶³ Para un estudio documentado sobre la doctrina espiritual de Don Cafasso véase F. Accornero, *La dottrina spirituale di san Giuseppe Cafasso*, LDC . Turín, 1958. Se sirvió para este estudio de numerosos manuscritos de Don Cafasso que se conservan actualmente en el Archivo del Santuario y Convitto de la Consolata y de los testimonios de la causa de beatificación.

⁶⁴ La descripción es de Don Bosco en *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales*, 51,

⁶⁵ El Beato José Allamano, que fue Rector del Santuario de la Consolata en Turín y del *Convitto* eclesiástico y fundador de las misiones extranjeras de la Consolata, era hijo de una hermana de Don Cafasso. Como testificó él mismo durante la causa de beatificación, vi al tío una sola vez, a la edad de seis años. Su testimonio, además de las noticias recogidas en la familia, estaba fundado sobre las predicaciones y sobre las conferencias de Don Bosco que él había conocido durante su permanencia de cuatro años en el Oratorio de San Francisco de Sales, donde realizó sus estudios gimnasiales (cfr. *Taurinen. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Josephi Cafasso [...], Positio super introductione causae*, 9-10). Sobre la figura del Beato Allamano véase I. TUBALDO, *Giuseppe Allamano, il suo tempo, la sua opera*, Ed. Missioni Consolata – Turín, 1982.

entre finales del XIX y principios del XX, algunos volúmenes de meditaciones e instrucciones al pueblo y al clero.⁶⁶

Escribe don Eugenio Valentini, que se ha encargado de la voz 'José Cafasso' en el *Dictionnaire de Spiritualité*; "José Cafasso fue, al mismo tiempo, un maestro de teología moral y de teología espiritual. Su espiritualidad, del todo tradicional, es profundamente pastoral. Es por esto que su influencia sobre el clero y sus dirigidos fue extraordinaria".⁶⁷

La influencia ejercida por la doctrina y por el celo pastoral de Don Cafasso sobre el clero turinés fue verdaderamente profunda. Aunque su radio de acción pueda parecer limitado a los alumnos del *Convitto*, él, como afirma don Flavio Accornero, fue maestro de sacerdotes y, así, 'multiplicó' su influjo sobre la Iglesia piemontesa y las demás:

Fue un hombre capaz de oponerse al mal y de llevar la batalla del Señor desarrollando con celo indecible su actividad a favor de las almas, como sacerdote y como maestro de sacerdotes. Pese a haber trabajado en un campo restringido y cerrado, como lo es el del confesonario, el púlpito y las clases del *Convitto*, pertenece a Don Cafasso un título de indiscutible penetración, ya que él ha trabajado con los multiplicadores: todo el clero del Piemonte, se puede afirmar, lo tuvo por inspirador y animador de nuevos caminos, todos los directores de almas lo tuvieron por director. Y sus enseñanzas, sus palabras, sus ideas pasaron de sacerdote a sacerdote, de parroquia a parroquia, de alma a alma [...].

Se puede recoger, a continuación, una floración de alumnos, de fundadores de instituciones religiosas, de direcciones ascéticas y morales trazadas, de santidades iniciadas. ¿Cuánto hay de Don Cafasso en su actividad y en su santidad? Ciertamente, muchos elementos fluyeron del manantial de nuestro hombre; si son canalizadas en la vida de estos hombres que representan las personalidades más espiritualmente conocidas del siglo piemontés y que en su gigantesca estatura espiritual prueban la bondad y la fuerza de la semilla en la que tuvieron origen.⁶⁸

Un instrumento muy útil para comprender el tipo de presbítero se proponía formar Don Cafasso, es el análisis atento de sus meditaciones e instrucciones en los varios cursos de ejercicios al clero. "Aquí más que nunca emerge claramente el pensamiento de Don Cafasso sobre el presbítero, acerca de su ser y su hacer, y unido, una sutil crítica hacia otros modelos o estilos de vida sacerdotal no sólo imaginados por Don Cafasso, sino vivos y reales en su tiempo".⁶⁹

