

Narración y comunicación de lo religioso

- 5** Presentación
- 9** La condición humana y los relatos de vida
Joaquín García Roca
- 25** La transmisión de la fe en los centros de enseñanza
Luis F. Vílchez Martín
- 41** La narración, espacio de la fe y la teología
Roberto Casas Andrés
- 55** Conversaciones con...
María Isabel Figueroa Monterroza
Amparo Estellés
- 67** Debate: Religión y laicismo en los centros de enseñanza
Luis Gómez Llorente
Victorino Mayoral Cortés
José Luis Corzo
Avelino Revilla
- 99** Análisis sociorreligioso: ¿Quién lidera la Iglesia católica española?
José Martínez de Velasco
- 107** Signos de los tiempos
Carlos Sanguino Fernández
Casiano Floristán
Hernán Ingelmo
Ignacio Ramonet
Emilio Tortosa Cosme
Josep Antoni Comes
- 131** Página Abierta: Relato de un holocausto
Bartolomé de las Casas
- 134** Libros recibidos
- 135** Índice General del año 2004

octubre-diciembre 2004

Presentación

- 5 Relatos de vida y esclerosis conceptual

Estudios**Tema central: *Narración y comunicación de lo religioso***

- 9 La condición humana y los relatos de vida
Joaquín García Roca
- 25 La transmisión de la fe como comunicación interpersonal
Luis Fernando Vélchez Martín
- 41 La narración, espacio de la fe y la teología
Roberto Casas Andrés

Conversaciones con...

- 55 María Isabel Figueroa Monterroza:
En defensa de la dignidad del pueblo salvadoreño
Amparo Estellés

Debate

Religión y laicismo en los centros de enseñanza

- 67 I. En torno a la confesionalidad de la escuela
Luis Gómez Llorente
- 78 II. Razones de la escuela laica hoy
Victorino Mayoral Cortés
- 82 III. ¿Qué cultura religiosa?
José Luis Corzo
- 86 IV. Consideraciones críticas a la propuesta sobre valores
y enseñanza de las religiones
Avelino Revilla
- 95 V. La opinión de los colectivos

Análisis sociorreligioso:

- 99 ¿Quién lidera la Iglesia católica española?
José Martínez de Velasco

Signos de los tiempos

- 107 La Conferencia episcopal y el argumento de la reproducción
Carlos Sanguino Fernández
- 113 El centenario de Karl Rahner
Casiano Floristán
- 115 El Parlamento de las Religiones. Barcelona 2004.
Hernán Ingelmo
- 121 Geopolítica de las religiones
Ignacio Ramonet
- 125 *Mar adentro: un canto a la vida*
Emilio Tortosa Cosme
- 128 La religió i el laïcisme condemnats a conviure
Josep Antoni Comes Ballester

Página Abierta:

- 131 Relato de un holocausto
Bartolomé de las Casas

Libros:

- 134 Libros recibidos

Índice general del año 2004

Relatos de vida y esclerosis conceptual

Hay religiones de autoridad y religiones de llamada. Con esta distinción empezaba Marcel Légaut en 1970 su iluminadora reflexión sobre la Iglesia en la última parte de su obra sobre el origen y el porvenir del cristianismo¹.

Las religiones de autoridad suponen un fundador que, tras recibir la iluminación, deja bien estructurada la doctrina, la moral y la organización de la comunidad que va a continuar la obra tras su muerte. La autoridad religiosa mantiene la pretensión de ser la única poseedora de la verdad revelada y gestiona la difusión del mensaje religioso como progresiva adhesión de personas y sociedades enteras a los dogmas y preceptos establecidos, utilizando para ello, si es preciso, la colaboración de las autoridades civiles y de las tradiciones populares.

Las religiones de llamada se difunden porque alguien siembra entre los hombres palabras y relatos de vida, esperando que en todo tiempo y lugar esta semilla encuentre un corazón preparado para acogerla y producir un fruto de vida. Este fruto reflejará a la vez la fuerza peculiar de la semilla y las características únicas del terreno y de la sociedad en la que se arraiga. Los renacidos a esta nueva vida se reconocerán a pesar de las diferencias de cultura y se unirán en una gran comunidad que tendrá autoridades, doctrinas y normas comunes pero con carácter instrumental, en permanente cambio, sin fosilizar su estructura en ningún momento de la historia, por esplendoroso que parezca haber sido.

El cristianismo surgió como religión de llamada de quien sembraba palabras y parábolas de vida que empla-

¹ Los últimos cinco capítulos de la obra *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme* (Aubier, 1970) –obra que sigue lógicamente a *L'homme à la recherche de son humanité* (Aubier, 1971) formando una unidad con él– fueron traducidos al español con el título *Creer en la Iglesia del futuro* (Sal Terrae, Santander, 1988).

zaban personalmente a cada uno a una conversión que rompía la rigidez y seguridad de la religión establecida. Pero pronto adquirió la forma de una religión de autoridad, consiguiendo la conversión masiva de los pueblos por decreto de los emperadores y reyes, defendiendo con la espada los conceptos religiosos elevados a la categoría de dogmas e imponiendo los preceptos con la ayuda de códigos y tribunales.

Tal vez, como dice Légaut benévolamente, fue necesario este proceso en una etapa infantil de la historia cristiana, como andadera, esa función "pedagógica" que Pablo atribuye a la ley de Moisés. Pero lo que está claro es que ese tipo de religión no tiene futuro en los tiempos modernos, a no ser que esas religiones se resignen a ser residuos sectarios, más o menos útiles a los proyectos de los poderes políticos o de los proyectos imperiales.

El Concilio representó un profundo cambio en la manera de concebir la transmisión y la celebración comunitaria de la fe cristiana. Reduciéndonos a los aspectos más pastorales: la catequesis intentaba formar en la fe más por relatos, experiencias de vida y lectura cristiana de la realidad concreta; la liturgia se preocupaba más por crear vivencias participadas que por atenerse a normas rituales preestablecidas.

Se pudieron cometer equivocaciones en este camino titubeante de innovación pedagógica y celebrativa. Pero ninguno de ellos justifica el ya indisoluble proceso de restauración del antiguo régimen eclesiástico, basado en el Vaticano I y en Pío X, en contra del espíritu e incluso de la letra del Vaticano II y de los papas que lo impulsaron. En catequesis y en enseñanza de la religión católica se vuelve a insistir en que lo importante es transmitir los aspectos doctrinales y preceptivos, con argumentos de autoridad magisterial, sin dejar resquicios de duda o de revisión. Los procesos de desarrollo de la persona y de interiorización del espíritu de Jesús quedan subordinados al objetivo de mantener la integridad e inmutabilidad del depositum fidei. En liturgia se da prácticamente la razón a Lefebvre, no sólo por la restauración del mal llamado "rito de san Pío V", sino por insistir en que lo más importante de la celebración eucarística es su fidelidad ritual, la separación esencial entre el ministro ordenado y los fieles, el carácter sacrificial y la adoración de la presencia real.

La enseñanza de Jesús en narraciones y parábolas que sugieren y aportan vida hay que seguir encapsulándola en formulaciones doctrinales rígidas, aunque resulten indigestas. La memoria del relato de la cena como símbolo de comunidad que camina hacia el Reino tiene que limitar-

se a repetir los gestos y palabras rituales, sin salirse de ellas, pues en ellas reside la eficacia ex opere operato que es lo más importante de los sacramentos.

* * *

Para mantener vivo el espíritu del Vaticano II y los esfuerzos de renovación pastoral que tras él se prodigaron, apoyados tanto por el ejemplo de la primera tradición cristiana como por las aportaciones de las modernas ciencias antropológicas y pedagógicas, IGLESIA VIVA ha preparado este número sobre Narración y comunicación de lo religioso que esperamos capte la atención del lector.

Joaquín GARCÍA ROCA presenta en el primer estudio la importancia que la moderna antropología, gracias principalmente a la creciente aportación de mujeres feministas, atribuye a la narración para la construcción y empoderamiento del sujeto, como forma de conocimiento más verdadero del mundo y de la vida, que no pueden ser encasillados en abstracciones, y como terapia personal y colectiva tan necesaria en tiempos de crisis.

Luis Fernando VÍLCHEZ MARTÍN aborda en el segundo estudio el papel de la narración en la comunicación y transmisión de conocimientos y experiencias, por tanto en el corazón de todo el proceso pedagógico. Concluye Vilchez su reflexión diciendo que "es necesaria una reconstrucción comunicativa de y en la Iglesia", siguiendo la tradición sapiencial narrativa con la que comenzó.

Y la reflexión más teológica sobre cómo transmitir la fe y las experiencias que la propician redescubriendo la eficacia de los relatos de salvación y haciéndose la misma Iglesia relato de salvación la hace Roberto CASAS ANDRÉS en su artículo "La narración, espacio de la fe y la teología".

* * *

Buscando más relato de vida que elevada doctrina hemos dedicado esta vez las CONVERSACIONES a hablar con una mujer que es todo un símbolo de la concreta lucha por la dignidad del pueblo salvadoreño, María Isabel FIGUEROA MONTERROZA. Y, forzados por la actualidad del tema de la enseñanza de la religión en el ámbito de la escuela, dedicamos la sección DEBATE al tema Religión y laicismo en los centros de enseñanza. El conjunto de puntos de vista es iluminador y muestra cómo es éste un viejo problema al que sólo se le podrá dar solución si se renuncia a acudir a concordatos y privilegios para exigir una enseñanza confesional de la religión en la escuela pública y se manifiesta con claridad que la laicidad no está opuesta a la cultura y al lenguaje religioso.

En el ANÁLISIS SOCIORRELIGIOSO y en los SIGNOS DE LOS TIEMPOS se comentan los temas que en estos últimos meses están agitando la opinión pública y las relaciones Iglesia y Estado: las campañas de oposición de los católicos a proyectos legislativos –reales o imaginarios– del gobierno español, que parecen venir más de Roma a través de algunos movimientos conservadores, que de la misma cumbre del episcopado (José M. de VELASCO); la ilación frecuentemente claudicante de la argumentación episcopal, que saca conclusiones que exceden la fuerza de las premisas (Carlos SANGUINO); el pluralismo religioso cada vez más presente en el mundo globalizado (Hernán INGELMO e Ignacio RAMONET); y la necesaria y saludable convivencia de religión y laicismo en un mundo secularizado pero abierto a las demandas de sentido (Josep Antoni COMES). Este último SIGNO DE LOS TIEMPOS se publica tal como apareció en un periódico de Valencia, en la lengua que hablan los valencianos, que, como podrá ver cualquier lector instruido en filología, no se diferencia de la que hablan los mallorquines o los catalanes más que el castellano o español (una misma lengua puede tener varios nombres) que hablan en Valladolid o en Buenos Aires.

Con una breve nota de Casiano FLORISTÁN, nos unimos al centenario de una insigne figura de la Teología, Karl Rahner, que antes de morir pudo ver cómo se incumplían los objetivos de renovación de una Iglesia que va a tener que afrontar un nuevo invierno, semejante al que el mismo Rahner, Congar y otros teólogos tuvieron que pasar antes del Concilio.

Y ya que habla este número de narraciones y relatos, dado que con frecuencia por motivos ideológicos se ocultan u olvidan los relatos modestos y se crean nuevas historias legitimadoras que nada tiene que ver con la realidad, traemos en PÁGINA ABIERTA dos fragmentos de la impresionante relación de Fray Bartolomé de las CASAS sobre cómo actuaban los conquistadores con los indios de América.

La condición humana y los relatos de vida

Joaquín García Roca*

Las narraciones acompañan a los seres humanos tan íntimamente como la sombra persigue al propio cuerpo; el poder del relato es universal: cuando somos niños leemos cuentos infantiles, ya adultos vemos series de televisión y en cualquier tiempo escuchamos absortos las narraciones de vidas ajenas y narramos la propia como forjadores de nuestra propia historia. Los recuerdos, sentimientos, acciones y circunstancias se concitan en los relatos, que tejen la vida como una secuencia de eventos ordenados y con sentido. El concepto de relato incluye tres elementos esenciales: unos acontecimientos externos, vividos desde la experiencia interna y entrelazados mediante una secuencia temporal, que incorpora a ambas con el objeto de conseguir formas alternativas de acción y de conciencia.

1. LOS CAMINOS ACTUALES DE LA NARRACIÓN

En la narración se antepone la perspectiva del sujeto, que otorga significados a sus propias acciones, a la perspectiva del observador externo, que los contempla desde la indiferencia; se valora más el conocimiento participativo que el conocimiento del experto. Los relatos de sí mismos se interesan más por la experiencia vital de la persona que por la verdad disponible. Se fijan más en los procesos sociales y culturales con los que forjamos nuestra visión del mundo que en sus estructuras fijas y permanentes.

* *Profesor de la Universidad de Valencia.*

Podemos reconstruir las avenidas profundas, que han actualizado la cultura de la narración.

A la búsqueda del sujeto

La metáfora narrativa se ha abierto paso entre multitud de metáforas, que han resultado hegemónicas en los últimos años, y deviene actual tras decaer las explicaciones mecánicas y estructurales. El recurso a la narración en la historiografía actual significa el retorno de un sujeto, que no se siente sofocado por la fuerza de las determinaciones colectivas y de los condicionamientos sociales; con la narración, se rehabilita el sujeto de la acción humana, de modo que los historiadores han visto en la narración el modo de sustituir a los paradigmas del estructuralismo y del marxismo, que resultaron dominantes en décadas anteriores. El abandono de ambas ideologías ha abierto espacios inéditos para el género narrativo.

Hoy, los historiadores han abandonado el prejuicio de que los relatos son un obstáculo para el conocimiento científico y se han convencido de que ellos también escriben narraciones. Las reflexiones de Paul Ricoeur y de Michel De Certeau les han obligado, de buena o mala gana, a reconocer la pertenencia de la historia al género del relato, entendido en el sentido aristotélico de "poner en intriga acciones representadas". Como afirma Paul Ricoeur en *Temps et récit*, toda historia, aún la más estructural, está construida siempre a partir de los relatos (Chartier, R. 1998, p.19).

Al inscribir la historia en la categoría de las narraciones se quiere distanciar de la consideración de la historia como un repertorio de ejemplos y modelos como si fueran objetos terminados y separados del observador. Las narraciones no sólo consisten en afirmaciones de hechos y argumentos, sino también en elementos poéticos y retóricos. En palabras de De Certeau "la historiografía (es decir, la historia escrita) lleva inscrita en su nombre propio la paradoja de la relación entre dos términos antinómicos: lo real y el discurso".

De este modo, amplía el concepto de verdad histórica que ya no sólo es reconstrucción de los hechos sino también construcción; el saber histórico ya no puede pensarse como una sencilla reproducción o equivalencia entre un objeto y un discurso, entre el pasado y su representación en la narración histórica. Hay siempre una creación que se despliega en implicación ideológica, en una operación cognitiva y en una estructuración narrativa.

Narrar, en consecuencia, desde la perspectiva histórica significa rehabilitar el sujeto y situarle en el interior de la verdad histórica:



es un productor más que un consumidor, un intérprete más que un reproductor de archivos.

A la búsqueda de capacidades

En el contexto de la intervención social, la narración se vincula al enfoque de las capacidades. Su actualidad se sustenta por la necesidad de abandonar la perspectiva centrada sobre el déficit, los problemas o las debilidades de las personas o los colectivos y resaltar la importancia de las capacidades y potencialidades de las personas. Los relatos son o realización de posibilidades o comienzo de nuevas capacidades.

Se preguntaba Silvia Navarro ante el X Congreso Estatal de Diplomados en Trabajo Social y Asistentes Sociales en su conferencia *La mitad Sur del cielo*, "si los trabajadores sociales no hemos olvidado la narración de lo social como fórmula crítica y comprometida de dar voz a los que socialmente han sido privados de ella. De este modo *los otros* nunca encontrarán espacio en nuestras narrativas si pervive ese lenguaje abstracto, formalizado, distanciado, impersonal y esquemático de la comunicación profesional que predomina en los medios científicos, y que está asociado tradicionalmente a un lenguaje de lo masculino".

El recurso a la narración significa el retorno del sujeto de la acción y la superación de los paradigmas del estructuralismo y del marxismo

Desde la práctica de la intervención social se reclama insistentemente no dejar escapar la vida; ello significa recuperar la emoción y la vinculación a la realidad de una forma cariñosa y acariadora, estando abiertos al detalle, a lo pequeño, a lo que está vivo. Lejos del largo descrédito otorgado por la ciencia a la intuición, se postula una combinatoria de conocimiento analítico e intuitivo que ayude a comprender la efervescencia social. Mientras el racionalismo abstracto se contenta con una visión mecanicista, la sensibilidad intuitiva se funda sobre la lógica de lo vivo y su dinámica orgánica que se despliega en procesos emocionales, afectivos y espontáneos, que fluyen incesantemente en los fenómenos colectivos (Navarro, S., 2004).

Hay formas de hablar que reproducen el dualismo sujeto-objeto que conforman las relaciones de poder en nuestra cultura; sobre todo en las relaciones de un experto que convierte al otro en "cliente" y su problema en un "caso". Se ignora que en lugar de clientes hay personas y en lugar de casos hay historias personales de afecto, gozo,



desesperanza, dolor. Hay formas de ayudar, que representan una relación de poder: alguien concede algo a quien está por debajo de él. Asistir, por el contrario, es compartir habilidad o conocimiento. Acompañar a alguien que ya es competente en cierta medida.

A la búsqueda de lo inaudito

El feminismo crítico no se contenta ya con la afirmación de principios sino que busca la comprensión del mundo y de los seres humanos a través de prácticas alternativas, de pensamientos y símbolos nuevos.

En contexto teológico, la reivindicación de “otra” sabiduría pasa por salir de la objetividad de la teología y de la Biblia y entrar en la experiencia de la subjetividad personal y colectiva. Las tradiciones del pasado entran como sabidurías conquistadas y experimentadas, en la medida que son capaces de contribuir a la formación de comportamientos aptos para crear una diferencia cualitativa en las relaciones humanas” (Gebara, I. 2004. 55).

El pensamiento feminista percibe esa otra cara oculta de la realidad, que enfrenta el presente y lo posible, lo existente y lo que no puede ser nunca previsto ni controlado por el orden patriarcal; en este contexto, lo *inaudito* es vehiculado a través de lo narrativo. En él se hermanan las posibilidades de futuro que fecundan el presente.

Integrar la experiencia práctica y la reflexión como actividades involucradas con lo emocional, ha sido una característica del pensamiento feminista

Al ocuparse de los aspectos del saber que son intensamente subjetivos, interpersonales, idiográficos, relacionados con valores e interpretativos, a menudo, adoptan una forma narrativa y revalorizan las formas de conocimiento marginadas en los discursos modernos, como son las formas no lógicas, irracionales y emocionales del saber.

Según María Zambrano, el idealismo *guerrero* masculino se ha caracterizado siempre por su ansia de control y de sometimiento de la realidad, hasta el punto de inventar un mundo *verdadero* opuesto a lo real. La realidad puede emitir otras sinfonías a través de las narraciones.

El movimiento feminista reivindica la narración como forma privilegiada de explorar la realidad. Hombres y mujeres no se encuentran en la misma posición ante el lenguaje. El silencio de las mujeres no es el resultado de su pobre lenguaje, sino de la pobreza del

lenguaje, un lenguaje largamente secuestrado. Los hombres, con su poder ordenador de todo, tomaron la palabra para hablar de sí mismos y de los otros, para contar la historia y construir el saber desde su particular manera de ver y habitar el mundo. Para el feminismo postestructural radical la esfera lingüística es un campo de batalla primordial de cara a promover cambios sociales. Hélène Cixous, partiendo de la idea de que los discursos de la modernidad han devaluado las diferencias, defiende la inserción de la diversidad en el lenguaje a través de lo que denomina la *écriture féminine* o la *escritura del cuerpo femenino*. Según ella, de lo que se trata es de crear formas de escribir en las que se comprendan las diferencias, de abandonar el recurso de hablar por otros para abrir los discursos a la diversidad. Sólo devolviendo lo femenino al lenguaje, es posible acabar con las oposiciones que niegan un lugar en el lenguaje a quienes sean otro (Tommasi, W., 2002).

Integrar la experiencia práctica y la reflexión como actividades involucradas a su vez con lo emocional, ha sido una característica del pensamiento feminista, que origina una práctica política apegada a la realidad.

Esta idea central de que el pensamiento surge de la singularidad de una experiencia que le ha sido dada al sujeto y que no somete la realidad al deber ser, se refleja bien en la afirmación de Hannah Arendt cuando dice: "No creo que pueda existir ninguna experiencia de pensamiento sin experiencias personales".

A la búsqueda de lo existencial

La teología ha incorporado la narración para hablar de Dios. Cristo es la narración de Dios y de este modo ha abierto una fecunda avenida para adentrarse en un misterio que es cercanía e historia.

La Iglesia católica recupera hoy lo narrativo como reserva de evangelización y pastoral. Nunca debió abandonar el territorio de lo narrativo dada la índole de los evangelios; pero es cierto que la ortodoxia se encontró más cómoda en el concepto y en el discurso que en la evocación narrativa.

En la actualidad, la narración se distancia tanto de los que están obsesionados en afrontar ideologías abstractas (el individualismo, el hedonismo, el laicismo...) como de aquellos que lo diluyen exclusivamente en los resultados sociales. Hablar evangélica y pastoralmente es adentrarse en un lenguaje que produce lo que significa, que evoca la búsqueda e incorpora al sujeto.

En la pastoral juvenil, las narraciones han conquistado un espacio propio. "Tras la 'supuesta' muerte de los grandes relatos, tras la dificultad de articular los discursos, la postmodernidad parece estar exigiéndonos atender con seriedad –a veces hasta con paciencia– las *narraciones vivas* que desordenan el discurso, ponen en crisis cualquier esquema preconcebido de la realidad y, sin duda, alteran (en algo o en mucho) nuestra propia manera de relacionarnos... Por muy dispersas que nos parezcan, por muy poco consistentes u ordenadas, lo narrativo tiene la virtud de ser carne, y *carne viva*, a menudo carne *compartida*, donde el joven mismo se reconoce y se expresa, articulando así su propia manera de ver el mundo" (FALCON, E. 2001, 5).

2. EL MUNDO COMO NARRACIÓN

La vida humana comienza su vida insertándose en el mundo social como *agente* que actúa y produce, como *actor* que reproduce papeles y recita guiones y como *autor* que crea e inventa algo totalmente nuevo cuyas consecuencias son imprevisibles. No cabe duda de que la historia está hecha de agentes que desde su nacimiento comienzan a actuar y son protagonistas de su trayecto de vida. Pero este agente, con frecuencia, no es autor. "Nadie es su autor", afirma Hannah Arendt. "Que toda vida individual entre el nacimiento y la muerte pueda contarse finalmente como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que toda vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son el resultado de la acción" (Arendt, H., 1993, p. 208). Como máximo podemos aislar al agente que puso todo el proceso en movimiento; y aunque este agente sigue siendo con frecuencia el protagonista, el héroe de la historia, nunca nos es posible señalarlo de manera inequívoca como autor del resultado final de dicha historia. El actor siempre se mueve entre y en relación con otros seres actuantes, nunca es simplemente un agente sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente. Hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos. El acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación (p.214).



Vivimos en un mundo narrado, que nos convierte a todos en actores de un gran relato. El mundo, como afirma Chantal Maillard (1992), no es otra cosa que un modo de ver, esto es: una selección de trayectorias significativas, con sus ficciones, sueños, que configuran el mundo.

¿Qué significa vivir en un mundo narrado? En primer lugar, que el mundo es inseparable de la interpretación, que se despliega en creencias, en convicciones, en sabidurías; en consecuencia éstas no son algo advenido desde fuera, algo que se toma o se deja a discreción de alguien, sino algo que construye el mundo humano y la identidad personal. Los símbolos y las convicciones no son algo distinto de mí sino que vivir es posible en y con ellos. Si se obliga a prescindir del velo a la hora de entrar en clase, quien entrará en clase no será sino una construcción artificial fabricada por la propia escuela.

En segundo lugar, el mundo como narración arroja luz sobre el sentido del conocimiento. Comprender el mundo es como leer un libro; aprender a ser humanos es aprender a leer y a narrar el mundo que, como decía Simone Weil, es un texto no escrito de muchos significados que es necesario descifrar. Somos tutores de cifras, de enigmas y de signos, guardianes de sabidurías que vienen desde el fondo de los tiempos, antes de que llegaran los pragmáticos y las fronteras. El libro, como el mundo, es algo preexistente, fuera de nuestro control y voluntad, pero no puede separarse de la lectura que produce significados imprevistos. Los significados son a la vez inventados y descubiertos. La narración afirma nuestra condición hermenéutica, atentos a lo ya dicho pero, sobre todo, a lo que aún queda por decir, abiertos a lo que viene de fuera y a lo que procede de dentro.

Aprender a ser humanos es aprender a leer y a narrar el mundo, que es un texto no escrito de muchos significados

El éxito de la vida activa no es una cuestión individual, sino colectiva que reclama que el ser humano dirija y abra su acción a los demás. Como si de un nacimiento se tratara, según la bella imagen de Hanna Arendt, puesto que cada persona es un inicio y un recién llegado al mundo, las personas pueden tomar iniciativas, convertirse en precursoras y comenzar algo nuevo... El comenzar de nuevo está constantemente en contradicción con probabilidades susceptibles de ser registradas estadísticamente, es siempre lo improbable infinito y por tanto nos parece un milagro allí donde nos lo encontramos como experiencia viva.

En contraposición a la fabricación en la que la luz para juzgar el producto acabado la proporciona la imagen o el modelo captado de



antemano por el ojo artesano, la luz que ilumina los procesos de acción, y por tanto todos los procesos históricos, sólo aparece en su final, frecuentemente cuando han muerto todos los participantes. Todos los relatos contados por los propios actores, aunque pueden en raros casos dar una exposición enteramente digna de confianza sobre intenciones, objetivos y motivos, pasan a ser simple fuente de material en manos del historiador y jamás pueden igualar la historia de éste en significación y veracidad. Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la significación de su acto no está en la historia que sigue. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y hace la historia.

3. LA VIDA COMO NARRACIÓN

Las imágenes, las ficciones, los símbolos y las convicciones que transitan en las narraciones, hacen que la vida humana tenga significado. Lo humano no se reduce a lo manipulable sino que en palabras de Paul Ricoeur: Si se niega el poder que tiene la ficción de decir lo esencial de lo real, entonces se ratifica el positivismo, que considera que lo real es sólo observable y descriptible científicamente.

En el proceso de construcción de la identidad, que concede continuidad a las vidas y coherencia interna, tiene una importancia particular las historias que contamos y vivimos. No sólo en cuanto nos permite identificarnos con alguien y construir así una imagen aceptable de nosotros mismos, sino también en la medida que proyecta un itinerario de acción para nosotros.

Las narraciones no solamente describen las vidas de las personas, sino que también las prescriben, es decir tienen un efecto constituido en la vida de la gente. La historia de Carlinhos Brown y de Candeal, un barrio de Brasil, ejemplifica el valor productivo de la narración. El Candeal era una favela cualquiera como cualquier otra de las miles de favelas de Brasil. La violencia, la pobreza y la desesperanza eran constitutivas de su identidad. Los trabajadores sociales y los voluntarios hacían lo que podían, pero algo no funcionaba. Parecía condenada a la pobreza, la violencia, la marginación... Pero, Carlinhos ha logrado cambiar ese relato y ha ayudado a construir una nueva identidad. Dice Carlinhos: "vengo de la mierda que apeseta durante días, del engranaje podrido de Brasil, pero me dije que iba a ser lo opuesto a lo que la sociedad me ofrecía". En primer lugar

luchó por desterrar el concepto de favela para nombrar a su barrio, la favela estaba asociada a violencia y desestructuración, y los ciudadanos optaron por el concepto de comunidad, asociada a proyecto común, solidaridad, belleza, alegría. Así, el Candeal, a pesar de sus condiciones adversas, optó por la dignidad, por asumir las riendas de su vida y convertirse en una comunidad de la que se sienten orgullosos. La historia vital de la favela, que se había vuelto limitadora o incoherente, requería otra narración para abrir nuevas posibilidades y recrear futuros posibles más felices (GARCÍA HERMÁNDEZ, M.D. 2004).

Por experiencia personal sé que la transformación del barrio popular de La Coma (Valencia) donde he vivido diez años compartiendo el pan y la palabra, el vino y la salud empezó cuando se pudo narrar el origen del barrio de otra manera y la población se "apoderó" de sus representaciones sociales frente a los estigmas y estereotipos que dificultaban el caminar de aquel pueblo. Sólo cuando el barrio pudo cambiar narrativamente sus orígenes, tuvo el poder de romper el destino de su exclusión (García Roca, Mondaza 2002).

La narración pertenece al género de acontecimiento, que produce lo que narra, convirtiendo a la persona en actora y en autora de su propia historia

Como toda construcción de la identidad, el proceso estaba condicionado a la creación de un clima de confianza, donde las personas encuentren una oportunidad para narrar su historia y sentirse escuchadas sin cuestionamientos ni estereotipos; la narración ofrece de este modo la estima en las potencialidades y posibilidades de los individuos y grupos, al hacer ver que las personas somos más que nuestros problemas.

Tanto en el plano personal como social, las historias vitales proporcionan marcos alternativos donde reconstruir una trayectoria vital, promover significados alternativos y recrear a la persona como agente de su propio cambio. Pero como la identidad se construye socialmente, las narraciones necesitan igualmente modificar los significados en la comunidad, en la cultura, en la sociedad con el fin de recuperar el control de las propias vidas.

Para la construcción de la identidad, lo narrativo tiene un poder especial ya que produce aquello que dice, al modo y manera como acontece en la creación de una obra de arte. Cuando escuchamos una sinfonía, ésta existe en el momento de su ejecución; no existía previamente. Lo que previamente existía era una partitura, unos instrumentos musicales, unos músicos, un director, una orquesta... pero no existía la sinfonía. Cuando esto sucede, estamos ante la

categoría de *acontecimiento* que se autorepresenta. La suma de las partes no produce una sinfonía, pero ésta no nace sin aquellas condiciones previas.

La narración pertenece al género de acontecimiento, que produce aquello que narra. El concepto de juego como modo de ser de la obra de arte, ha servido para expresar esta dimensión narrativa en la nueva hermenéutica. "El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación... el juego sólo cumple el objetivo que le es propio cuando el jugador se abandona del todo al juego... Es el primado del juego frente a la conciencia del jugador" (Gadamer, 1977. 145-147).

Los relatos no son únicamente medios de exploración y de análisis sino también acontecimientos en los que se autorrealiza lo que se dice. Esto permite a Franco Ferrarotti, considerar que "cada relato

En los relatos entran en juego la subjetividad, las emociones, la creatividad, la belleza, la alteridad, la vitalidad, el cuerpo y el alma

de un acto o de una vida, es a su vez un acto, la totalización sintética de experiencias vividas y de una interacción social. Un relato biográfico no tiene nada de un estado de cuentas de hechos diversos, es una acción social a través de la cual un individuo retotaliza sintéticamente su vida (la

biografía) y la interacción social en curso (la entrevista) por medio de un relato (interacción). ¿El relato biográfico cuenta una vida? Diremos más bien que cuenta una interacción presente gracias al intermedio de una vida" (Ferrarotti, F., 1990, p. 53).

Por esta razón, el relato de vida "se convierte en una vía de acceso privilegiado al sistema identitario de los narradores. Contar su vida se convierte, en efecto, en una actividad mediante la cual el narrador interpreta su pasado seleccionando y organizando elementos (sucesos, anécdotas, hechos y gentes considerados como reseñables o importantes) extraídos del material bruto de su vida tal y como su memoria se lo restituye". Una de las mayores potencialidades del relato de vida reside en que no sólo sirve como "analizador" sino también como "catalizador". Tal como él lo expresa, "por medio del relato producido, donde se mezclan descripciones y explicaciones de lo que ha pasado, además de justificaciones de las elecciones hechas, el narrador construye una unidad de sentido... y los narradores se ponen en escena ellos mismos o ponen en escena a otros individuos presentes en su historia" (Peressini, M., 1994, p. 48).

En los relatos de inmigrantes no sólo hay una aproximación a la sociedad de acogida sino una búsqueda de encuentro con el otro

diferente. Pasa a ser un observador participante dentro de la sociedad de acogida y trata de aproximarse a su conocimiento, descifrando sus códigos y sus rituales. Pero también son agudos analistas de la realidad, respecto de la cual, y a diferencia de los miembros originales, pueden tomar distancia. Y por eso ofrece una imagen de la sociedad que puede llegar a cuestionarnos. En los relatos de los emigrante, como ha percibido Joan Lacomba, hay una mezcla de necesidad vital y de curiosidad activa. Como necesidad, busca sentidos, como curiosidad busca comprensión. Los relatos migratorios constituyen realmente un laboratorio social y cultural, en el que se someten a confrontación formas de ser y pensar.

4. LA NARRACIÓN COMO FORMA DE CONOCIMIENTO

El empleo de materiales biográficos y el uso de los relatos de vida han ampliado las formas de conocer y las fuentes esenciales para explorar la realidad. Los documentos personales, como método de conocimiento, engloban todo aquel conjunto de registros escritos que reflejan una trayectoria humana o que dan noticia de la visión subjetiva que los sujetos tienen de la realidad circundante, así como de su propia existencia (Pujadas, 1992: 26).

Con las narraciones se conquista para el conocimiento lo que durante mucho tiempo se ha considerado un saber de segundo orden; en la narración se encuentran condensados aquellos elementos, que torpemente se han ido excluyendo de la concepción del conocimiento científico, como el saber práctico, la experiencia directa, la capacidad creativa, la evocación de la belleza. En los relatos entran en juego la subjetividad, las emociones, la creatividad, la belleza, la alteridad, la vitalidad, la sensualidad, el cuerpo y el alma. La narración evoca y sugiere, compromete y responsabiliza porque te constituye parte de la narración misma.

Es un conocimiento que se aleja del paradigma racionalista para crear mundos posibles, rutas no navegadas, alternativas de acción y recomposición de la propia identidad.

Asimismo, el conocimiento narrativo supera la escisión entre teoría y práctica, el divorcio entre el amor y el conocimiento, que consagró la modernidad, la polaridad entre la pasión y la racionalidad, la fractura entre el pensar y el sentir. Las oposiciones entre racionalidad y emocionalidad, entre objetividad y subjetividad, entre sujeto y objeto, entre lo abstracto-general y lo concreto-particular, entre mente y cuerpo, entre cultura y naturaleza, entre lo público y lo privado.

Como se afirma en el libro *El perfume de la maestra* del colectivo Diótima: "Se trata de un saber que requiere de un pensar sensible al otro, que siente su vida de un modo empático y que se deja interpelar por ella. No es verdad que dejarse tocar por el otro, ser copartícipe de su sentir, cree desorden e impida una acción eficaz; al contrario, es una condición necesaria de aquel "pensar del alma" que introduce un principio de orden diverso, el orden de una razón encarnada y sensible, que construye saber, no trabajando según conceptos y procedimientos predefinidos, sino a partir de la interpretación de la mirada del otro, de sus gestos, de su modo de entrar en relación o de sustraerse a ella".

La narración que es una forma de sumergirse en la vida, pero también de elevarse por encima de ella, es un tipo de razón que no actúa midiendo y calculando, sino en estado naciente, como una aurora

En la narración hay una implicación mayor de todo el ser humano: de la inteligencia y del corazón, de los sentidos y de la intuición, de la lógica y de lo irracional, razón, emociones, experiencia, ética y estética, Una hermosa metáfora de esta simbiosis podría ser el conmovedor pasaje de la novela de Antonio Skármeta, *El cartero de Neruda*, en el cual el poeta desde París, enfermo, le pide a Mario

Jiménez, el entrañable cartero, que le ayude a recuperar a través de sus sonidos los paisajes que ya forman parte de su identidad y que necesita para seguir viviendo: "Quiero que vayas con esta grabadora paseando por Isla Negra, y me grabes todos los sonidos y ruidos que vayas encontrando. Necesito desesperadamente aunque sea el fantasma de mi casa. Mi salud no anda bien. Me falta el mar. Me faltan los pajaros. Mándame los sonidos de mi casa. Entra hasta el jardín y deja sonar la campana [...]. Y ándate hasta las rocas, y grábame la reventazón de las olas. Y si oyes gaviotas, grábalas. Y si oyes el silencio de las estrellas siderales, grábalo" (1985. 95).

Daniel Bertaux (1986) atribuye a los relatos de vida una función exploratoria y una función analítica. Como exploratorios, los relatos de vida permiten obtener informaciones biográficas y en su función analítica, permite una contextualización de los procesos, "ligar la biografía individual a las características estructurales globales de la situación histórica fechada y vivida" (Ferrarotti, F., 1990, p. 41).

Los relatos de vida se muestran particularmente apropiados, como afirma Criado, "cuando se trata de un proceso que atañe a la trayectoria de vida y conlleva numerosos e importantes efectos colaterales –en las estructuras de conducta, valores, identidad, comportamiento en los grupos, y, en suma, en la esfera de signifi-

cados que gobiernan la vida cotidiana-, es evidente la necesidad de contemplar la vertiente biográfica y, por tanto, los testimonios personales resultan el instrumento más adecuado. Su utilización en este contexto, ligado a una dinámica de cambio, sirve para revelar las interacciones y los conflictos que se generan, junto a los retos sociales y políticos que plantean” (Criado, 2001, p. 15).

Recientemente, la literatura migratoria española apuesta por utilizar técnicas de investigación cualitativas, y dar un mayor protagonismo a los propios actores de la inmigración, haciendo oír sus voces para mostrar así las potencialidades que tienen los relatos para entender los movimientos migratorios.

La razón narrativa, como la *razón poética* de María Zambrano, propone un modo de conocimiento alternativo, ágil, anárquico y fluido que es, a la vez, una opción de vida, una forma de apertura a la realidad que amorosamente la hace hablar, que escucha con exquisita atención su latir, que sin abandonar las verdades racionales cuida y atiende con una ternura maternal todo signo de vida humilde y necesitada. Esta actitud que es una forma de sumergirse en la vida, pero también de elevarse por encima de ella, es un tipo de razón que no actúa midiendo y calculando, sino en estado naciente, como un pensamiento que germina, como una *aurora*, esa luz que ilumina el sentir originario en el que convergen cuerpo y espíritu, pasión y razón (Navarro, S., 2004).