⁶⁶ Cfr. G. Cafasso, *Meditazioni per esercizi spirituali al clero*. Publicados a cargo del Can. José Allamano, Fratelli Canonica – Turín, 1892; Id., *Istruzioni per esercizi spirituali al clero*. 1893; Id., *Sacre missioni al popolo*. 1923. Estos escritos hacen parte de compilación en cinco volúmenes de las *Obras Completas* editadas en Turín por el Instituto-Colegio Internacional de la Consolata por los misioneros.

⁶⁷ E. VALENTINI, *Joseph Cafasso (saint)*, en *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, VIII, Beauchesne – Paris, 1952, 1330.

⁶⁸ F. ACCORNERO, *La dottrina spirituale di S. Giuseppe Cafasso*, 155-157.

⁶⁹ L. CASTO, *Gli Esercizi Spirituali al clero di San Giuseppe Cafasso*, en "Archivio teologico torinese" 1 (1995) 483. En este artículo Lucio Casto pone en evidencia, coherentemente con esta premisa, algunas imágenes negativas del sacerdote así como las ha plasmado Don Cafasso, como aquella del *sacerdote ocioso*, ejemplo de inactividad y vida cómoda, del *sacerdote superficial y precipitado*, o aquella del *sacerdote anfibio*, es decir, aquel sacerdote que pasa desenvuelto de los compromisos del ministerio a ocupaciones seculares o mundanas. Rica de amarga ironía describe después Don Cafasso la enfermedad y la muerte del sacerdote *mediocre* (cfr. 490-493).

3. El proyecto formativo del *Convitto*

- 3.1. *El estudio de la moral práctica*
- 3.2. *Los ejercicios prácticos de Sacra Elocuencia*
- 3.3. *Los ejercicios apostólicos*
- 3.4. *Ascesis y vida de oración*
- 3.5. *Los ejercicios espirituales y el Santuario de San Ignacio en Lanzo*
- 3.6. *Otros elementos del proyecto*

4. Qué modelo de presbítero en la escuela del *Convitto*

Tras haber intentado considerar, de modo analítico, los elementos principales del proyecto educativo, queremos asimismo intentar trazar algunas líneas de síntesis, que nos permitan reconstruir, al menos en las líneas más importantes, el "tipo" de sacerdote formado, en este primer periodo, por el *Convitto* y, en particular, por José Cafasso.⁷⁰

Podemos afirmar que, globalmente, el modelo propuesto es aún el que emergía al final del Concilio de Trento, aunque con características y subrayados originales; lo confirma implícitamente también el segundo reglamento cuando "confía este *Convitto* a la especial protección de San Francisco de Sales y de San Carlos que promovieron y establecieron varias instituciones semejantes".⁷¹

Los Reglamentos examinados por nosotros tienden, sustancialmente, a formar un eclesiástico reservado, austero y separado del mundo, y benigno y amable en el confesonario. "Es sumamente conveniente –afirma el tercer reglamento del *Convitto*, citando un documento de la XXII sesión del Concilio, del 17 de septiembre de 1562- que los eclesiásticos, llamados a compartir la causa del Señor, ordenen su vida y costumbres, de modo que en el vestido, en el porte, en el caminar, en el hablar y en todas las demás cosas nada manifiesten que no sea grave, mesurado y religioso".⁷²

- El presbítero es visto, sobre todo como un *hombre de Dios*. El *Convitto* y, en particular, Don Cafasso tienden a dar a los jóvenes presbíteros una gran conciencia de su 'dignidad' y, al mismo tiempo, de su 'diversidad' respecto de los demás hombres.