5. LA NARRACIÓN COMO CURACIÓN

Los relatos son creadores de resistencia y los narradores son en palabras de B. Cyrulnik *tutores de resiliencia*. Acertar en los relatos, significa dotarse de fortaleza personal y de resistencia colectiva. Al narrar historias se fortalecen las resistencias o como últimamente se le ha denominado, se consolida la *resiliencia* que en último término alude a la capacidad de encajar las adversidades de la vida. El término resiliencia proviene de la física y se refiere a la capacidad de un material para resistir choques imprevistos sin quebrarse y con capacidad para recuperar su forma original. La narración tiene que ver con la construcción de “resiliencia”. Los niños y las niñas recuerdan los cuentos de la infancia porque le transmitían, más allá de sus contenidos, los afectos y la confianza. El niño y la niña reclaman que el papá o la mamá le cuenten una historia para conciliar el sueño; lo de menos es lo narrado, lo que importa es la narración. La capacidad humana en el adulto para reaccionar y recuperarse ante la adversidad está muchas veces

unida a los recuerdos. Cuenta García Márquez en el *Relato de un naufragio*, que el naufragio nos precipita en un abismo pero siempre “encontré un recurso para sobrevivir, un punto de apoyo, por insignificante que fuera, para seguir esperando”. “Cuando el viento aúlla en el mar –comenta el naufrago de García Márquez–, cuando las olas se rompen contra los acantilados, uno sigue oyendo las voces que recuerda”. Unas veces era, en medio de aquella soledad infinita, ver la luz de un barco, otras veces era el reflejo de la luna en las olas, otras el ruido de unos aviones, y siempre la capacidad de recordar.

Las voces narrativas que oímos, como en el relato del naufrago, interesan como línea de resistencia y también como horizonte. No sólo ayudan a sobrevivir a la adversidad, sino también a construir nuevas fortalezas. Como dice Cyrulnik (2002), “la resiliencia pone a funcionar lo mejor de nosotros para defendernos, lo que nos lleva a producir más humanidad”.

La terapia narrativa pretende asistir a la persona en la construcción y enriquecimiento del relato que ha empezado a escribir con su vida

En el hermoso relato que forma parte del libro *Mujeres de ojos grandes*, de Ángeles Mastretta, la protagonista, desesperada ante los límites de la medicina, logra salvar la vida de su hija recién nacida contándole entre susurros al oído las historias de sus antepasadas. Para terminar diciendo que “sólo ella supo siempre que ninguna ciencia fue capaz de mover tanto, como la escondida en los ásperos y sutiles hallazgos de otras mujeres con los ojos grandes” (Mastretta, A., 2002, p. 187).

Ha nacido de este modo. Tras las intuiciones de M. White y D. Epston, se ha desarrollado un enfoque narrativo para abordar la intervención clínica y social, en el que se señala que las personas somos seres interpretativos que buscamos darle un significado a nuestras experiencias cotidianas. Su objetivo es asistir a la persona en la construcción y enriquecimiento del relato que ha empezado a escribir con su vida, lo que es y lo que puede convertirse. Como todas las terapias, la narrativa comienza cuando el asesor presta una atención respetuosa y comprometida a una persona. Con frecuencia, las primeras historias están llenas de frustraciones, desesperación y dolor, con poco o ningún asomo de esperanza. White las llama “descripciones saturadas del problema”. Con la narración se pone un nombre específico al problema; al bautizar el problema permite a la persona sentir que controla su problema y posibilita vivirlo como externo a sí mismo. El problema “tiene efectos sobre” la vida de la persona en lugar de “ser parte” de él. La

terapia narrativa asume que los factores sociales, políticos y culturales afectan a las vidas de las personas (Payne, M., 2000, p. 26-27).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Arendt, H. (1993) *La condición humana*. Paidós, Barcelona.
- Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona, p. 100.
- Bertaux, D. (1986) "Fonctions diverses des récits de vie dans le processus de recherche", en D. Desmarais y P. Grell (ed.) *Les récits de vie*. Editions Saint-Martin, Montreal.
- Chartier, R. (1998) *Escribir las prácticas: discurso, práctica, representación*. Fundación Cañada Blanch.
- Cyrułnik, B. (2002) *Los patitos feos: La resiliencia*. Gedisa, Barcelona.
- De Certeau, M. (1975) *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris.
- Diótima (1996) *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Icaria, Barcelona.
- (2004) *El perfume de la maestra. En los laboratorios de la vida cotidiana*. Icaria, Barcelona 2004, p. 155.
- Falcón, E. *¿Cómo ven el mundo los jóvenes?*, Cristianisme i justícia, Barcelona 2001
- Ferrarotti, F. (1990) *Histoire et histoires de vie*. Meridiens Khusickl, Paris.
- Foucault, M. (1999) *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona.
- Freeman, J., Epston, D. y Lobovits, D. (2001) *Terapia narrativa para niños: Aproximación a través del juego*. Paidós, Barcelona.
- Gadamer, H-G. (1977) *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca
- García Hernández, M.D. *Intervención socioafectiva*. Ponencia X Congreso de Escuelas de Trabajo Social. Las Palmas 2004
- García Márquez, G. (1981) *Relato de un naufrago*. Arte y literatura, La Habana.
- Gebara, I. (2004) "Entre los límites de la filosofía y la teología feminista", en *Alternativas* 26. Managua.
- Guidano, V. y Quiñones, A. (2001) *El modelo cognitivo postracionalista: hacia una reconceptualización teórica y crítica*. Desclée, Bilbao.

- Lacomba, J. (2001) *El Islam inmigrado. Transformaciones adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes.
- Maffesoli, M. (1996) *Elogio de la razón sensible*. Paidós Studio, Barcelona.
- Maillard, Ch. (1992) *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*. Anthropos, Barcelona, p. 47.
- Manciaux, M. (2003) *La resiliencia: resistir o rehacerse*. Gedisa, Barcelona.
- Mastretta, A. (2002) *Mujeres de ojos grandes*. Seix Barral, Barcelona, p. 187.
- Navarro, S. (2004) *La mitad Sur del cielo. Mujer, saber. Experiencia creadora y compromiso en Trabajo Social*, en X Congreso Estatal de Diplomados en Trabajo social y Asistentes sociales. Las Palmas de Gran Canaria. Octubre.
- Neimeyer y Mahoney, 1998
- Payne, M. (2000) *Terapia narrativa. Una introducción para profesionales*. Paidós, Buenos Aires
- Peressini, M., (1994)
- Pujadas, J.J. (1992) *El método biográfico*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Ricoeur, P. (1983-85) *Temps et recit*. Ed. Du Seuil.
- Ricoeur, P. (1997) "Hermeneútica y semiótica", en *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Cuaderno Gris, nº 2, Universidad Autónoma de Madrid, p. 97.
- Skármeta, A. (2000) *El cartero de Neruda*, Plaza & Janés, Barcelona, p. 95.
- Thomas, W.I. y Znaniecki, F. (1958) *The polish peasant in Europe and America*. Dover Publications, Nueva York.
- Tommasi, W. (2002) *Filósofos y mujeres*. Narcea, Madrid.
- White, M. y Epston, D. (1993) *Medios narrativos para fines terapéuticos*, Paidós, Barcelona.
- Zambrano, M. (1993) *El hombre y lo divino*. F.C.E., Madrid, p. 302.
- (1996) *Filosofía y poesía*. FCE, México.
- (2002) *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza Editorial, Madrid.

La transmisión de la fe como comunicación interpersonal

Luis Fernando Vilchez Martín*

1. A modo de pórtico. La necesidad y hábito de contar y oír historias

El mundo no está hecho de átomos, sino de historias. Eso creo haber leído en alguna ocasión, aunque ahora no recuerde a quién atribuir la sentencia. Lo cierto es que la gente cuenta historias, las conversaciones más cotidianas e intrascendentes están frecuentemente estructuradas según el género narrativo. Basta con ser simple observador de lo que la gente se comunica en sus encuentros. Incluso el habla coloquial está llena de expresiones que denotan este fenómeno. Después de intercambiar saludos con quien hace tiempo uno no se ha visto, se recurre a frases del estilo "cómo estás", "cómo te va", "qué me cuentas", "cuéntame"...

Esos poderosos ecosistemas (Bronfenbrenner, Berthalanffy) que son los medios de comunicación se ajustan también a estructuras narrativas, cada uno de acuerdo con su naturaleza y características. En tal sentido, no hemos de olvidar que cuando hablamos de estructuras narrativas no se trata, por ejemplo en el caso de la televisión, sólo de series de ficción o programas similares. Los datos de investigaciones sobre este medio demuestran que los espectadores conocen bien lo que podríamos llamar el corpus narrativo de cada telediario, esperan que les cuenten las cosas de una u otra manera, se sitúan cognitivamente activos ante unos narradores determinados (los "entes", sus "marcas" y sus profesio-

* *Profesor de Psicología en la Universidad Complutense. Madrid.*

nales) y ante unas concretas narraciones. En función de narradores y narraciones optan por uno u otro informativo, por esta o aquella cadena.

Desde pequeños nos han contado historias y cuentos para dormirnos, entretenernos y abrirnos a la realidad, la de la fantasía y la empírica. Por eso no es de extrañar que algunos estudiosos como Bruno Bethelheim nos hayan regalado reflexiones tan sugerentes como su "*Psicoanálisis de los cuentos de hadas*", donde estudia la función que cumple el cuento en el desarrollo del psiquismo infantil, o su influencia en la génesis de arquetipos y símbolos colectivos. La educación formal y no formal, tal como se enfocan actualmente, también se han reencontrado con el género narrativo y lo utilizan en sus estrategias didácticas.

Hoy resurge incluso entre nosotros la figura y hasta el oficio del cuentacuentos, que uno puede encontrar si hace turismo por Marrakech y se pasea al atardecer por la increíble plaza El Fnaa, o más cerca por el parque del Retiro, en Madrid, una mañana de domingo. Las narraciones son algo inscrito en los hábitos comunicativos de la mayoría de las culturas. Por eso entendemos el sentido profundo que encierran algunos proverbios como el africano que dice que cuando un anciano se muere en la tribu es como si se hubiera quemado una biblioteca. La expresión tiene su cabal sentido no sólo en entornos en los que la transmisión de la cultura es fundamentalmente oral, sino también en los nuestros.

Hoy, cuando la Psicología del Desarrollo en cuanto disciplina se entiende como el estudio de todo el ciclo vital, desde que el ser humano se gesta hasta el final de sus días, hemos recuperado el concepto de sabiduría aplicado a los mayores. Actualmente empresas innovadoras e inteligentes, que no quieren perder la riqueza sabia de sus miembros jubilados o a punto de serlo, están arbi-trando formas para que ese "saber cómo", "saber qué", "saber para qué", "saber hacia dónde" acumulados a través de experiencias interiorizadas, lleguen desde las generaciones mayores a las más jóvenes.

Al tratar de reflexionar sobre la narración y comunicación de lo religioso, no se puede por menos que incidir en lo que es en su base un fenómeno psicológico y social, un conjunto de conductas de carácter relacional e interpersonal. El tema no es sin más un estímulo para la especulación filosófica, antropológica o teológica, o una invitación al ensayo interdisciplinar sobre una cuestión de

La narración es en su base un fenómeno psicológico y social, un conjunto de conductas de carácter relacional e interpersonal

interés actual. A mi juicio, se trata de un tema con ramificaciones hacia concepciones y posturas eclesiológicas, hacia la pastoral y hacia el análisis de los lenguajes, oficiales y no oficiales, de los que la Iglesia, su jerarquía, sus grupos y comunidades hacen uso. El fenómeno de la transmisión de la fe encuentra su clave en la comunicación de unas personas con otras personas.

Esta aportación trata de ofrecer, en diálogo con otras que aparecen en este número de IGLESIA VIVA, algunas de las perspectivas desde las que puede considerarse el tema, organizadas en torno al diálogo narrativo como comunicación interpersonal. Las cosas no son como son, sino como nos las han contado, cabría decir. ¿También en la comunicación de lo religioso? Posiblemente.

2. Biblia y narratividad. Perspectiva teológico-bíblica

La aplicación de la narratología a la Biblia está dando frutos interesantes para la pastoral y constituye otra perspectiva desde la que iluminar nuestro objeto de estudio y reflexión.

Son bastantes los especialistas que llaman la atención sobre la oportunidad de recuperar la tradición de la "Historia Sagrada", tal como muchos la conocimos y estudiamos de niños. Quien esto escribe, ha tenido la ocurrencia de bucear en las casetas de las ferias del libro antiguo, encontrar y acudir a libros de "Historia Sagrada", que circulaban hace años por nuestras escuelas y que todavía pueden enseñarnos algunas cosas. Si prescindimos del hecho de que entonces no se habían incorporado los géneros literarios al estudio de la Sagrada Escritura, la crítica histórica y otras herramientas científicas propias del saber bíblico, encontramos en esas verdaderas antologías escolares de la Biblia, unas formas narrativas, un clima religioso de carácter emocional, un estilo comunicativo y una estructura dialogal, que valdría la pena recuperar para la transmisión de lo religioso.

Permítaseme un recuerdo personal. Mi padre, maestro de escuela en un pueblo, fue mi educador como alumno y como creyente. Todavía resuenan en mí sus narraciones de "Historia Sagrada", que sería capaz de repetir de memoria. Hombre profundamente religioso, era el narrador perfecto de unos relatos que él mismo había recibido de otros, los reconstruía y los transmitía hechos vivencia a sus alumnos. Palabra, voz, clima emocional, fondo y forma, convicción y credibilidad del educador y, sobre todo, una fe personal que iluminaba la fe incipiente de unos niños, constituían un conjunto realmente admirable a la hora de narrar y comunicar lo reli-

gioso. Es iluminador, a propósito de las tesis que trato de defender en este artículo y que engarzan con la anécdota, el título de mi primer libro de lectura: "*Hemos visto al Señor*". Presumo que en más de un lector esta misma anécdota evocará situaciones análogas sobre su educación en la fe.

Por todo ello coincido con F. Brossier cuando afirma que los cristianos que aprendieron la "Historia Sagrada" en su infancia son más capaces de estructurar el conocimiento de las grandes páginas de la Biblia y su representación de la historia de salvación. El problema, antes como ahora, es quedarse sólo en el dogma y la doctrina a favor de lo cual se puede seguir haciendo una especie de síntesis demasiado parcial, como la de aquellos libros.

No hay que olvidar que creer es, entre otras cosas, comprender y dar sentido a la vida de hoy desde una visión trascendente. Así,

Hay peligro de otorgar una especie de sello divino de carácter absoluto a los "valores" que un grupo particular preconiza e incluso impone

evocar por ejemplo la historia de Abrahám que muchos escuchamos de nuestros maestros y catequistas por vez primera cuando éramos muy pequeños, es mostrar que lo que hoy se vive ya lo vivió

aquel personaje en otra ocasión y que lo que él "comprendió" puede permitirnos a nosotros "comprender" lo que vivimos.

Un progreso indudable en la transmisión del mensaje bíblico, como también señala Brossier, ha sido que la lectura de la Biblia ya no se presenta como un bloque que llega a nuestras mentes con independencia de la situación particular de cada uno. Hoy más bien se propone el encuentro entre una situación humana concreta y el testimonio de los creyentes en la palabra de Dios.

Pero el mismo autor precave de un peligro: utilizar un texto como arma ideológica, otorgando una especie de sello divino de carácter absoluto a los "valores" que un grupo particular predica, preconiza e incluso impone. El texto bíblico se convierte así en pretexto. Invito al lector a que acuda a referencias que conoce, a homilías que ha tenido que soportar, a afirmaciones gratuitas en textos y exposiciones particulares. Todo esto se sitúa a veces en la antesala de los fundamentalismos más variopintos. Ahí desaparecen la transmisión, convertida en imposición, el diálogo, limitado a monólogo, la praxis, reducida a norma, la narración, transmutada en "doctrina". La explotación ideológica de la Biblia ha sido una constante a lo largo de la historia, a veces ha adoptado formas burdas y caricaturescas, u otras más sutiles pero no menos deformantes de la palabra de Dios. Esa explotación ideológica puede

incluso ir más allá, como cuando se utiliza el texto bíblico como argumento de autoridad para inculcar determinadas convicciones y enfoques más que particulares.

La lectura creyente de la Biblia es un trabajo exigente de carácter individual e interpersonal. A través de ella se trata de relacionar el relato con las situaciones humanas actuales, tanto individuales como compartidas. Pero favorecer un diálogo entre Biblia y situación humana implica respetar el principio de la distancia y de la alteridad para que sus relatos no sean cautivos de nuestros intereses en lugar de liberarnos de ellos. Cuando el animador de un grupo cristiano proporciona a éste los medios para relacionar las situaciones humanas de hoy con las experiencias de fe transmitidas por la Sagrada Escritura, en el fondo está ayudando a los miembros de ese grupo a abrir el Libro y descubrir sus posibilidades de sentido.

Pero la lectura creyente de la Biblia no se puede aislar de las lecturas de los creyentes que nos han transmitido la fe y, en consecuencia, hay que situarla en la tradición viva de la Iglesia, siguiendo un principio de continuidad. Por eso es tan fundamental la comunicación interpersonal, la relación yo-tú, la relación yo-tú-nosotros, en la transmisión de la fe. Todo eso se da cuando iglesia, comunidad, comunión, comunicación, constituyen realmente un "continuum".

3. Historias de vida. La perspectiva antropológica de algunas técnicas de investigación cualitativa

A la hora de reflexionar sobre el tema que me propusieron los responsables de IGLESIA VIVA, intuí que la perspectiva de las historias de vida podría darnos también juego. La historia de vida es una técnica de investigación cualitativa, que pretende la elaboración de datos y análisis de la realidad a partir de relatos orales y otras fuentes documentales de los itinerarios de vida de una persona o un sujeto social.

Las historias de vida constan de relatos que tienen la intención de elaborar y transmitir una memoria, personal o colectiva, que generalmente hace referencia a la vida de una comunidad o grupo humano en un período histórico concreto. No son autobiografías, aunque el "síntoma biográfico" actúa como contexto de toda historia de vida y de ellas no importa tanto ni principalmente la "verdad objetiva" o la "verdad histórica", cuanto la "verdad personal". Es precisamente la vía de la subjetividad la que permite reconstruir

metodológicamente el alcance objetivo y completo de una conciencia de grupo y de época.

Como bien señala X. Quinzá, una historia es lo que se puede contar y lo que se cuenta son hechos de vida nacidos de la experiencia. Esta visión tiene múltiples derivaciones y aplicaciones, como veremos a continuación.

El psicólogo clínico o el psiquiatra, por ejemplo, son sujetos-receptores de múltiples narraciones de sujetos-pacientes que les "cuentan" su vida, y comprueban por experiencia que esos pacientes empiezan a comprender el sentido de su conducta, aprenden a identificar intenciones, creencias y motivaciones cuando se implican en una narrativa personal. El principio de una "curación" terapéutica coincide con el inicio de poner nombre a los propios sentimientos, al "qué me pasa". Desde la perspectiva de los modelos psicológicos humanistas, se afirma que la realización personal coincide con el hecho de ser "autores" de la propia vida, de la vida como existencia y de la vida como narración.

Cuando los modelos de psicología humanista hablan de la entrevista en profundidad como situación para narrar historias de vida, nos advierten de la necesidad de un enfoque no directivo en ella.

Por eso la entrevista ha de ser abierta, proponiendo preguntas que no buscan el sí o el no, sino el cómo y el por qué. Conceptos como escucha, empatía..., fundamentales en este enfoque, han pasado a formar parte incluso del

Las mujeres y los hombres somos relato de Dios. En nuestra vida diaria, somos historia de salvación, protagonistas de una historia personal que se entrelaza con otras historias personales

lenguaje común. Pero lo importante a nuestro propósito es que remiten una vez más a la relación interpersonal de sujetos que se construyen como tales precisamente en y a través de esa relación que tiene un carácter narrativo. Baste releer las obras de Carl Rogers, Maslow, Allport, Rof Carballo, Laín, etcétera. En todas ellas se entiende al ser humano como encuentro, con el rasgo de la comunicación como constituyente de la personalidad. Desde esta visión, podemos afirmar con el citado Quinzá que entender al otro es captar la realidad de su persona a través de sus palabras. Y cuando ese otro me habla, hay que situar sus expresiones por lo menos en cinco niveles distintos: el de los hechos, el de los sentimientos, el de las ideas, el de la resonancia y el del imaginario.

Son interesantes, desde esta perspectiva, las propuestas del mismo Quinzá sobre la tarea de "narrar la fe": 1ª Entender que la narración de la fe ha de partir de una experiencia. "Hemos encon-

trado al Mesías" (Jn. 1,41); 2ª La narración de la fe crea comunidad. "Lo que yo recibí, os lo transmito" (I Cor. 15); 3ª La narración de la fe exige ser transmitida. "No podemos callar lo que hemos visto y oído" (Hech. 4,20); 4ª La narración de la fe contiene un impulso para la acción. "¿Qué debemos hacer, hermanos?" (Hech. 2,37).

Parafraseando un magnífico libro de Schillebeeckx, puede afirmarse que las mujeres y los hombres somos relato de Dios. En nuestra vida diaria, somos historia de salvación, protagonistas de una historia personal que se entrelaza con otras historias personales. El camino cristiano, como dice Quinzá, podría perfectamente dibujarse como una propuesta para reelaborar historias de vida a partir de categorías bíblicas y teológicas que pueden iluminar nuestra propia historia de vida y situarnos en una comunidad de memoria.

4. Perspectivas filosófica y antropológica

El tema de la comunicación ha sido abordado por la psicología, la antropología filosófica, la filosofía del lenguaje y la semiótica. Las perspectivas "lingüística" y "existencial" desde las que se ha estudiado la comunicación, aparecen con frecuencia irreconciliables, sobre todo porque ambas posiciones han tenido tendencia al reduccionismo a la hora de explicar el concepto. Pero tal vez pueda encontrarse una solución si el fenómeno de la comunicación interpersonal lo entendemos de manera más global, incluyendo en ella dimensiones complementarias: lingüística, simbólica, informativa, pragmática, psicológica, existencial... Ese conjunto de elementos se pone en juego cuando dos o más personas se comunican.

Vale la pena retener a propósito del tema que nos ocupa las reflexiones de algunos autores. Así, para Jaspers, la comunicación existencial, única e irreplicable, ocurre entre personas que son sí mismas y no representan a otros, sean comunidades, ideales o cosas; ser sí-mismos, dice el filósofo, no es serlo aisladamente, sino serlo con otros sí mismos.

Sartre se ocupó de este tema en su análisis del lenguaje, afirmando que éste es originalmente el ser-para-otro, el hecho de que una subjetividad se experimente a sí misma como objeto para otro. Buber y Berdiaev trataron igualmente nuestro tema.

Otra manera de referirnos a la comunicación desde la perspectiva filosófica es el diálogo, del que se ocuparon autores antiguos (Sócrates, Platón, Cicerón, san Agustín, Galileo, Berkeley, Hume) y otros más cercanos a nosotros en el tiempo, haciendo de él uno de

los fundamentos, y a veces la base principal, de la expresión del pensamiento y hasta de la vida humana en su totalidad. Así, Unamuno coloca la actitud dialogante en el interior mismo de cada ser humano, y para Eugenio d'Ors "yo soy mi diálogo".

Las teorías del conocimiento social (modelo que nace de la fusión entre las teorías del aprendizaje y el cognitivismo) nos pueden llevar, por otros caminos, a hablar de la existencia de imaginarios narrativos, e incluso entender a la persona desde la perspectiva narratológica, comprender al ser humano como "*homo narrans*".

El primero que estudió la narratividad fue Aristóteles en su *Poética* y aquella no es otra cosa que el conjunto de características que hacen de un texto un relato, a diferencia del discurso o la descripción. Hoy se habla de narratología como una nueva disciplina, a caballo entre la sociología, la psicología, la lingüística, la semiótica y la hermenéutica. Consiste en el estudio científico de la narratividad, siendo sus primeros impulsores algunos autores europeos y americanos que publicaron sus trabajos a partir de los años 1960-1970. Umberto Eco habla de una "epifanía de la narratividad".

Es interesante a nuestro propósito seguir a este autor cuando afirma: "Pienso que para contar, ante todo es preciso construirse un mundo lo más amueblado posible, hasta en sus más pequeños

detalles" (*Apostillas a "El nombre de la rosa"*, p. 26). Esta afirmación es importante, ya que contar no es sólo transmitir, sino construir un mundo, el mundo del relato, que tiene sus códigos y reglas de funcionamiento, aunque esto no basta. Es necesario, como

señalan diversos autores, unir las acciones del relato entre sí mediante relaciones de causalidad. Y por último, la dimensión del tiempo. "Todo lo que se cuenta sucede en el tiempo, lleva tiempo, se verifica temporalmente; y lo que se verifica en el tiempo puede ser contado", nos recuerda Paul Ricoeur en su gran obra *Tiempo y narración* ("Du texte à l'action", p. 12). Recordemos, en fin, que la narratología moderna nació de la distinción entre el "qué" del relato ("historia contada") y la manera de contar la historia ("enunciación").

Al llegar a este punto, podemos preguntarnos: ¿Qué "cuenta" la Iglesia cuando habla a través de la Jerarquía, de sus comunidades, de sus grupos, de sus fieles implicados, de sus textos, de sus obras? ¿Quién es el narrador en cada caso? ¿A quién pretende contarlo?

**¿Qué "cuenta" la Iglesia a través de la Jerarquía y las comunidades?
¿Quién es el narrador en cada caso?
¿A quién pretende contarlo? ¿Cómo lo narra? ¿Desde "dónde" lo narra?**

¿Cómo lo narra? ¿Desde "dónde" lo narra? Vale la pena plantear estas y otras preguntas cuando hablamos de transmisión de la fe.

5. Perspectiva psicológica.

La comunicación como dimensión humana de carácter cognitivo y emocional

Uno de los hallazgos más sugestivos de la última década, dentro de los estudios sobre la inteligencia, ha sido el modelo de las inteligencias múltiples de Gardner. No hay una sola inteligencia, sino varias, hasta siete distintas identifica el autor. La fusión de las inteligencias intrapersonal (comprensión de sí mismo) e interpersonal (comprensión del otro) constituye lo que se ha dado en llamar inteligencia emocional. Ésta constituye un constructo teórico y operativo, desarrollado principalmente por Goleman y Salovey, que está rindiendo frutos espléndidos en los ámbitos educativos, en la terapia, en las estrategias de autoayuda e incluso en su aplicación al ámbito de las relaciones laborales.

Me atrevería a afirmar que la dimensión emocional está ausente de los discursos eclesiales, generalmente más preocupados de lo cognitivo ("lo que hay que saber" sobre la fe) y de lo práxico ("lo que hay que hacer") que de lo afectivo ("lo que cabe sentir") o lo estrictamente comunicativo ("lo que merece la pena transmitir"), y esto se aprecia tanto en la pastoral general como en alguna de sus aplicaciones, la catequesis o la predicación homilética especialmente.

Cuando en los procesos educativos formales de la escuela, o en los informales de la educación familiar, se enfatiza hoy la necesidad de recuperar el discurso emocional, éste aparece ausente en el proceso de transmisión de la fe. Entiéndase que me refiero a una dimensión fundamental del ser humano, como es la afectividad, y que con estas alusiones no se quieren evocar enfoques sentimentalistas y ñoñas de las que han hecho gala a lo largo de la historia determinadas tradiciones pietistas. Mucho menos justificar enfoques que constituyen una amalgama de elementos "orientales", "psicológicos de bolsillo", "new age" y pseudopoéticos, que a muchos parecen entusiasmar, pero que carecen con frecuencia de hondura y contenido.

Las emociones juegan un papel primordial en nuestras vidas y por eso han sido objeto de preocupación y análisis desde la antigüedad. El conductismo y el positivismo lógico, sin embargo, influyeron en la resistencia a estudiar las emociones por considerar que no son controlables y replicables científicamente. A partir de los años sesenta se fue cambiando el rígido modelo conductista y fue imponiéndose el

modelo cognitivista (sobre todo, en su segunda versión, menos "fría") junto a otros modelos de tipo holístico, molar y sintético, lo que propició la vuelta al estudio de las emociones. Hoy tenemos argumentos para afirmar que a partir de la última mitad de los años noventa asistimos a una verdadera revolución emocional, que afecta a la psicología, a la educación y a la sociedad en general. En paralelo a ello no podemos decir que tal revolución emocional se haya dado en el interior de la Iglesia y, mucho menos, en los procesos de transmisión de la fe. Más bien, cabría hablar de cierta manipulación o secuestro de lo emocional por algunas corrientes "espiritualistas" o, a lo sumo, de recurrencia a manifestaciones de la piedad popular ligada a determinados santuarios, fiestas, o acontecimientos mediático-masivos como visitas del Papa, etcétera.

En la catequesis se ha vuelto a una preocupación por la "ortodoxia", en paralelo a un descenso de quienes optan por confirmarse

La transmisión de la fe es un proceso caracterizado por la relación interpersonal y toda relación interpersonal está impregnada de rasgos emocionales. En el proceso de aprendizaje individual y autónomo que se incluye en la educa-

ción en la fe, también está, debe estar, presente la dimensión emocional. Esto exige que se le deba prestar una atención especial.

Para Goleman, la inteligencia emocional es un nuevo concepto, de amplia significación, que incluye un conjunto de habilidades, como la de motivarse o la de desarrollar empatía y esperanza. Es también una meta-habilidad, que determina en qué medida podemos utilizar correctamente otras habilidades que poseemos, incluida la inteligencia general o abstracta. En resumen, la inteligencia emocional consiste en conocer las propias emociones, manejarlas, motivarse a sí mismo, reconocer las emociones de los demás y establecer relaciones. Está muy cerca de lo que los clásicos llamaban "*sofrosyne*", mezcla de sentido común, buen juicio y equilibrio.

Al llegar a este punto, podríamos hacernos preguntas como las siguientes: ¿No ha existido una sistemática negación de lo emocional y de lo afectivo, vía represión psicológica, en las más genuinas expresiones eclesiales? ¿No es verdad que existe una hiperinflación de elementos cognitivos (llamadas al "convencimiento", a la mente, a los "contenidos de la fe") en menoscabo de "llamadas al corazón" en la gran mayoría de los "discursos de Iglesia"? ¿No es cierto que en la catequesis infantil y adolescente, después de unos años de intuiciones pedagógicas interesantes, se ha vuelto a una preocupación por la "ortodoxia", en paralelo a un descenso de la "clientela", que se hace especialmente penoso en la bajada espectacular del

número de adolescentes que optan por confirmarse? Ya sé que éste es un fenómeno complejo con múltiples causas, pero sospecho que entre ellas está la carencia de elementos emocionales y profundamente vivenciales en el encuentro interpersonal para la transmisión de la fe. Seamos autocríticos, ¿qué les "dicen", y cómo, a los adolescentes y jóvenes de nuestros días la mayoría de las celebraciones litúrgicas de nuestros templos? Los que tenemos hijos en esas edades sabemos por experiencia que éste es un grave problema y un gran reto a la hora de transmitir y comunicar nuestra fe.

6. La incomunicación en la Iglesia

Hace años el psiquiatra Carlos Castilla del Pino escribió un magnífico ensayo sobre la incomunicación, en el que señalaba algunas de las causas y situaciones que la generan. Así, se refería a diversas formas de alienación (en sentido amplio, algo que te enajena de ti mismo, que te impide ser un yo junto a otros tú), a la cosificación de las personas cuando se las instrumentaliza, a las relaciones entre sujetos desde el rol que ocupan en los grupos humanos y no como personas, a la rutina que se cuele en conductas y hábitos e impide los encuentros llenos de densidad humana, etc. A mi modo de ver, los análisis de Castilla del Pino mantienen su validez y también iluminan la cuestión sobre la que venimos reflexionando. Que cada cual ponga nombre a las situaciones que describe el psiquiatra gaditano.

Voy a señalar hechos y situaciones que, a mi juicio, generan incomunicación en la comunidad eclesial, y de esta hacia la sociedad, y que en definitiva inciden sobre los procesos de transmisión y vivencia de la fe. Sin esta, todo el "montaje eclesial" carece de sentido.

1º La cuestión de los lenguajes. Ya resulta casi tópico referirse a este punto. El "lenguaje medio" eclesial, el de los documentos oficiales, el de los discursos de los eclesiásticos, el de muchos libros destinados a transmitir la fe, es frío generalmente, ininteligible y poco motivador para gran parte de los creyentes, carente de asertividad o lleno de circunloquios y marcas reductivas, como cuando con tanta frecuencia se utiliza el adjetivo "sano" (sano pluralismo, sana crítica, etcétera) y lejano a la sociedad. Como resultado, nos encontramos con propuestas que no "llegan", de las que el interlocutor se desentiende porque no se siente ni entendido, ni interpelado, ni motivado a la acción. Es un lenguaje im-personal y por eso no "resuena" en los hipotéticos interlocutores, no encuentra eco en ellos. Ante estas "narraciones", la reacción natural es: ¿Qué me están

contando?, ¿qué me están diciendo?, expresiones en las que perfectamente puede sustituirse el signo interrogativo por otro admirativo.

2º Las homilías son un ejemplo expresivo de lo anterior. Está por hacerse una investigación amplia y profunda sobre las homilías en la Iglesia española actual, sobre cómo se "predica" y qué se "predica" en nuestros templos. La metodología cualitativa, a través del análisis del discurso y análisis de contenido, depararía interesantes datos en esa hipotética investigación. La reflexión homilética es una situación privilegiada de transmisión de la fe, la única para la inmensa mayoría de los católicos practicantes, y da la impresión de que se trata frecuentemente, como en el caso de los documentos oficiales, de narraciones en busca de un interlocutor no identificado y, consecuentemente, no encontrado.

3º La apelación a los valores. La cuestión del valor (humano, religioso, moral) está presente habitualmente en los discursos de Iglesia, y conste que me estoy refiriendo todo el tiempo tanto al discurso de los eclesiásticos como al de movimientos y grupos eclesiales, o al de laicos comprometidos. Pero se trata generalmente de una apelación al valor de manera objetivista, como si hubiese un "lugar de los valores" al que acceder. Se olvida que los valores no existen en ausencia de acciones con valor y estas no se dan si no hay personas que los encarnen. Hablar de valores de manera convincente es hablar de acciones impregnadas de valor. En la transmisión de la fe se cuida preferentemente el conocimiento del valor, las llamadas de atención sobre la existencia de determinados valores y su jerarquía, pero no siempre se empieza por invitar y se insiste en que lo principal es vivir experiencias llenas de valor, creando espacios humanos en los que eso se haga realidad.

4º La transmisión de la fe lleva aparejada la necesidad de diversos aprendizajes. Ahora bien, para que algo quede realmente aprendido, incorporado al universo cognitivo y emocional de un sujeto, es necesario un tipo de aprendizaje significativo. Éste se produce cuando algo nuevo que se aprende se engarza con lo anterior ya sabido, cuando se parte de la realidad concreta de los individuos, sus motivaciones y preguntas, cuando en definitiva el sujeto que aprende le ve un sentido al dato nuevo que va a incorporar. Con gran frecuencia, en la transmisión de la fe se prima lo que se transmite, lo que se cuenta e incluso al transmisor, pero se olvida al receptor con sus características y circunstancias. Así, en buena lógica, no se produce comunicación, hay transmisión de datos pero no asimilación significativa de un mensaje o una experiencia. En la Iglesia se han propugnado e inducido con la mayor frecuencia

aprendizajes de mensajes y conceptos y raras veces aprendizajes significativos. Y no olvidemos que un aprendizaje no significativo es el primer paso para el des-aprendizaje y el olvido.

5º La vuelta a concepciones dogmáticas y verticales en la transmisión de la fe, presentes en determinados movimientos eclesiales (han resucitado aquello de que "quien obedece no se equivoca") o en ciertos estilos y orientaciones pastorales, es la expresión de una despersonalización en la transmisión de la fe. Ésta se convierte en un recitado sin lectura, en una narración con narradores generalmente únicos pero sin hermeneutas que traduzcan el mensaje a su circunstancia personal. En algún sentido, con esto se habría propiciado una vuelta al modelo psicológico conductista, basado en el esquema estímulo-respuesta, desconociendo otros modelos como el cognitivista y humanista, que implican el pensamiento propio, hetero y autocrítico. Educar, por ejemplo, en la fe a un niño con ese estilo verticalista, autoritario y no significativo, es relativamente fácil, pero a costa de convertirlo en un autómatas, no en alguien que crece de manera autónoma y responsable y encuentra en la fe un sentido para su vida.

En la Iglesia se han propugnado e inducido con la mayor frecuencia aprendizajes de mensajes y conceptos y raras veces aprendizajes significativos

6º La transmisión de la fe se estructura a partir de un yo y un tú que se relacionan y se interpelan mutuamente en el seno de una comunidad creyente. El papel del transmisor es fundamental, pero lo es sobre todo en cuanto narrador de una experiencia de fe que termina en una invitación: "Si quieres, haz tú lo mismo...". Por eso es tan importante la selección y formación de los agentes de pastoral, de los catequistas, de los animadores de grupos cristianos. Por supuesto que es necesaria su preparación (y aquí habría que reconocer que a veces brilla más la buena voluntad que la capacitación...), pero importa sobre todo que sean personas de fe, con "alma propia" para *animar* a otros y motivos personales para *mover* a los demás. En determinados casos, da la impresión de que en la elección del transmisor de la fe privan más los rasgos de lo disciplinar, la capacidad de sumisión y la presunción de que no va a crear problemas, que aquellos otros rasgos deseables, como el de ser una persona de fe profunda con capacidad para contagiar a otros, con la mente y el corazón.

7º La narratividad pedagógica de la escuela católica y algunas de sus disonancias en nuestra sociedad nos lleva también a hacernos alguna pregunta pertinente. La escuela católica es una narra-

ción pedagógica, alimentada por muchas fuentes, con orígenes diversos y fundadores/as que supieron leer las situaciones de su tiempo y dieron una respuesta a las demandas de cada situación, iniciando un itinerario educativo generalmente en favor de los más necesitados de instrucción y educación. Con el correr de los tiempos otros muchos, procedentes de clases sociales mejor situadas, empezaron también a acudir a las aulas de la escuela católica. Hoy la escuela católica en nuestro país constituye una realidad bien o muy bien valorada en términos pedagógicos, es sinónimo de seguridad para los padres y garantía de educación en valores humanos, pero al mismo tiempo constituye una realidad "leída" socialmente de maneras muy distintas, como atestiguan estudios llevados a cabo en los que personalmente he participado.