En este sentido, *modelo y tipo* del sacerdote es el mismo Jesús. "Si mis pensamientos –afirma Don Cafasso en una meditación suya al clero-, mis afectos, mis obras no son las del Divino Redentor debo desengañarme: llevaré el nombre, el título, el carácter de sacerdote, pero en realidad no lo soy; seré sacerdote sí, pero sin relación y separado del principio que debe animarme; sacerdote, pero copia deforme, degenerada del tipo y

⁷⁰ Observa a este propósito don Lucio Casto; "Sobre la figura del sacerdote, como de hecho la mayoría de sus escritos sobre moral, no asistimos en Don Cafasso a una apreciable evolución del pensamiento. Al término de su vida su modo de perfilar la figura y el ministerio del sacerdote no es sustancialmente diverso de la presentación que de él hacía en sus primeros cursos de Ejercicios" (L. CASTO, *Gli Esercizi Spirituali al clero di San Giuseppe Cafasso*, 485).

⁷¹ AOVM, S. I, vol. II, 255. El verdadero artífice de la aplicación del Concilio tridentino, como es sabido, será el joven Cardenal de Milán, Carlos Borromeo. Entre sus numerosos escritos están los reglamentos de vida para los seminarios (cfr. M. SANGALLI [ed.], *Chiesa Chierici Sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Herder – Roma, 2000, 27).

⁷² G. COLOMBERO, *Vita del servo di Dio D. Giuseppe Cafasso*, 360.

del modelo".⁷³ Sería, probablemente, anacrónico imaginar e el proyecto del *Convitto*, una reflexión teológica sobre el sacerdocio común, o una fundación del sacerdocio ministerial a partir del de Cristo.

Análogamente, así como Jesús es el modelo del presbítero, también el presbítero debe llegar a ser un modelo para su rebaño; si él es santo su misma vida será el más eficaz instrumento de predicación. "Nada dispone con más eficacia a los otros a la piedad y al culto asiduo a Dios –había afirmado el Concilio de Trento- que la vida y el ejemplo de aquellos que se dedican al ministerio divino".⁷⁴

El *Convitto*, sin embargo, como observa don Lucio Casto, no entendía proponer un inalcanzable ideal de sacerdote héroe, sino más bien aquel de un hombre fiel cotidianamente a la propia misión y al propio estado de vida.⁷⁵

- De la *identidad* del sacerdote fluye su compromiso en el mundo. La imagen que más emerge es aquella del *sacerdote-pastor*, que *hace las veces de Jesucristo en la tierra*, entregado a la *predicación* y al *confesonario*, todo ello unido por ardiente celo por las almas.

Un aporte cualificado a la formación del sacerdote-pastor –escribe a este propósito José Tuninetti- viene indudablemente del *Convitto* eclesiástico de San Francisco de Asís, primero bajo la dirección del Teólogo Luis Guala e después sobre todo bajo la guía y según el ejemplo de Don José Cafasso, y después del *Convitto* eclesiástico de la Consolata bajo la guía de Don José Allamano. Ambas residencias fueron escuelas de pastoral, cuyos responsables supieron intuir y proponer caminos nuevos y horizontes más vastos ante las necesidades imprevistas que la pastoral parroquial parecía no estar preparada para satisfacer: así Don Cafasso, vicario de Don Guala, ante la inmigración de tanta juventud que quedaba abandonada, sugirió a un grupo de jóvenes sacerdotes del *Convitto*, entre otros Don Bosco, la nueva vía de los oratorios festivos y la obra de los limpiachimeneas.⁷⁶

Este fervor misionero da valor de modo creativo a todos los medios tradicionales de apostolado a partir de la convicción optimista de una *santidad posible*, confortada por la doctrina ascética de san Alfonso y san Francisco de Sales. La verdadera santidad consiste, de hecho, para san Alfonso en la *práctica de amar a Jesucristo*: "Toda santidad y perfección de un alma –escribe- consiste en amar a Jesucristo nuestro Dios, nuestro sumo bien y nuestro Salvador. La caridad es la quien une y conserva todas las virtudes que hacen al hombre perfecto".⁷⁷