Desde el propio seno de la escuela católica, son muchos los que reclaman una reconstrucción de su propia narración para que pueda seguir "diciendo" algo valioso, fiel a las raíces que le dieron origen y a las situaciones actuales. El sentido de la escuela católica como transmisora de fe, con una concepción integral del ser humano, se sitúa en la relación interpersonal entre quienes narran y proponen un mensaje con sentido para la vida

y los educandos, a los que ofrece una lectura de la realidad con una visión cristiana de la existencia. Pero es evidente que la narración pedagógica de la escuela católica, si quiere ser fiel a sí misma y a la sociedad a la que trata de servir, tiene que

ser autocrítica, no ceder a las tentaciones del mercantilismo, de las clientelas elitistas o de la instrumentalización de lo educativo sino, por el contrario, ser detectora sensible de nuevas necesidades y pobreza para darles hoy una respuesta.

8º El ejercicio de la autoridad en la Iglesia da no poco que pensar si lo consideramos desde las claves de la narratividad. El paradigma narrativo se sitúa en el campo de la relación persona a persona, de la comunicación, del diálogo, de la propuesta, de la crítica carente de amargura, del ofrecimiento de lecturas para dar sentido a las realidades humanas, de la convicción que nos lleva a reconocernos como receptores de dones y gracias de los que no somos dueños absolutos. Ese estilo en el ejercicio de la autoridad que se intuye desde el paradigma narrativo es posible y deseable pero, reconozcámoslo, bastante lejos de ser real en la mayoría de los casos.

9º El *situs* y el *locus* de la Iglesia en medio de la sociedad civil ofrecen actualmente no pocas oportunidades para la reflexión y el

El trabajo de reconstrucción y reformulación es el que se echa en falta y por eso la "voz de la iglesia" suena sin eco en el ágora de creyentes e increyentes

debate, sobre todo cuando "están en la calle" tantas cuestiones necesitadas de lo primero y de lo segundo. Desde la perspectiva en la que se sitúan los análisis y reflexiones de este artículo, los discursos eclesiales de nuestros días, sobre todo los jerárquicos y oficiales, se ven más como contra-propuesta que como propuesta, como "defensa frente a" que como "oferta de sentido a", como contra-narración que como narración. Claro está que la Iglesia (y en ella y desde ella todos, cada uno con su misión) tiene el derecho a expresarse en medio de una sociedad plural y democrática. También, por otros motivos intrínsecos a su naturaleza, tiene el deber. El reto y el "arte" es saber cómo. No creo que deba ser a través de ese lenguaje metafísico propio de la teología cuando ha expuesto el mensaje cristiano a través de los siglos. Más bien debiera ser mediante el lenguaje del hombre a quien quiere dirigir su mensaje. Un mismo mensaje puede ser válido hace quinientos años y ahora, pero para transmitirlo en este momento seguramente será necesario reconstruirlo y reformularlo. Ese trabajo de reconstrucción y reformulación es el que se echa en falta y por eso la "voz de la iglesia" suena sin eco en la plaza pública, en el ágora de todos, creyentes y no creyentes.

7. La (re)construcción comunicativa en la Iglesia

En las sucesivas correcciones que voy haciendo mientras escribo este artículo, me veo obligado a releerlo y a preguntarme finalmente si todo es como yo pienso. Puedo asegurar que todo está escrito con reflexión, pero todo es discutible. Sólo he querido aportar algunas intuiciones a propósito de un tema y estímulo sugerentes. No sé si es necesario decir esto a modo de postdata, pero me sitúo, no entre los neoescépticos eclesiales, sino entre aquellos a quienes les sigue importando la Iglesia, con amor y con pasión, pero también con autocrítica.

Por eso me importa lo que dice, y cómo, al transmitir la fe. En ese proceso varias cosas son fundamentales, al hilo de las intuiciones de este artículo. Es necesaria una reconstrucción comunicativa de y en la Iglesia. A ello puede ayudar la recuperación de esa sabiduría narrativa, de la que tan ricas experiencias tenemos en la historia eclesial. Serán necesarios verdaderos aprendizajes significativos en la transmisión de la fe. Habrá que contribuir a la génesis de nuevos imaginarios de lo religioso y a introducir rasgos y elementos que ayuden a modificar otros antiguos, que persisten en la sociedad a modo de prejuicios y estereotipos. Hará falta encontrar el tono y

el tino para hablar en el ágora con lenguajes que todos entiendan, pedir la palabra en ella y aceptarla cuando nos la ofrecen, sin refugiarnos en trincheras propias siempre a la defensiva. Necesitaremos una recuperación comunitaria, religiosa, ética y hasta estética de las celebraciones litúrgicas, con unos "mínimos de calidad". Habremos de empeñarnos dentro de las comunidades cristianas en el reencuentro con una lectura creyente de la Biblia. Será necesaria, en fin, la renovación de los lenguajes de lo religioso para que digan, narren y hagan propuestas de sentido, con llamadas a la mente y al corazón. Sin olvidar que el mejor lenguaje y las mejores narraciones son las de las acciones comprometidas para transformar el mundo. El lenguaje del Evangelio es el lenguaje del amor de Dios expresado en el amor humano, en el amor al otro.

Referencias bibliográficas

- Arguerat, D. – Bourquin, Y. (2000). *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae.
- Blanch, A. (1995). *El hombre imaginario*. Madrid: PPC.
- Brossier, F. (1987). *Relatos bíblicos y comunicación de la fe*. Estella: Verbo Divino.
- Eco, U. (1988, 6ª ed.). *Apostillas a "El nombre de la rosa"*. Barcelona: Lumen.
- (1996). *Seis paseos por los bosques narrativos*. Barcelona: Lumen.
- Ellacuría, I. "Historicidad de la salvación cristiana". En I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium liberationis I* (Madrid, 1994), p. 327 ss.
- FERE (2002). *Significatividad evangélica de la escuela católica* (Coord.-Dir. Luis F. Vílchez). Madrid: FERE.
- (2003). *Significatividad social de la escuela católica* (Coord.-Dir. Luis F. Vílchez). Madrid: FERE.
- Goleman, D. (1997, 10ª ed. en castellano). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós.
- Mardones, J. M. (2003). *La vida del símbolo*. Santander: Sal Terrae.
- Quinzá, X. "Recomposición narrativa de la historia de vida". *Instituto Fe y secularizad. Memoria académica 1996-1997*, p. 91-117.
- Ricoeur, P. (1988). "L'identité narrative". En P. Bühler y J. F. Habermacher (Eds.), *La narration*. Geneve.
- Schillebeeckx, E. (1995). *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme.

La narración, espacio de la fe y la teología

Roberto Casas Andrés*

"No tengo nada en contra de los colosales levantadores de pesas o las maravillosas gimnastas ni menos contra quienes hacen goles a granel... Pero la pregunta sigue ahí, desafiante, terrible, quemándonos. ¿Quién es Kailash Satyarthi? ¿Quién es Gabor Gombos? ¿Quién es Asma Jahangir? Y ¿por qué no sabemos todos los seres vivos y pensantes de este planeta la respuesta?"

(Ariel Dorfman)

Hace unos días mi hija entró enérgicamente en mi habitación y me dijo: "¡Tienes que escuchar lo que me ha pasado!". Inmediatamente tuve que dejar lo que estaba haciendo (creo que estaba enfrascado en este artículo) y no pude volver al trabajo hasta escuchar lo que tenía que contarme. Y es que cuando tenemos una historia que nos parece importante sentimos la imperiosa necesidad de narrarla. Por ello tratamos de captar el interés de nuestro interlocutor con todos los medios a nuestro alcance. Los mismos evangelios no empiezan con un genérico "érase una vez", sino con una llamada de atención: Marcos, por ejemplo, comienza avisando que

* Instituto Diocesano de Teología y Pastoral. Bilbao.

no va a contar un relato más, sino la Buena Noticia de Jesús, el Hijo de Dios (Cf. Mc 1, 1); también Lucas resalta la veracidad y significatividad de lo que va a relatar (Cf. Lc 1, 3-4); pero si hay una llamada de atención que no nos deja indiferentes, es el inicio de la Primera Carta de Juan: "Lo que vimos y oímos os lo anunciamos también a vosotros para que compartáis nuestra vida, como nosotros la compartimos con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1 Jn 1,3).

A fin de cuentas, si las cuatro narraciones evangélicas fueron puestas en el centro de las Escrituras Canónicas cristianas fue, precisamente, porque peligraba que el recuerdo de la historia de Jesús de Nazaret siguiese constituyendo lo nuclear de la identidad cristiana. La tendencia gnóstica, por un lado, pretendía sustituir ese hecho fundante por una verdad atemporal, mientras que la orientación judaizante, por el otro, restaba importancia a lo sucedido alrededor de Jesús, integrándolo como un hecho más en el marco más amplio de la historia de Israel.

En pocas palabras: nada podía sustituir el acto de relatar la vida de Jesús. Además, esos acontecimientos no se habían transmitido nunca aisladamente, como una pieza de museo. Al contrario, su importancia quedaba reflejada en las historias de seguimiento que iban surgiendo en la comunidad cristiana al vivir desde la referencia a Cristo, y que eran recogidas y transmitidas por la tradición eclesial.

Tener algo importante que contar es un fiable criterio para medir la calidad de una comunidad cristiana

Esas nuevas narraciones no eclipsaban la centralidad de ese primer relato, antes bien resaltaban su carácter normativo y definitivo, porque sólo mostraban su significado más profundo al ser leídas a la luz de la historia de Jesús. Ya en el mismo Canon comienza este proceso, porque los evangelios fueron completados con el libro de los Hechos de los Apóstoles, en el que se narra el desarrollo de las primeras comunidades cristianas. Este proceso continúa hasta hoy y seguirá hasta la clausura de la historia, incrementándose la incontable nube de testigos que testimonian la salvación que Dios nos ha dado en Jesucristo.

De lo anterior podemos deducir que tener algo importante que contar es un fiable criterio para medir la calidad de una comunidad cristiana. Si lo aplicamos a nuestras viejas iglesias de los países del Norte el resultado no parece muy alentador. Aparentamos no tener historias que nos provocan una incontenible ansia de contarlas. Eso no quiere decir que no las haya, pero sí es cierto que la vida eclesial no gira alrededor de esa pasión por narrarlas.

1. ¿Sociedad postnarrativa o vuelta de lo narrativo?

Algunos opinan que esa ausencia de narraciones no es más que la manifestación en la Iglesia de un fenómeno mucho más amplio de desnarrativización de nuestra cultura. Ya Walter Benjamin anunció en 1936 el ocaso del narrador y el auge de la cultura de la información, y a finales de los 60 la narración parecía tener los días contados. Por una parte el análisis estructuralista había reducido lo narrativo a una estructura lógica intemporal. Por otra parte durante el siglo XX se había ido socavando progresivamente la estructura narrativa de la novela hasta llegar a su máxima expresión con la *nouveau roman* francesa (puede leerse cualquier novela escrita en aquel momento por Alain Robbe-Grillet, Nathalie Sarraute, Michel Butor, Maguerite Duras, Claude Simon, Claude Ollier, Robert Pinget o Claude Mauriac para comprobar su destrucción de la trama, de los personajes y de las conexiones entre los hechos, además de la total desaparición del punto de vista del narrador). Hoy en día hablar de sociedad de la información pertenece ya al vocabulario popular.

¿Quiere esto decir que lo narrativo no ocupa ya un lugar importante en nuestra cultura? ¿Nos estamos convirtiendo en seres anti-narrativos? Desde los años 70 hay indicios suficientes para defender la idea de que la cultura de la narración está plantando cara al impacto de la sociedad de la información: la narratología (que reconoce la irreductible temporalidad del relato) ha superado el análisis estructuralista, los novelistas han vuelto a las formas básicas del relato, todo tipo de producciones narrativas (cine, televisión, cómic, novela...) gozan de un impresionante y persistente éxito popular, los métodos cualitativos de investigación (en los que lo narrativo ocupa un lugar muy importante) son cada vez más valorados en la comunidad científica, incluso los cuenta-cuentos están conociendo un resurgir impensable hace sólo unas décadas. Estos y otros muchos signos sugieren que no podemos vivir sólo de datos cuantitativos, aislables y traducibles de una codificación a otra. Necesitamos acumular experiencias, compartir nuestras vivencias y las de los demás dejándonos afectar por ellas.

2. Experiencia: una categoría en auge

Precisamente la experiencia es una categoría que ha ido ganando muchos enteros en el pensamiento contemporáneo. La Razón, ese supuesto órgano omnicomprendivo por el cual se experimenta

la realidad en fenómenos universalmente compartidos, ya no es la instancia desde la que se define al ser humano. Más que de animal racional, se habla ahora de animal de experiencia. Xavier Zubiri expuso muy acertadamente cómo el hombre no está frente al mundo sino que está en el mundo y, por tanto, no aprehende la realidad sino que vive, más bien, en una "experiencia manifestativa del poder de lo real" (X. Zubiri, 307), por lo que llegó a concluir que "el hombre es experiencia de Dios" (X. Zubiri, 309). El hombre, se dice, está en la realidad a través de un mundo de significados y tiene experiencias dotadas de sentido en esa cosmovisión. Más aún, no se puede separar el dato sensorial teóricamente universal y el significado que particularmente le adscribimos. Ambos elementos constituyen el anverso y el reverso de lo único que los seres humanos hacemos constantemente: tener experiencias. Esto no quiere decir necesariamente que esos sistemas interpretativos que nos permiten estar en el mundo sean completamente inconmensurables. Hay quien así piensa, y también hay quien considera que es posible la comunicación y la comprensión entre universos de sentido diversos. Tampoco hay por qué concluir que con estas explicaciones agotamos toda la complejidad del fenómeno humano. Más allá de esos debates (que se vienen llevando a cabo con gran vehemencia en los últimos decenios), lo que está claro es que la visión del hombre como ser experiencia se va imponiendo cada vez con más fuerza.

3. Narración y experiencia

Así, pues, tenemos experiencia de la realidad, el mundo existe para nosotros, en la medida en que adquiere un significado. Aquello a lo que no le podemos encontrar ningún sentido, por muy cercano que lo tengamos, no pertenece a nuestro mundo, permanece en el ámbito de lo desconocido, de lo ignoto. Ahora podemos hacernos otra pregunta: ¿Cómo llegan las cosas a tener un sentido? ¿En qué consiste tener significado? Una posibilidad de solucionar estas cuestiones es plantear algún tipo de afinidad: las cosas adquieren sentido cuando somos capaces de relacionarlas con alguna otra que previamente ya es significativa para nosotros. Sin embargo, esta solución, además de separar artificiosamente la impresión sensorial y el surgimiento del sentido, no da cuenta suficientemente de la pluralidad, dinamicidad y plasticidad de la experiencia humana.

Por eso es cada vez más habitual situar la experiencia en un contexto narrativo. Tener una experiencia no es un hecho aislado e independiente, sino algo que sólo se puede entender en continui-

dad narrativa con el resto de la vida de la persona. Lo que nos pasa tiene un sentido porque lo podemos integrar en el relato de lo que vamos siendo. Toda experiencia presupone un relato y, a su vez, es continuación de esa historia. Cuando algo nos desconcierta es porque rompe con la unidad narrativa de nuestro mundo vital y no adquiere un significado para nosotros hasta que no somos capaces de integrarlo narrativamente, o bien de releer toda nuestra historia a la luz del nuevo hecho (así explican muchos, por ejemplo, la experiencia de conversión).

Ahora bien, ¿en qué consiste esa unidad narrativa que da coherencia a nuestro mundo significativo? No se trata de una trabazón lógica, porque en los relatos unos hechos no se siguen de otros necesariamente. Y, sin embargo, tampoco están amontonados en una sucesión anárquica e inconexa de estados de cosas. ¿Qué da, entonces, coherencia al conjunto? La respuesta la podemos encontrar en el hecho de que todos tenemos la capacidad de seguir una historia. Todos reconocemos inmediatamente una crónica a la que le falta la unidad narrativa.

Pero cuando tenemos que definir lo que es un relato las cosas ya no parecen estar tan claras. De hecho, se han realizado numerosas propuestas para explicar en qué consiste esa "razón narrativa" humana¹. En medio de grandes discrepancias es posible señalar un núcleo de acuerdo común sobre lo que constituye un relato. Una narración es una reconfiguración del tiempo (que en sí mismo es inapresable) compuesta por cuatro elementos fundamentales: los personajes, que están envueltos en una estructuración concreta de los hechos (argumento), que discurre bajo ciertos límites y condiciones (atmósfera) y los tres elementos anteriores dependen de la posición adoptada por el narrador (punto de vista). Esos cuatro elementos se sitúan dentro de una estructura diacrónica tensional tripartita (situación inicial, crisis de esa situación y resolución de la crisis hacia una nueva situación de equilibrio).

Por lo tanto, toda experiencia acaece en un contexto narrativo, necesita un relato en el que inscribirse y del que, a su vez, resulta ser continuación. Entonces, si queremos comunicar una experiencia no nos bastará con describir un estado de cosas, tenemos que

Toda experiencia acaece en un contexto narrativo, necesita un relato en el que inscribirse y del que, a su vez, resulta ser continuación

¹ Paul Ricoeur es uno de los que más ha colaborado para dilucidar esta cuestión. Ha recogido críticamente los principales jalones de este debate en varias obras (P. Ricoeur, 89-95).

situarla narrativamente. Ni siquiera basta con relatar el hecho aislado, sólo compartiendo el espacio narrativo que ha posibilitado esa experiencia es posible su comunicación. Esto es muy fácil cuando los interlocutores comparten un mismo ámbito narrativo, pero resulta muy problemático cuando se quiere diseccionar una experiencia concreta, aislándola de su contexto narrativo vital y ubicándola en un ámbito científico, supuestamente neutro y universal. Fuera de su marco narrativo, pueden examinarse fenómenos orgánicos o físicos, pero no experiencias humanas.

4. Narración y experiencia religiosa

Esto es especialmente importante cuando tratamos de acercarnos a una experiencia como la religiosa. Su objeto trasciende la realidad y, por lo tanto, no es posible tener una experiencia inmediata de él. La experiencia religiosa no es suscitada inmediatamente por un ente aislable del mundo circundante, sino que es una posibilidad de dar sentido a lo que nos pasa. Dicho de otro modo,

es situar un contexto experiencial concreto en un marco narrativo religioso. Más que acontecer en momentos particulares, se podría decir que la experiencia religiosa surge cuando una persona lee su propia historia desde el relato de su comunidad religiosa. En este senti-

Leer la propia historia desde el relato judeocristiano significa vislumbrar que el Absoluto se ha vinculado con el destino de la historia humana de manera definitiva y plena

do, las experiencias religiosas particulares aparecen cuando determinado hecho suscita la consciencia de vivir en medio de una historia sagrada concreta. Entonces se cae en la cuenta de que se forma parte de esa trama y que la trayectoria vital adquiere su sentido desde ella.

En el caso cristiano esto es particularmente significativo. El anuncio cristiano lo único que hace es invitar a encontrar a Dios en la historia de un hombre concreto: Jesús de Nazaret. Su relato, leído a la luz del marco narrativo de Israel, nos permite acceder a la identidad profunda de ese hombre: Emmanuel, Dios con nosotros, la presencia salvadora de Dios en medio de la historia. La experiencia de fe cristiana es reconocer esa identidad y vivir desde ella, es decir, leer la propia historia desde el relato de Jesús. Lo característico de la experiencia religiosa cristiana (y, en este sentido, también la judía) respecto de otras religiones no es el suceder dentro de lo narrativo (eso es algo inherente a la experiencia huma-

na), sino la peculiaridad del relato que la abarca. Mientras que en otras configuraciones religiosas el relato fundamental es de carácter mítico, esto es, referido al ámbito de los dioses y ajeno a la contingencia e irrepitibilidad de lo histórico, la narración judía y la cristiana mantienen un irreductible carácter histórico. En las cosmovisiones míticas la historia particular está constantemente sometida al peligro de caer en el caos que supone alejarse de los arquetipos universales e inmutables narrados en los mitos. Leer la propia historia desde el mito supone ajustarse periódicamente a esos modelos imperecederos. La historia sagrada judeocristiana, por el contrario, invita al creyente a ubicarse en la provisionalidad histórica y a encontrar en ella, no fuera de ella, a Aquél que la sostiene y anima. Leer la propia historia desde el relato judeocristiano significa atreverse a asumir la indigencia y provisionalidad de nuestra trayectoria vital integrándola en otra historia, igualmente indigente y provisional, pero en la que se vislumbra que el Absoluto se ha vinculado con el destino de la historia humana de manera definitiva y plena. Si toda fe religiosa es necesariamente narrativa, en el caso judeocristiano habría que añadir el carácter histórico, es una fe histórico-narrativa.

El resultado del recorrido que hemos realizado es que la experiencia religiosa sólo nos es accesible narrativamente. Eso es algo que comparte con cualquier experiencia humana. Pero, además, el propio objeto de esa experiencia nos indica que no es del todo correcto hablar de experiencias religiosas aisladas y esporádicas. Más bien se trata de una experiencia que se dilata en el tiempo y que se puede hacer más consciente ante determinadas circunstancias. Más que tener experiencias intermitentes de Dios, habría que decir que nos hacemos conscientes de vivir en Dios. Esto tiene una consecuencia muy importante a la hora de acercarnos reflexivamente a la experiencia religiosa: no sólo hay que narrarla dentro de la historia vital, sino que hay que hacerlo desde el marco narrativo religioso y cultural del creyente. Fuera de estos referentes se corre el peligro de adulterar y malinterpretar el verdadero sentido que una teórica experiencia religiosa puntual pueda tener.

5. Narración y teología

Este carácter narrativo de la experiencia humana, y particularmente de la religiosa, no ha pasado inadvertido para la comunidad teológica y, desde la década de los 70, se viene hablando de la necesidad de desarrollar una teología narrativa. Han transcurrido

más de treinta años y aquella propuesta, a pesar de seguir en boca de todos, no ha dado de sí demasiados resultados. Con todo, sí podemos resaltar que las realizaciones concretas de teología narrativa que se han venido haciendo en este tiempo han acudido a la narración como herramienta hermenéutica que nos permite acceder, comprender y manejar teológicamente la experiencia cristiana. Eso sí, los planteamientos varían, dependiendo de la forma de acercarse a la experiencia cristiana y el lugar que se le quiera otorgar en la reflexión teológica:

- El primer planteamiento lo encontramos en los que se han dedicado a dilucidar en qué consiste realmente el cristianismo. Para ellos la realidad de una religión no habría que buscarla en las afirmaciones de fe oficialmente compartidas, sino en las convicciones que verdaderamente orientan y dan sentido a la vida de los creyentes. Por esta razón no hay que analizar prioritariamente los sistemas dogmáticos de fe, ni siquiera los elementos objetivos que son compartidos por los miembros de una comunidad religiosa (en el caso cristiano habría que incluir entre estos la Biblia, la tradición, los usos y costumbres...), sino partir de la experiencia concreta de los creyentes, para llegar a descubrir qué principios vitales se encarnan en ella y cómo lo hacen. Autores como James McClendon, asumiendo el carácter inherentemente narrativo de la experiencia, han acudido a las historias de vida de los cristianos para acceder a esa experiencia real y cotidiana, y así saber cómo se encarnan realmente las convicciones cristianas. En el ámbito español se han realizado recientemente dos importantes investigaciones desde estos parámetros, una de nivel estatal (Andrés Tornos y Rosa Aparicio) y otra circunscrita al ámbito vizcaíno (Izaskun Sáez de la Fuente y Jesús Mari Gorritxategi).
- Un segundo planteamiento estudia la narración que está en la base del universo simbólico cristiano. Estos autores han partido de la premisa de que la experiencia religiosa consiste en leer la propia historia desde el marco narrativo de una comunidad religiosa. Han intentado precisar cuál es ese marco narrativo en el caso cristiano y cómo funciona para configurar nuestro acceso a la realidad. Han estudiado cómo tiene que leer esos relatos el creyente para que se conviertan en la instancia que da sentido a sus experiencias. Por este camino, autores como George Lindbeck han llegado a proponer una concepción del

Más que tener experiencias intermitentes de Dios, habría que decir que nos hacemos conscientes de vivir en Dios

cristianismo como comunidad lingüístico-cultural cuyas estructuras de sentido hunden sus raíces en la narrativa bíblica.

- Una orientación distinta podemos encontrarla en los que se han fijado, de modo preferente, en el carácter preformativo de los relatos, en su capacidad para provocar la experiencia. Si la experiencia sucede en un espacio narrativo, si se enmarca en una historia, entonces apunta hacia otras experiencias que suponen la continuación de ese relato. Entonces, narrar una historia conlleva para el interlocutor participar de la experiencia relatada, y, por lo tanto, también de la tensión narrativa por darle continuidad. Siguiendo este camino, autores como Sallie McFague o Harald Weinrich han defendido que lo característico de la narrativa cristiana es su poder para suscitar la experiencia de Dios. Por ello han estudiado qué modalidades narrativas tienen mayor capacidad para hacer surgir ese encuentro con la novedad que supone el Dios de Jesús. El resultado de esa búsqueda les ha llevado a las parábolas como género narrativo más apto para conseguir ese propósito y, por tanto, como tipo de relato más adecuado para el lenguaje religioso cristiano.
- Por último, algunos, como J.B. Metz, han prestado especial atención al contenido de los relatos cristianos fundamentales. Ahí han descubierto que, antes que nada, lo que la Iglesia ha hecho desde el principio es transmitir la memoria de unos hechos históricos, rescatar su recuerdo de la presión por sepultarlos que ejercen los poderes hegemónicos. Se trata de acontecimientos que socavan la estabilidad del orden imperante, porque recuerdan que ese aparente equilibrio se sustenta sobre flagrantes injusticias, y también porque evidencian insospechadas posibilidades de vivir desde otras claves. Es una memoria subversiva para los que quieren perpetuar el *statu quo*, y peligrosa para los que se empeñan en transmitirla. Es un recuerdo que sólo se puede transmitir narrativamente, porque habla de aquello que no se puede pensar desde los marcos conceptuales imperantes y que, por tanto, sólo se ajusta al tipo de discurso que es capaz de dar cuenta de la irrepetibilidad de lo histórico, el relato. Pero recuperar la memoria subversiva de Jesucristo no tiene sentido si se da la espalda al resto de recuerdos peligrosos de la historia. En Jesús se descubre a un Dios que quiere rehacer la historia desde su mismo sumidero. Por eso podemos situar también en esta perspectiva aquellas propuestas teológicas que tienen como punto de par-

tida la recuperación de la experiencia particular de grupos oprimidos como las mujeres, las minorías étnicas, etcétera. Esa recuperación sólo puede empezar narrativamente.

6. ¿Qué puede aportarnos volver la vista hacia la narración?

La teología ha intentado recuperar la narración porque cree que ésta le puede ofrecer valiosas claves para afrontar los retos más importantes a los que se enfrenta hoy la fe cristiana:

- *Mantenerse fiel a la memoria subversiva del Nazareno.* Acabamos de ver que la Iglesia es una comunidad narrativa del recuerdo peligroso de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Vivimos, sin embargo, malos tiempos para la memoria. La inabarcable información que se crea en un solo día de actualidad sepulta irreversiblemente todo lo que ayer fue noticia. Sólo vale la admiración o sorpresa que una palabra ingeniosa pueda suscitar aquí y ahora. No nos sentimos vinculados con nuestro pasado y cuando la memoria histórica puede resultar incómoda lo solucionamos con un sencillo "borrón y cuenta nueva". El espejismo de las noticias que nos provocan "emociones fuertes" y "en tiempo real" no nos deja percibir la selección informativa que nos imponen. Habría que vivir con un teletipo en casa y dedicarle la mayoría del tiempo para enterarse de tantos y tantos hechos que pasan inadvertidos y caen en el olvido antes de haber recibido una mínima atención. En este contexto resulta muy complicado para la Iglesia mantener el potencial crítico y subversivo de la memoria de Jesús. Pero necesitamos, hoy más que nunca, que alguien nos siga recordando que este no es el único mundo posible, que viajamos en los vagones de lujo de un tren de la muerte que funciona con combustible humano. Precisamos de la sinceridad e ingenuidad de aquel niño del cuento que fue el único que se atrevió a denunciar lo evidente, que el emperador estaba desnudo. Porque, como decía Ignacio Ellacuría, "lo evidente es todo menos evidente". Y la Iglesia es una de las comunidades de recuerdo que puede mantener aún viva la capacidad de no conformarnos diciendo "esto es lo que hay", porque ha comprobado que hay mucho más de lo que imaginamos.

- *Seguir anunciando a Jesús en un mundo plural.* Nuestro panorama religioso ya no se caracteriza por aquella homogeneidad cristiana de hace sólo unas décadas, en la que la Iglesia Católica ejercía su hegemonía con una actitud de superioridad inquisitorial que, en los últimos tiempos, ha podido moderarse en un paternalismo

magnánimo. En la actual situación de creciente pluralidad cultural y religiosa, la tradicional actitud apologética de abordar el diálogo interreligioso resulta cada vez más problemática. En lugar de intentar mostrar la superioridad de la visión cristiana de la realidad, desde lo narrativo es posible entablar un diálogo basado en la tolerancia y el enriquecimiento mutuo. Todas las religiones poseen un abundante caudal narrativo que configura su universo simbólico. Pero los relatos no son explicaciones argumentativas de la realidad, sino comunicación de experiencias. Un relato no alberga la pretensión de imponerse a otros. Tampoco es refutado ni englobado por otros, ni se muestra completamente incompatible o enfrentado con ellos. Ni siquiera tenemos que estar de acuerdo o en desacuerdo con él. Sí puede crear en nosotros sentimientos positivos o negativos pero, en cualquier caso, siempre enriquecerá nuestra experiencia del mundo. Además, las narraciones son el mejor medio para ir accediendo a la cosmovisión religiosa desde la que las diversas religiones dan sentido a sus vivencias. Con los relatos es posible mantener ese difícil equilibrio que es imprescindible para un buen diálogo interreligioso: valorar lo propio como el tesoro más preciado del que no se quiere privar a nadie, sin por ello sentirse inferior ni superior y estando, al mismo tiempo, abierto a las novedades y aportaciones que puedan hacer los otros. Asia, con su peculiar espíritu integrador, ha sido el lugar más propicio para ofrecernos ejemplos de teólogos, como Choan-Seng Song, que se han atrevido a explorar este camino.

La Iglesia es una de las comunidades de recuerdo que puede mantener aún viva la capacidad de no conformarnos diciendo "esto es lo que hay", porque ha comprobado que hay mucho más de lo que imaginamos.

- *Seguir expresando la fe tras la crisis de la Modernidad.* No cabe duda de que algunos de los grandes principios que dirigieron el giro copernicano de la Modernidad han sufrido una profunda revisión. Esa razón universal que, a través de un análisis neutral y objetivo, nos llevaría a la verdad absoluta se ha moderado en una razón dialógica que, en medio de la pluralidad de visiones la realidad y aceptando que no existen posiciones desinteresadas privilegiadas, nos ayuda a acercarnos, siempre parcial y aproximativamente, a la verdad. Aquella confianza ciega en el progreso de la historia saltó en pedazos tras las dos guerras mundiales del siglo XX. El rechazo de todo conocimiento proveniente de las tradiciones y autoridades ha dado paso al reconocimiento de que la tradición es el horizonte de sentido que nos permite recoger la herencia del pasado. La reacción del pensamiento ante esta crisis de los ideales

ilustrados ha tomado dos caminos básicos: Un numeroso grupo ha seguido manteniendo lo fundamental del proyecto ilustrado, aceptando las críticas a las que se ha visto sometido y reajustándolo en lo que resulte necesario. La mayoría de ellos coincide en aceptar alguna forma de racionalidad pública comunicativa sobre cuya base ir caminando hacia una verdad siempre relativa. Otro nutrido grupo de pensadores ha optado por rechazar toda pretensión de alcanzar una racionalidad universal y una verdad globalmente compartida. Lo que hay, según ellos, es una gran pluralidad de esquemas de pensamiento y sólo se puede hablar de verdad en el interior de ellos. Aún así, la mayoría de estos autores no rechaza totalmente la posibilidad de comunicación entre las diversas cosmovisiones, pero no se hará desde instancias privilegiadas más allá de ellas, sino a través de una paciente inmersión en los patrones de pensamiento ajenos, hasta alcanzar una cierta connaturalidad. Desde la perspectiva europea parece que sólo la primera perspectiva es compatible con la fe cristiana. La inmensa mayoría de los teólogos europeos han tomado el camino de confrontar el contenido de la fe cristiana con las exigencias de la razón pública neoilustrada para seguir mostrando su viabilidad y las aportaciones que puede ofrecer al hombre de hoy. Parten del presupuesto de que el cristianismo realiza una serie de afirmaciones sobre la realidad que deben ser justificadas para así poder entrar en el debate público. Sin embargo en Norteamérica, aunque también hay muchos que opinan de esa forma, no han faltado quienes han intentado pensar la fe desde la segunda perspectiva. Para esta orientación el recurso a lo narrativo es fundamental porque el relato bíblico es la base primordial desde la que se configura la religión cristiana como estructura de pensamiento que nos permite experimentar la realidad. Esta narrativa no puede pretender mostrarse como un gran relato omniabarcante, pero sí como un pequeño relato que reivindica la historia de su tradición como garante de que es capaz de dotar a la vida de un sentido pleno. Así puede presentarse como algo provocador y sugerente.

- *El reto de la transmisión de la fe en un mundo secularizado y cambiante.* En los últimos años parece constatarse una ruptura generacional en la transmisión de la fe. Se han lanzado numerosas hipótesis para explicar este hecho, pero ante todo es urgente encontrar caminos que nos ayuden a reconducir el proceso de transmisión de la fe. Lo que parece evidente es que la ruptura se basa, en buena medida, en la ausencia de auténtica experiencia de encuentro con Cristo. La opción cristiana no es una decisión que se

toma en un momento concreto sopesando las ideas propias con el proyecto evangélico, sino la respuesta agradecida a una experiencia de sentirse salvado. La pregunta que se impone es: ¿Qué podemos hacer para favorecer esa experiencia? (J. Oñate). En este terreno el recurso a las narraciones se hace especialmente urgente. Si la experiencia religiosa no es un acontecimiento puntual, sino el hecho de vivir desde un sentido concreto, esto es, leer nuestra historia desde un marco narrativo religioso, entonces la condición de posibilidad será la familiaridad con esa narrativa que está en la base de la identidad cristiana. La sensibilidad protestante privilegia, hasta casi la exclusividad, la narrativa bíblica como la base principal de esa identidad. Sin embargo, la tendencia católica subraya la necesidad de una corriente tradicional que nos permita fundir nuestro horizonte de sentido con el bíblico. Hoy es preciso subrayar los elementos de esa tradición que comparten con la Escritura ese carácter narrativo, y enriquecerla con relatos actuales. "Historias intempestivas de solidaridad, rumores del Dios de vida" (F. J. Vitoria, 1995) que la comunidad cristiana puede ir convirtiendo en nuevas tradiciones eclesiales.

**Es a partir de los relatos,
no de las doctrinas,
como nuestra vida se configura
desde la historia de Jesús**

* * *

Concluyendo, la narración no es algo externo a la experiencia de fe que, como mucho, nos puede ayudar a acceder a ella, sino el ámbito mismo donde acontece. Asimismo, tampoco hay que considerar lo narrativo como algo exterior a la teología, también la teología, en cuanto momento reflexivo de la fe, acontece en un espacio narrativo. Dicho en lenguaje zubiriano, del mismo modo que la conciencia humana no se sitúa frente al mundo sino que se hace consciente de estar en él, también la teología ha de tomar conciencia de estar englobada por el relato. Pero aún más importante es que la comunidad cristiana caiga en la cuenta de que es a partir de los relatos, no de las doctrinas, como nuestra vida se configura desde la historia de Jesús. Al menos en las iglesias tendríamos que conocer a tantas mujeres y hombres como Enrique Angelelli, María Elena Moyano, Luis Espinal, José María Grant, Ricardo Alberdi, Diamantino García, y "un sinfín de historias evangélicas anónimas `de gente feliz´ (D. Alexandre), ignoradas y menospreciadas por escribas y fariseos autosacralizados. (...) Sus historias -itan humanas!- nos han vuelto a narrar `la historia más bella de Dios´. Sus vidas nos han evocado la imagen carnal de Dios, Jesús de Nazaret, por-

que reflejaban la gloria del Señor (cf. 2 Cor 3, 18)" (J. Vitoria 2003, 210). Conocerlos... y sentir la imperiosa necesidad de contarlo a los cuatro vientos. Sin olvidar, eso sí, que muchas veces la respuesta no será mejor que la que ya recibiera Pablo de Tarso: "Sobre esto ya te escucharemos en otra ocasión..." (Hch 17,32).

BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMÍN, Walter, "El narrador", *Revista de Occidente* 43 (1973), p. 301-333.
- LINDBECK, George, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster Press, Philadelphia, 1984. (Sobre George Lindbeck existe un artículo en castellano con el que se puede acceder a las líneas maestras de su pensamiento: Fernando JOVEN, "La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas: Hacia una visión post-liberal de la teología", *Estudio Agustiniano* 32 (1997), pp. 431-498).
- MARGUERAT, Daniel y BOURQUIN, Yvan, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander, 2000.
- MCCLENDON, James Wm. Jr., *Biography as Theology: How Life Stories Can Remake Today's Theology*, Abingdon, Nashville, 1974.
- MCFAGUE, Sallie, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994.
- METZ, J.B., *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid, 1979.
- OÑATE LANDA, Javier, *De la experiencia a la fe. Una propuesta pedagógica*, Idatz, San Sebastián, 2003.
- RICOEUR, Paul, "Para una teoría del discurso narrativo", en *Ib.*, *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 83-155.
- SÁEZ DE LA FUENTE, Izaskun y GORRITXATEGI, Jesús Mari (eds.), *Creencia e increencia en la Bizkaia del tercer milenio. Las transformaciones generacionales de las identidades religiosas*, Desclée de Brouwer/IDTP, Bilbao, 2001.
- SONG, Choan-Seng, *The Believing Heart: An Invitation to Story Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1999.
- TORNOS, Andrés y APARICIO, Rosa, *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid, 1995.
- VITORIA CORMENZANA, F. Javier, "Historias intempestivas de solidaridad, rumores del Dios de vida. Una propuesta cristiana en el contexto de la sociedad española de fin de siglo", *Almogaren* 15 (junio 1995), pp. 97-119.
- "Practicar a Dios con vigor y hablar de él con humildad", en AA. VV., *Vivir en Dios. Hablar de Dios, hoy. XIV Semana de Estudios de Teología Pastoral (Instituto Superior de Pastoral. Universidad Pontificia de Salamanca)*, Verbo Divino, Estella, 2004, pp. 185-228.
- WEINRICH, Harald, "Teología narrativa", *Concilium* 85 (1983).
- ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.