Lo que es necesario enseñar a todos predicando es 'el arte de amar a Dios'. Debemos subir al púlpito –escribe con pasión Don José Frassinetti,⁷⁸

⁷³ G. CAFASSO, *Manoscritti*, [Copia Camisassa] Medit. X, f. 1, La cita ha sido tomada de L. CASTO, *Gli Esercizi Spirituali al clero di San Giuseppe Cafasso*, 489. Se trata, también en este caso, de una copia de los originales, que presentan notables dificultades de lectura, hecha por el canónigo Santiago Camisassa, mano derecha de Don José Allamano en la reapertura del *Convitto*.

⁷⁴ SS. *Conc. Tridentini decreta*, sess. XXII, 17 sept. 1562.

⁷⁵ L. CASTO, *Gli Esercizi Spirituali al clero di San Giuseppe Cafasso*, 494.

⁷⁶ G. TUNINETTI, *Il prete e i preti nell'ottocento piemontese*, en "Rivista Diocesana Torinese" 74 (1997) 572.

⁷⁷ A. M. DE LIGORIO, *Pratica di amare Gesù Cristo*, 1, 1.

⁷⁸ El Siervo de Dios José Frassinetti (1804-1868), fundador de las Hijas e Hijos de María Inmaculada fue también amigo de Don Bosco (cfr. MB 5, 605).

amigo de Don Guala- convencidos de la suma importancia de las materias que tratemos y predicar en serio. Son los intereses de la sangre de Jesucristo los que nosotros debemos promover: ¿cómo se podrá tolerar en nuestras predicaciones la ligereza, la vanidad? ¡Oh hermanos míos! Reconozcamos y confesemos que en este aspecto nos falta mucho. Se busca lo bello, lo elegante, la moda por placer, se quiere la cortesía, y mientras tanto se esparcen al viento vanas palabras y el pueblo permanece en ayunas, mientras que vienen a saciarse del Pan de la Vida. De tal pan no es que haya escasez entre nosotros, pero se le quita la sustancia y el vigor. ¡Oh si nuestros enemigos pudieran reunir a la gente y exhortarla a la impiedad, veríamos con que empeño y fuerza de palabra predicar! Nosotros, a veces, parece que nos burlamos.⁷⁹

“El principal trabajo que compete y toca al eclesiástico –escribe después explícitamente Don Cafasso- es aquel de predicar [...]. La primera de todas las funciones que el Divino redentor ejercitaba en la tierra era la predicación. Todo lo restante era como apoyo y sostén a esta tarea, el predicar”.⁸⁰

Junto a esta labor, ya el memorial de Pío Bruno Lanteri apuntaba: “atender asiduamente y con caridad el confesonario”. “Se ofrece con este medio la comodidad para confesarse a cualquier hora a los hombres de cualquier condición, y empleo [...] siendo además pocos por el motivo anteriormente indicado los confesores verdaderamente asiduos a tal ministerio en proporción a la gran necesidad existente”.⁸¹

“Es muy sorprendente –observa Lucio Casto- la constatación a través de la predicación de Don Cafasso que no pocas sacerdotes de entonces se retiraban fácilmente de este ministerio [...]. El concepto que Don Cafasso quiere inculcar sobre este ministerio es muy alto. Mientras que concede el primado de importancia a la predicación, como ‘el arma más fuerte y potente’ que el Señor había puesto en las manos de los sacerdotes, no teme decir que confesar ‘es una tarea no menos grande, no menos útil, no menos importante que predicar’, porque los cristianos necesitan que el predicador ‘descienda a hacer de director, es decir, a dar la mano, sostener, conducir, regular’”.⁸²

Lo que debe caracterizar el alma del verdadero confesor es la santidad de vida, la caridad hacia los penitentes y una adecuada competencia en la ciencia moral. Y la santidad que debe caracterizar al confesor no puede ser austera y empapada de dureza, sino una santidad preñada de dulzura y de bondad. “Con brevedad, siempre; con firmeza inflexible muchas veces, con dureza, nunca”.⁸³

- El presbítero formado por el *Convitto* es, en consecuencia con todo lo dicho, *hombre de oración*. La oración, para Don Cafasso, es considerada un deber fundamental para un eclesiástico:

⁷⁹ G. FRASSINETTI, *Riflessioni proposte agli ecclesiastici*, Tip. Ferrando –Genova, 1838, 70-71.