María Isabel Figueroa Monterroza

En defensa de la dignidad del pueblo salvadoreño

Amparo Estellés *

María Isabel nació y vive en El Salvador, ese país denominado "el Pulgarcito de América". País castigado por terremotos, por inundaciones, por una guerra que duró muchos años, el "conflicto" como los salvadoreños la denominan. María Isabel está viviendo desde hace doce años en la Comunidad el Paraíso, un proyecto de viviendas que surgió de las Comunidades Cristianas, a partir de la necesidad de ubicar a un grupo de personas pobres de las Comunidades Eclesiales de Base de los alrededores de la zona de Zacamil.

Mucho tiempo antes había fundado con otras jóvenes, tras el compromiso surgido del Vaticano II y Medellín, una nueva experiencia de vida religiosa y comunitaria para convivir y trabajar con las personas más pobres, que denominaron La Pequeña Comunidad. Trabajó, a tiempo parcial, en el archivo del arzobispado con monseñor Luis Chávez y González y posteriormente con monseñor Romero. Durante el resto del día y parte de la noche compartía su tiempo con las personas más necesitadas de las Comunidades de la parroquia de Zacamil. En 1981, debido a la persecución que se desató en la ciudad contra todas aquellas personas comprometidas con la realidad de los pobres, decidió incorporarse al frente de guerra, acompañando a la población, en el campo de las comunicaciones y apoyando la parte de salud.

En 1985 funda con otras mujeres de las Comunidades Eclesiales de Base de Zacamil el "Comité de Madres y Familiares de presos políticos, desaparecidos y asesinados, Padre Octavio Ortiz y Hermana Silvia" para poder trabajar por los derechos humanos y por la libertad de los presos políticos que se encontraban en las cárceles en esos momentos. En el seno de este movimiento de mujeres surgió la iniciativa de crear un Centro Hogar para albergar a niños huérfanos por causa de la guerra, que se denomina en la actualidad

*Médico. Presidenta de la Asociación Amanecer Solidario. Valencia.

"Centro Hogar de Proyección Comunitaria Alfonso Acevedo". *Este Centro Hogar, con la participación de miembros de las diferentes Comunidades Cristianas, ha sido el germen de lo que es hoy la "Asociación Nuevo Amanecer de El Salvador". En la actualidad María Isabel sigue trabajando en la Asociación como responsable del Programa de Salud Integral y distribuye su tiempo entre esta labor y el acompañamiento a grupos de mujeres de las zonas más pobres de El Salvador.*

Pero, ¿quién es realmente María Isabel? En estas conversaciones pretendemos plasmar su vida, su testimonio, su entrega a los demás, su lucha por los más débiles, por la justicia. Como ella dice, su deseo es que el reino de Dios se plasme en este mundo.

De ella se han dicho muchas cosas:

"Se llena de coraje cuando se destruye la vida y se llena de alegría cuando todo el mundo lucha por la vida, como hicieron muchos hermanos mártires: monseñor Romero, Herberth Anaya, hermana Silvia, Alfonso Acevedo y muchos que se identificaron y le apostaron a la vida del pueblo salvadoreño".

"Alguien que orienta y guía".

"Persona muy solidaria con los demás, especialmente con quienes más lo necesitan...".

"Mujer muy segura, sincera, orgullo de mujer".

"Representa la fuerza motivadora que alienta a forjar una vida sana y con las mejores intenciones para el ser humano, pero en particular la gente más necesitada, no solamente de pan, sino de esperanza y fe".

"Un don de Dios, una fuerza divina, renovando constantemente sus energías para llevar vida a los necesitados, mantiene contacto con la naturaleza y las personas con armonía y llena de amor".

"Testimonio de vida para muchas personas que la conocemos, una mujer que siempre se ha entregado a la voluntad de Dios, enseñando y practicando el verdadero Evangelio".

"Una mujer incansable, trabajadora, porque los derechos humanos se cumplan, especialmente para la mujer y el niño".

María Isabel ha recibido el Premio de Derechos Humanos Herberth Anaya por su labor y su dedicación en defensa de los derechos humanos de El Salvador.

Cuando le fue entregado dicho premio se dijo de ella:

"María Isabel, desde su perspectiva cristiana y desde su dimensión como mujer responsable, dedicó y sigue dedicando parte de su tiempo a la defensa de los Derechos Humanos de El Salvador. Prestó auxilio a lisiados de la guerra, acompañó el nacimiento del Comité de Madres COMAFAC, con el único interés de acercar la esperanza y la resistencia activa a estas mujeres, a las cuales la guerra les arrebató a sus hijos.

Actualmente sigue dedicando su vida a acompañar grupos de mujeres, adolescentes y jóvenes que, además de retomar la memoria histórica, buscan

reafirmar su identidad cristiana en un ambiente ausente de valores y de razones para vivir dignamente.

Hoy nos alegramos al conocer que, como muestra de reconocimiento a este valioso trabajo, ha sido elegida para recibir el Premio Herberth Anaya. Compartimos el gozo que esto puede significar en su vida personal y sabemos que seguirá dando grandes frutos en su compromiso cotidiano por la defensa de la vida”.

Sin embargo, a pesar de recibir este Premio de Derechos Humanos, el mejor premio para ella es poder lograr algún día que exista un nuevo amanecer para El Salvador, aunque se deje jirones de vida en el intento.

En El Salvador, en Septiembre 2004, la entrevueto para IGLESIA VIVA.

* * *

Ma Isabel, hace unos días, con las lluvias que han azotado a El Salvador, se ha desprendido una parte de la pared de tierra sobre una de las casas de la Comunidad El Paraíso, donde tú vives. ¿Cómo se inició esta Comunidad y por qué vives en ella? ¿Las personas que viven en ella tienen alguna relación con las Comunidades Eclesiales de Base?

Vivo en la Comunidad El Paraíso desde hace 12 años, aunque yo soy una persona campesina. Llegué a esta Comunidad después de los Acuerdos de Paz. En relación a la vivienda, es el primer proyecto que realizamos con las comunidades de Zacamil, con un grupo de personas participantes en las Comunidades Eclesiales de Base, que eran las más pobres de la parroquia y que nunca en su vida habían podido tener vivienda propia. Ésta es una de las comunidades en la que yo trabajaba a nivel pastoral desde antes de la guerra. A partir de las reflexiones bíblicas, ellos tomaron conciencia del abandono en que vivían a nivel de vivienda, un aspecto tan importante para sus vidas, por lo que se dispusieron a organizarse y luchar para conseguirlo. Fueron los padres belgas Pedro Declercq y Rogelio Ponsele, quienes les acompañaron en todo el proceso hasta la finalización del proyecto.

Gracias a Dios, con apoyo de las comunidades de Bélgica y familiares de los sacerdotes, se consiguió el dinero para comprar la tierra. Fue inaugurado el proyecto un 5 de Agosto de 1972 y fue celebrado bajo una gran tormenta; en esta celebración se compartió una de nuestras bebidas típicas que es el atole de elote (bebida con harina de maíz) y los elotes (mazorcas tiernas) cocidos. Celebramos la alegría de tener una tierra en que la gente podría tener una vivienda digna en el futuro. Todos soñaban esa futura comunidad como un Paraíso, por eso lleva ese nombre.

Comentas que eres una persona campesina. ¿Cómo fueron tus primeros años de vida?

Soy originaria de un cantón de Suchitoto, Departamento de Cuscatlan. Soy de una familia numerosa, tengo nueve hermanos. Mi padre se llama Manuel de Jesús Figueroa y mi madre Sara Monterroza de Figueroa. Como decía, soy campesina, viví toda mi niñez y adolescencia en el campo. Debo decir que esas etapas de mi niñez y mi adolescencia fueron muy felices y disfruté del contacto directo con la naturaleza. Vivíamos en una región muy alejada de la civilización, de la ciudad, donde todo nuestro entorno era el campo, los árboles, las frutas, las quebradas, los ríos, los pájaros, los animales... Fui muy feliz en esa etapa, solamente con las carencias propias de la vida campesina, pues las vías de acceso a mi cantón eran difíciles, no había medios de comunicación, no teníamos escuela ni, mucho menos, servicios básicos como luz y agua.

Mis hermanos y yo aprendimos a leer en la casa nuestras primeras letras, nuestros primeros números, nuestro nombre. Todo ello enseñado por mi madre, cada día. Yo fui a la escuela por primera vez, formalmente, a los nueve años, ya que fue entonces cuando en mi caserío se logró fundar la primera escuelita. El sexto grado lo hice en una escuela de un caserío mucho más distante de nuestro cantón, para lo cual teníamos que caminar una distancia de tres leguas y media, que equivale a unos catorce kilómetros. Los caminábamos cada día, algunas veces a pie, con uno de mis hermanos, llamado Rafael Figueroa, y otras veces a caballo. Fui muy buena en el estudio, a pesar de lo que teníamos que caminar y de todos los esfuerzos que eso significaba, tanto para mi hermano como para mí. Teníamos los primeros lugares. A mí me encantó muchísimo estudiar, tuve mucho interés, me gustaba mucho leer, descubrir cosas, hacer deberes y tareas. Una de las cosas que siempre me ha encantado ha sido la lectura, la cual ha sido inculcada desde mi casa. Mi madre sabía leer, mi padre no, pero a mi madre le gustaba mucho leer y siempre había pequeños libritos que podíamos conseguir y leer. En el cantón después del sexto grado no había otra oportunidad para seguir estudiando, a no ser que nos fuéramos mucho más lejos, al municipio.

En mi adolescencia, pensaba bastante en el futuro de mi vida, cual era mi camino a seguir. Debo decir que estoy muy agradecida a Dios porque me dio toda la inspiración, todos los momentos necesarios para pensar y evaluar por donde caminaría mi vida. Fue en esos momentos cuando descubrí la vocación de la vida religiosa. Sentía que por ahí debía encauzar mis energías, mi vida. Lo planteé a mi madre, de la cual recibí mucho apoyo y también sugerencias para que tomara un tiempo para pensarlo.



¿Cuándo te relacionas con las personas pobres de las zonas marginales de la ciudad? ¿De qué manera surge la experiencia de la "Pequeña Comunidad"?

A los 18 años ingresé en la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús. Esta Congregación tenía una obra social, era una clínica en la cual se atendía y se sigue atendiendo la salud de personas de escasos recursos económicos de las barriadas marginales del municipio de Mejicanos. Tuve ahí la oportunidad, junto a otras jóvenes, de visitar y acercarme mucho a la realidad de las zonas marginales de la ciudad, que no tenía nada que ver con la vida del campo de la que yo procedía, porque en el campo, aunque hubiera pobreza, se contaba con tierra y una casa digna. Esas condiciones de la vida marginal personalmente me golpearon, por la dureza en que vivía la gente.

De ese modo, fui introduciéndome en el trabajo pastoral de las Comunidades, que estaban naciendo en ese momento a partir de la inspiración que a la Iglesia le había dado el reciente Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín. Esa llamada a un compromiso por los demás, a no pasar de largo ante el sufrimiento y el dolor de las grandes mayorías, me llevó a un proceso de darme cuenta que no podía encerrar mi vida en una Congregación en la que, en ese momento, yo no veía proyectada hacia el trabajo de formación de comunidades, ni al servicio por los demás, mucho menos como una opción preferencial por los pobres. Por ello comencé, junto a otras jóvenes, a pensar cómo responder a estas inquietudes, ante lo cual decidimos salir de la Congregación y crear una nueva experiencia de vida religiosa que nos permitiera estar completamente cerca de ese pueblo que sufre, para comprometernos a trabajar con él y por él. Fue así como comenzamos una experiencia de vida comunitaria a la que llamamos "*La Pequeña Comunidad*". Éramos cuatro, vivíamos juntas, compartiendo los diferentes momentos de la vida, los pequeños bienes que teníamos, compartiendo el trabajo pastoral en las diferentes comunidades en la que cada una trabajaba. Para sobrevivir quisimos ser como todas las personas, con un empleo que nos permitiera ganar un poco de dinero para cubrir las necesidades básicas.

¿Cómo surge el trabajar en el Arzobispado de San Salvador y qué recuerdas de tu trabajo con monseñor Romero?

En la búsqueda Posteriormente, trabajé en eda por tener un empleo para sobrevivir, trabajé en el Departamento de Documentación de la Asociación Católica de Universitarios Salvadoreños (ACUS).l Arzobispado de San Salvador, en el archivo gene-



ral Arquidiocesano, en los últimos años del periodo de monseñor Luis Chávez y González. Al llegar al Arzobispado monseñor Romero, me trasladaron del archivo general a trabajar en su oficina, en la cual llevaba un libro de protocolo de correspondencia y un archivo de la misma. Trabajé en esta oficina junto a una de mis compañeras de la "Pequeña Comunidad", Silvia Maribel Arriola, que fue asesinada en la guerra. Trabajé a medio tiempo con el fin de disponer de la tarde para el trabajo pastoral, que desempeñaba junto a mis compañeras desde la Parroquia de Zacamil.

En relación al trabajo con monseñor Romero, cada mañana Silvia y yo le recibíamos toda su correspondencia. Se la abríamos, se la seleccionábamos y se la pasábamos, a ver qué respuesta iba a darle monseñor Romero a cada carta.

Desde comienzos de 1979 empezaron a llegarle regularmente anónimos amenazadores. Se los pasábamos también. Le responsabilizaban de todo lo que pasaba en el país: de cada huelga, de cada manifestación, de cada acción de la guerrilla. Lo llamaban hijo de tantas, le daban plazos para que cambiara su prédica o, si no, lo iban a matar.

Eran insultos, ofensas y reclamos, vulgares todos. "*Hijo de puta, vamos a beberte la sangre*", así le ponían. "*Pronto te vamos a hacer pedazos*", "*tenés tus días contados*". Y otras cosas que mejor no repetir las. Otros eran sin letras, sólo con una mano blanca sobre papel negro o la svástica de los nazis, ya se entendía que también era sentencia de muerte. Hubo días en que no llegaron ni dos, ni tres de esos papeles, sino ipuño de anónimos!

Nuestro deber era pasárselos. Él los leía todos y después se los íbamos clasificando en carpetas. Hasta que un día se enardeció y voló el fólter sobre el escritorio.

-¡Ya no me enseñen más nada de esto! ¡Los guardan, pero no quiero ver ni uno más!

Pero como llegaban tantos, de vez en cuando le insinuábamos, así con cuidado:

-Monseñor, siguen llegando aquellas cartas que usted no quiere que le enseñemos...

-Sigo sin quererlas ver. Por algo dicen que ojos que no ven, corazón que no siente... ¡pero, guárdenlas!

Así hacíamos. Ahí debe estar ese cerro de papeles, en los archivos del arzobispado.

¿Qué papel han ejercido las Comunidades Eclesiales de Base en tu vida, en las gentes de El Salvador y en el Conflicto Salvadoreño? ¿Cómo viviste toda esa experiencia?

Debo decir que la experiencia de las Comunidades Eclesiales de base ha sido para mi vida enormemente importante. Es allí donde aprendí tantos valores. Desde la reflexión del Evangelio junto a la gente pude descubrir tantos valores e incorporarlos y apropiarme de ellos, como el valor del compartir, el valor de la convivencia, de la solidaridad, de la corresponsabilidad, de la amistad... Tantos valores que llenaron y han llenado mi vida. Y esa experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base sigue siendo como la fuente, el pozo del cual sigo nutriendo mi vida de fe y esperanza.

La conciencia que, a partir del Evangelio, se creaba en las Comunidades Eclesiales de Base era muy clara y fuerte, el pensar que el cristiano tiene una tarea fundamental en su vida y es trabajar en contra del pecado. Descubrimos que el pecado en nuestra sociedad, en nuestra realidad, es la injusticia social en que hemos vivido toda la vida, desde hace quinientos años, y sigue viviendo nuestro pueblo salvadoreño, nuestros sectores más pobres. Esa injusticia social que ha privado a los más pobres de todos sus derechos, que ha mantenido a nuestro pueblo en la miseria, sin una vivienda digna, con hambre, con un alto porcentaje de analfabetismo y sin asistencia médica. Añadido a esto, ha estado la existencia de mucha corrupción, además de la represión y violencia por parte del Estado contra todos los que reclaman sus derechos.

Deseo indicar que, en las Comunidades Eclesiales de Base, muchas personas cambiaron sus vidas, despertaron a un estado de conciencia diferente, entendieron su Fe de una manera dinámica y comprometida, descubrieron a un Dios que no está en las nubes, sino en medio del pueblo. En las Comunidades tejimos una gran esperanza, soñamos siempre con lo que nosotros llamamos una nueva sociedad en El Salvador, una sociedad donde el hambre, la miseria, la ignorancia, la enfermedad desaparecieran para siempre de la realidad de los pobres. Que pudiera haber una sociedad más justa, más digna, donde la paz no fuera la paz de los cementerios, o la paz del silencio, o de la opresión, o de la bota sobre el cuello de la persona, sino una paz que naciera de la justicia, como nos lo dice la palabra de Dios. Soñamos con ese Reino de Dios, presente en medio de nosotros, a través de unas condiciones de vida diferente.

Esa conciencia que fue naciendo en las Comunidades Eclesiales de Base, para el Estado fue un gran delito. Las autoridades, el gobierno, fueron viendo a las Comunidades Eclesiales de Base como un peligro, porque eran porciones de pueblo con conciencia de la realidad en que vivían, tanto en la ciudad como en el campo. Vino entonces la persecución que llevó a un gran sufrimiento a todo el pueblo. A la par de las Comunidades Eclesiales de Base comprometidas estaba el sector popular organizado. Era un

momento muy especial en la sociedad salvadoreña, toda la sociedad estaba adquiriendo conciencia de lo que le estaba pasando, de la injusticia, de la represión, porque cuando el pueblo protestaba sufría represión, asesinato, persecución. Me tocó a mí y a nuestras comunidades sufrir junto al pueblo todo eso y, cuando esta persecución llegó personalmente a mí y a otras personas, nos hizo tomar una decisión. Después del asesinato de Monseñor Romero, las Comunidades comienzan a ser mucho más perseguidas, a sufrir mayores señalamientos, desconfianza y en ese momento muchos tomamos decisiones.