⁸⁰ La cita ha sido tomada de F. ACCORNERO, *La dottrina spirituale di S. Giuseppe Cafasso*, 197.

⁸¹ AOVM, S. I, vol. VII, fasc. 3, doc. 289.

⁸² L. CASTO, *Gli Esercizi Spirituali al clero di San Giuseppe Cafasso*, 498.

⁸³ G. CAFASSO, *Manoscritti*, [Copia Camisassa] Medit. X, f. 1, La cita ha sido tomada de L. CASTO, *Gli Esercizi Spirituali al clero di San Giuseppe Cafasso*, 499.

Entre los deberes y las tareas del sacerdote puede decirse francamente que el primero es aquel de orar: *omnis pontifex pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum*. El medio principal, no sólo que él tiene que tener abierto este camino, esta relación, esta comunicación con Dios, el modo con que ha de realizar esta gran misión y embajada, es la oración: quitadme la oración, y quitaréis a la vez cualquier relación entre el cielo y la tierra, entre Dios y el hombre.⁸⁴

En segundo lugar él, por su 'profesión', debe ser un maestro 'de este gran arte de la oración':

¿Y cómo va a tener éxito, cuando no estudia con interés ni la ejercita él mismo? ¿No habéis observado como hace un maestro cualquiera para enseñar una profesión, un arte cualquiera a su alumno y discípulo? Comienza explicándole muy bien los principios y la teoría; darle el porqué, la razón de cada cosa, para que conozca su valor y su necesidad; pero eso no basta no se contenta con ello: se pone el mismo primero a trabajar como si fuese un principiante bajo la mirada de su alumno, a continuación se lo muestra y quiere que trabaje en su presencia, para que él pueda seguirlo, ayudarlo, valorarlo y así, paso a paso, parte a parte, entre los dos, pero como si fuese uno sólo, se prosigue y se termina el trabajo con satisfacción y alegría común; del maestro, que se alegra del provecho de su alumno, y del alumno, que avanza por la bondad de su maestro. Aquí está lo que debe hacer el sacerdote entre el pueblo, en la predicación, en el confesonario, en la catequesis, en los discursos domésticos y familiares, enseñar este gran arte de orar.⁸⁵

- También el *estudio* debe ser considerado "uno de los deberes específicos de la vocación eclesiástica".⁸⁶ Sólo la ciencia de la moral –afirma a este propósito Don Cafasso– y la preparación para el púlpito bastan por sí solas para ocupar todo el tiempo que puede tener libre de las obras de su ministerio un sacerdote, y quien se desocupa de él con facilidad, o quien cree que baste el estudio hecho una vez para siempre [...] no sabe qué cosa se hace, no conoce ni la importancia ni la delicadeza de aquello que trata. Yo digo que todo esto no es un entretenimiento de un momento, o de un día, o de una vez, sino algo cotidiano y continuo.⁸⁷
- El sacerdote formado en el *Convitto* eclesiástico de Turín es un *celoso obrero de la caridad*, sensible y atento a las necesidades del 'pueblo bajo', a los obreros, a los jóvenes inmigrantes, a los presos, y a todos ellos les ofrece el tesoro de la Palabra de Dios y de los sacramentos. Para él la caridad no es sólo asistencia, sino promoción humana y cristiana y formación moral.
- Él es *capaz de 'sentire cum ecclesia'*; de hecho, es marcadamente *filo-romano* en todas las cuestiones no sólo religiosas sino también en las políticas, con actitud crítica en las confrontaciones de todas las tensiones sociales que veían, en aquellos años, al Papa como un posible antagonista.

⁸⁴ G. CAFASSO, *Manoscritti*, [Copia Camisassa] VII, 2679.

⁸⁵ G. CAFASSO, *Manoscritti*, [Copia Camisassa] VII, 2681.

⁸⁶ F. ACCORNERO, *La dottrina spirituale di S. Giuseppe Cafasso*, 90.

⁸⁷ *Ivi*, 91.

- El sacerdote del *Convitto*, finalmente, es consciente de vivir en un mundo necesitado de que alguien le lleve el Evangelio y que se resiente del anticlericalismo liberal y del *Resorgimento*. Para llegar a este objetivo, sin embargo, no combate con las armas de la política, no tiende a formar un sacerdote 'patriota', sino un presbítero que sea un comunicador apasionado y un *promotor de la buena prensa*.

5. Conclusiones

El modelo de presbítero bosquejado por el *Convitto* eclesiástico de Turín tuvo una notable influencia en siglo XIX italiano.⁸⁸ Con él se inaugura una verdadera escuela de espiritualidad sacerdotal y de vida pastoral.

Es sólo la ocasión de subrayar que este ideal de presbítero ha sido pensado en un tiempo profundamente diverso del nuestro. La deseada "separación del mundo" ya no se puede proponer en un tiempo de nueva evangelización que pide la capacidad de conocer y valorar algunos espacios socialmente relevantes; la identidad del presbítero es leída hoy, a partir de la dimensión ministerial que se diversifica en pluralidad de roles; la misma disponibilidad al ministerio de las confesiones ha sido sometida a la ley de la oferta y la demanda. Una "pastoral de conservación", pues, no puede volver a ser propuesta en la sociedad moderna poscristiana y secularizada; en cualquier caso es necesario preguntarse si el estilo de los seminarios post-tridentinos, en parte otra vez de moda hoy, sea adecuado para formar personalidades robustas y pastores valientes.⁸⁹

Esto quiere decir, para nosotros, que el modelo del *Convitto* es leído históricamente y valorado en función de la respuesta, ciertamente eficaz, que supo dar al contexto religioso y social en que nació, pero que sin embargo no puede volver a ser propuesto *sic et simpliciter* en el contexto actual.

Es un hecho que algunos elementos formativos y algunas intuiciones puedan ser para nosotros motivo de reflexión, aunque con los matices necesarios.

La percepción de la importancia de ser comunicadores eficaces, por ejemplo, es ciertamente, aún hoy de gran actualidad y puede enriquecerse de las aportaciones de las modernas ciencias de la comunicación. La consideración de la particular atención que necesitan los años inmediatamente siguientes a la ordenación presbiteral y la inadecuación de experiencias formativas ocasionales y fragmentarias; la necesidad de integrar los recorridos teóricos de las ciencias teológicas con la vida real y el servicio a los pobres, y con la gradual adquisición de experiencia pastoral; la eficacia de un modelo de formación desvinculado de exámenes y controles institucionales, y centrado en el papel de guía experto y creíble; una 'pasión por el Reino' que no conoce medida y que se confronta, hoy, con la indiferencia del pensamiento débil y con una religión a veces privada de los impulsos de una auténtica religiosidad.

Esto y, probablemente, mucho más puede enseñarnos todavía la escuela del *Convitto*.

⁸⁸ Sobre la identidad del presbítero en el XIX piemontés véase P. STELLA, *Il prete piemontese dell'800 tra la rivoluzione francese e la rivoluzione industriale*. Actas del congreso tenido en Turín el 27 de julio de 1972, Fondazione Giovanni Agnelli – Turín, 1973, 8-10.

⁸⁹ Esta última observación es de José Tuninetti (cfr. G. TUNINETTI, *Don Clemente Marchisio*, 26).