En mi caso yo tomé la decisión de irme al campo, ya que en la ciudad de un momento a otro me podían asesinar, porque estaba siendo perseguida, por estar en las Comunidades y por haber sido secretaria en la oficina de monseñor Romero, junto a Silvia. Y tampoco yo me veía con la disposición de irme fuera del país. Estaba decidida a que si me tocaba morir, quería morir aquí, junto a nuestro pueblo, pues habíamos trabajado por el fortalecimiento de una nueva conciencia y yo no iba a salir huyendo en los momentos difíciles; quería acompañar y estar junto al pueblo hasta el final y tomé la decisión de irme al campo. Me fui en 1981. La única alternativa era incorporarme a los frentes de guerra que se estaban formando en ese momento y me fui hacia el frente paracentral Anastasio Aquino en San Vicente, coordinada con los compañeros de la guerrilla, dispuesta a acompañar a la población en esa situación tan difícil. En ese momento se estaba preparando la ofensiva de 1981.

Se me planteó que me iba por tres meses y eso se convirtió en varios años. Estuve trabajando con la población en el campo de las comunicaciones y apoyando la parte de salud. Permanecí durante cuatro años en el norte de San Vicente. Fue una experiencia muy dura, que marcó mi vida, pero también una experiencia que yo agradezco enormemente a Dios haberla tenido. Estuve tan cerca del sufrimiento, tan cerca de la muerte de tanta gente valiosa, que agradezco a la vida haberlos conocido y creo que fue una experiencia que me fortaleció en mi fe cristiana, en mi compromiso personal, y en mi amor y opción por los pobres. Estuve también un tiempo en el norte de Morazán, en el norte de San Miguel y luego regresé a la ciudad en la cual trabajé con otras mujeres y juntas fundamos un Comité de Madres, aquí en la ciudad de San Salvador.

¿Qué papel ha desempeñado el Comité de Madres y cuál es tu experiencia en él?

Se fundó el Comité de Madres para luchar por los presos políticos, junto a muchas madres que habían perdido a sus hijos y

estaban muy tristes. Quisimos que ese dolor y ese sufrimiento no fuera algo aplastante y solamente una cruz que nos torturara. Hablamos con esas madres de las Comunidades Eclesiales de Base y pensamos convertir ese dolor en una bandera de lucha, en fuerza para poder trabajar por los derechos humanos, por la libertad de los presos políticos, por aquellos hijos de otras madres que estaban en las cárceles. Fue así como en 1985 vine a la ciudad y junto a esas madres, Sarita Portillo, María Parada, María David Salazar de López, Elsa Méndez, Domitila Asensio, Claudia Martínez y otras más, dimos inicio a este movimiento de Madres, a un Comité de Madres, de Familiares, que le llamamos "*Comité de Madres y Familiares de presos políticos, desaparecidos y asesinados Padre Octavio Ortiz, Hermana Silvia*", retomando el nombre de nuestros mártires.

Trabajamos desde la mitad de la década de los ochenta hasta los acuerdos de paz, por los presos políticos, por los derechos humanos. Visitábamos los presos en las cárceles de Mariona y de Llopango. Fuimos el medio para que ellos pudieran sacar sus comunicados, acompañar la organización de los presos y poderles también abastecer de productos básicos para poder vivir en la cárcel. Quiero decir que esta experiencia de trabajo con las madres, con los presos, fue una experiencia grandiosa en la que sentí que también estaba haciendo realidad aquello que nos dice Mateo en el Evangelio, que al final de nuestra vida Dios no nos va a preguntar cuántos rezos hicimos y a cuántas misas fuimos, sino cuánto hicimos por el preso, por el hambriento, por el enfermo, por el desnudo. Esa vivencia cercana a la cárcel, a los que estaban sufriendo, fue grandiosa y en ella estábamos haciendo vivo el Evangelio. Esa organización de mujeres fue muy importante, se tomó las calles, se tomó iglesias, en denuncia por el atropello de los derechos humanos, por las capturas, por las torturas. Logramos aglutinar un total de 387 mujeres de las diferentes comunidades y fue algo precioso. Todo ello finalizó con los Acuerdos de Paz.

¿De qué forma la militancia durante el conflicto se ha convertido hoy en asociaciones prosociales, como, por ejemplo, la "Asociación Nuevo Amanecer de El Salvador"?

Con esas mismas mujeres del Comité, a mediados de la guerra nos encontrábamos con la realidad de muchos niños abandonados, sin padres por los bombardeos, por la persecución. Junto a Herberth Anaya Sanabria, veíamos la necesidad de contar con un Centro de niños en el que pudiéramos acogerlos educándolos con valores, para que crecieran y tuvieran una vida digna. Fue así como soñamos con un Proyecto de Centro Hogar. Fuimos

elaborándolo y contactando personas para ver quien nos podía apoyar. De ese modo, nos encontramos en el camino con gente de Suecia, como Eva Benz, que estuvo dispuesta a apoyarnos en ese Proyecto de Centro Hogar.

Como el Proyecto tardó en hacerse, ya no fue exclusivamente para niños huérfanos de la guerra, sino que lo ampliamos para que fuera un Centro de proyección comunitaria donde pudiéramos acoger también niños pobres, que habían sido atropellados por toda esta injusticia social en que vivimos. Y dimos inicio, con las mujeres, a este Proyecto que es lo que ahora se llama Hogar de Proyección Comunitaria Alfonso Acevedo, el cual ha sido el germen de la Asociación Nuevo Amanecer de El Salvador.

Con estas mujeres dimos origen a esta Asociación, aunque por la situación de guerra, se tuvo que dar toda la legalidad, formar una asamblea, hacer estatutos y se incorporaron diferentes personas de Comunidades Eclesiales de Base, con las que se formó la asamblea de miembros, en manos de quienes quedó el Proyecto completamente.

Con este grupo de mujeres que dieron origen a la Asociación continuamos trabajando. Actualmente se llama "*Consejo de Mujeres Misioneras por la Paz*". Nos reunimos cada quince días. Reflexionamos siempre, nos nutrimos de la palabra de Dios, de la convivencia del compartir y del encuentro con las comunidades. Estamos organizadas en comisiones, visitamos enfermos, visitamos a otras mujeres que fueron parte del Comité y que perdieron sus hijos y trabajamos con grupos de mujeres en comunidades.

He estado trabajando en la Asociación Nuevo Amanecer desde el inicio. Estoy coordinando el Programa de Salud Integral. Atendemos la salud de los niños en los diferentes Centros Infantiles que lleva la Asociación. También trabajamos promocionando la salud y visitando a las personas de las comunidades que solicitan los servicios.

El programa de salud integral es un programa bonito. Desde el principio se definió como un programa que trabajaría en la medicina natural tradicional, queriendo rescatar y aprovechar todas las propiedades y bondades que nos ofrece la naturaleza para la vida y la salud. Y también con la finalidad de recuperar todos aquellos conocimientos y sabiduría que hemos heredado de nuestros antepasados, porque nuestra cultura ha sido muy rica en la experiencia del uso de plantas medicinales y de otros recursos de la naturaleza. Actualmente sigo trabajando en este programa. Estamos ampliándonos al campo de la formación de grupos de promotores de salud comunitaria en una zona de Morazán, históricamente abandonada y en la que también vamos

a dar atención clínica con énfasis en la medicina natural tradicional.

Cómo se ha mantenido después del Conflicto el espíritu y las motivaciones de las Comunidades Eclesiales de Base? ¿Cómo has mantenido tu espíritu y motivaciones?

Después de los Acuerdos de Paz, sentí frustración pues, aunque terminaba el conflicto, la pobreza y la injusticia social, que llevaron a este pueblo a una guerra civil, quedaban sin resolverse.

La esperanza, por un momento dado, la he sentido débil, pequeña. Estaba acostumbrada a ver una gran esperanza en nuestro pueblo, en la época del conflicto y antes del conflicto, con el gran sueño de que se iban a alcanzar los cambios con la revolución. Debo decir que me costó bastante después de los acuerdos de paz animar mi esperanza. Pude sentir y percibir que también, en general, en las Comunidades había desesperanza. La gente había visto terminarse la guerra, pero no había visto mejorarse las condiciones de vida de las grandes mayorías pobres por las que se había trabajado.

Ha habido momentos duros, de llanto, de impotencia, de desilusión, pero hemos tratado, desde la palabra de Dios y desde el encuentro, desde el compartir y la fraternidad entre los pequeños grupos de Comunidades, de ir animando la esperanza. De ir viendo en cada Proyecto que se está haciendo, que se está desarrollando, en cada Comunidad que se sigue reuniendo. También aquí con Nuevo Amanecer, en cada Centro Infantil, donde estamos pudiendo favorecer a grupos de niños, cultivando valores en ellos, para el futuro. En cada proyecto de vivienda, en cada proyecto de promotores, tratando de encontrar los pequeños fueguitos de esperanza, como yo les llamo, para animarme. Porque me ha costado. Yo sólo digo que el encuentro con la gente, el encuentro con la palabra de Dios ha sido y sigue siendo mi motivación para poder trabajar, porque he sufrido bastante desilusión después de los acuerdos de paz.

¿Cómo se podría llegar a crear unas condiciones de vida más justas para que se pudiera hablar de un Nuevo Amanecer para El Salvador?

Debo decir que, a pesar de las condiciones de vida que nuestro pueblo actualmente vive, sigo soñando con que un día nuestra sociedad salvadoreña sea diferente, sigo soñando en que un día pueda reinar la justicia y la paz de verdad. Una paz que sea fruto de la justicia, fruto de condiciones de vida más dignas. Sigo

soñando, como lo hemos dicho en las Comunidades Eclesiales de Base, con todos esos signos del Reino de Dios que son condiciones de vida más dignas para toda la gente. Con vivienda digna, escuelas para todos, hospitales, trabajo y oportunidades en libertad y justicia. Mis ideales por ese sueño de una nueva sociedad siguen siendo muy fuertes.

A veces siento que mis fuerzas físicas pueden desfallecer, pero mi ser interno sigue soñando y sigue fuerte en este deseo de querer contribuir al desarrollo y fortalecimiento de la persona y de las comunidades, desde lo que estamos haciendo en Nuevo Amanecer con los proyectos. Este nombre de la Asociación Nuevo Amanecer de El Salvador no sólo es un nombre sino un gran reto para todos aquellos que formamos la asociación, para todos aquellos que nos identificamos con sus ideales su visión y misión, para todos aquellos que trabajamos de corazón con los proyectos que se están desarrollando a favor de las mayorías empobrecidas de nuestro país.

Sigo creyendo que un día será posible ese Nuevo Amanecer para El Salvador.

La religión en la escuela

Al inacabable debate sobre la enseñanza de la religión en la escuela IGLESIA VIVA ha participado directamente en muchas ocasiones. La última, en el contexto del número 2002 (2000) Educación de la ciudadanía y religión cristiana. En esta ocasión reproducimos para nuestros lectores un interesante debate que publicó la revista Cuadernos de Pedagogía, (nº 334, abril 2004), sustituyendo una de las intervenciones sobre la posición de la Iglesia católica con otra, más actualizada, de Avelino Revilla.

I. En torno a la confesionalidad de la escuela

Luis Gómez Llorente *

Si se quiere ir a la raíz del asunto, encontraremos que en el fondo del debate entre laicidad o confesionalidad lo que subyace es una diversidad de opiniones sobre el papel que se asigna a la religión –y por ende a la religión-institución o Iglesia– en la convivencia social.

La escuela es, al fin y al cabo, una institución de la sociedad concebida para contribuir a la formación de los seres humanos mediante su socialización. Esta se produce gracias a la reproducción de un conjunto de saberes, entre los que se cuenta la imagen que la sociedad tiene de sí misma (identidad), así como sus reglas básicas de convivencia.

Las raíces del problema: el catolicismo identitario

El hecho es que las religiones cumplieron durante siglos una función básica como elementos de cohesión social y sirvieron para amalgamar colectivos amplios –a veces muy heterogéneos–, siempre amenazados por intereses y tendencias disgregadoras que la unidad religiosa venía a restañar o compensar. Las religiones, amparándose en una cierta cosmovisión del mundo y de la vida (por primitiva que fuera), suministraban un sentido a la convivencia, un código de conducta y un manto de legitimación al orden social. De ahí la importancia

* Catedrático de Filosofía en el IES Virgen de la Paloma. Madrid.

y el apoyo mostrados por los gobernantes a la religión, así como a la reproducción de la fe entre los neófitos por los medios propios de cada época.

Nicolás Maquiavelo se refiere sin duda a estos hechos cuando afirma en sus *Discorsi sopra Tito Livio*: "Jamás hubo Estado ninguno al que no se diera por fundamento la religión y los más prevenidos de los fundadores de los imperios le atribuyeron el mayor influjo posible en las cosas de la política".

El gran escritor florentino nos hace ver en el mismo texto cómo los pueblos pasaron de la ferocidad primitiva a someterse con mansedumbre a un conjunto de leyes queridas por la deidad, y que ningún jefe hubiera podido imponer de forma duradera. También destaca el hecho de que, gracias a la religión, aceptaron mandatos simplemente útiles, o asumieron esforzadas empresas que de otro modo hubieran rehusado.

Nada ha de extrañarnos, pues, que en determinados pueblos la cosa siga ocurriendo así y cuán vano resulta que las potencias de Occidente pretendan imponerles a sangre y fuego lo que aquí, a pesar de ser el fruto de siglos de lenta evolución cultural, ni siquiera está plenamente asimilado.

El drama histórico de España en lo que respecta a la cuestión religiosa no radica en que durante un pasado remoto la religión constituyese el quicio de la convivencia y del orden social, como en tantos otros pueblos, sino en el hecho nefasto de que cuando las naciones centroeuropeas iniciaban el camino hacia la laicización de la sociedad civil, y como consecuencia de ello hacia su distanciación y ulterior separación de la Iglesia y el Estado, aquí ocurrió exactamente lo contrario: la más plena y absoluta identificación entre los fines últimos de la Iglesia y del Estado, con la consiguiente y recíproca interferencia

entre ambas instituciones. Es decir, lo que Unamuno designó como "el monstruoso maridaje entre el trono y el altar".

El Estado moderno, tras la definitiva superación del feudalismo, emerge en la España del siglo XV bajo la égida de la monarquía católica y el principal designio es luchar contra el hereje y el infiel.

La unidad religiosa (católica) se convirtió en un símbolo de identidad nacional, y se concibió en forma trinitaria, sustancialmente indisoluble: una sola religión, una sola lengua, un solo poder centralizado.

Surge de este modo el catolicismo identitario, que pretendía convertirse en un ingrediente esencial de la identidad colectiva del pueblo español. Como consecuencia de esto, el daño causado a la religión fue tan grande como los estragos sufridos por la libertad.

La religión fue groseramente manipulada al servicio de la política, pues si hay algo verdaderamente ecuménico, universalista y abierto a ser compartido por todos los seres humanos como signo amoroso de unión y no de división y enfrentamiento, es el mensaje evangélico de Jesucristo.

Por otra parte, lo que se erigía en signo de unidad nacional no era propiamente la religiosidad fraternal inspirada en el dominio de las propias pasiones, sino una teología dogmática, una escolástica opresora de la libertad de conciencia que, amparada por el poder político, hizo gemir a los espíritus más libres y creadores o provocó su exclusión hacia el exilio.

La perversión del espíritu cristiano y de la práctica eclesial, vertida hacia una ostentosa exterioridad que llega a extremos delirantes con el Barroco, y la desviación hacia una ética sumamente permisiva con el propio pecado, pero volcada en la persecución del disidente y en el aplastamiento de cualquier otra creencia o culto, dieron

origen a formas de intolerancia cuyos postreros rescoldos llegan incluso hasta nuestros días.

Si la verdadera religiosidad no consiste tanto en la propia ascesis interior y en la práctica real (no simbólica) de la caridad, como en el ejercicio de solemnes prácticas externas del culto y la imposición al otro de la ortodoxia, se explica que se tenga por bueno, sin ningún escrúpulo, el ahogo de la libre investigación y la restricción de la libertad individual.

En el siglo XVI todavía les quedaba a algunas de nuestras universidades el aliento creador que proviene de la vivaz polémica suscitada en la Baja Edad Media y, como se recordará, alguno de nuestros monarcas tomaba asiento en las aulas salmantinas para escuchar a los teólogos críticos que defendían el derecho de los indígenas americanos.

Pero conforme fueron afianzándose la intolerancia y la persecución de toda disidencia, nuestras universidades entraron en fatal decadencia, sin abrirse a las nuevas corrientes filosóficas y científicas que iban preparando en Centroeuropa el combustible de las luces que enciende y proclama explícitamente la Ilustración. Racionalismo y empirismo fueron plantas exóticas a nuestra cultura, firmemente anclada en una tradición decadente.

Nadie ha percibido mejor que don Fernando de los Ríos el origen secular de la intolerancia española. En su obra *La Iglesia y el Estado en la España del siglo XVI*, De los Ríos sitúa en nuestro peculiar período medieval los antecedentes del problema, resaltando la trascendencia de una "Reconquista" concebida como una lucha contra los "infieles". Describe luego el apoyo dado por la Corona a Cisneros para disciplinar al clero, y cómo bajo el reinado de Isabel y Fernando y sobre todo con Carlos V, "Estado e Iglesia se fusionan, dividiéndose menesteres, pero coordi-

nando acciones. El Estado se reconoció a sí mismo, de acuerdo con los ideales de san Agustín, endeudado a la finalidad trascendente que la Iglesia representaba; no se estimaba un fin en sí mismo, sino un órgano intermedio para fines superiores [...]. Ésta es la idea rectora del Estado-Iglesia en el siglo XVI y ella ilumina su actitud, así en Europa como en América, y por eso el Estado español del XVI es el instrumento histórico de la épica católica".

De los Ríos señala que cuando un Estado invade también el terreno de las conciencias en nombre de una ortodoxia religiosa, no queda espacio para las minorías ni para la disidencia. Es un Estado totalitario.

La Ilustración inventa el laicismo como paz religiosa

No fue menor la violencia ejercida sobre las conciencias por motivos religiosos allende nuestras fronteras. Pero existen dos diferencias fundamentales de enormes consecuencias: en los países bálticos, donde arraiga la Reforma, lo que se defiende es el "libre examen" de los textos bíblicos y por tanto la radical autonomía de la conciencia individual –germen inequívoco que conducirá al reclamo de las demás libertades del individuo–, en tanto que en el área de la disciplina romana los papistas defienden la sumisión a la autoridad espiritual de un clero rígidamente jerarquizado.

La otra diferencia fundamental y decisiva es que en los países bálticos la Reforma produjo la ruptura irrestañable de la comunidad cristiana en una diversidad de credos e iglesias; es decir, produjo de hecho el pluralismo religioso, en tanto que en España el aplastamiento violento de los primeros brotes en pro de la Reforma y el exterminio sistemático de las nuevas ideas mediante la Inquisición hicieron que se man-

tuviera *a fortiori* la unidad religiosa católica.

La Inglaterra de Enrique VIII fue el ejemplo más claro de la profunda conflictividad generada en un reino a causa de los problemas religiosos. Por eso desde allí, tras un largo siglo de cruentas persecuciones, surgirá el mensaje pacificador del laicismo: neutralidad del Estado en materia de religión; traslado al ámbito de la privacidad de todo cuanto concierne a las creencias; igual respeto y libertad para todos los cultos.

En el más clásico de los textos que se pueden aducir a este respecto –la *Carta sobre la tolerancia* (1089)–, John Locke afirma: “El magistrado no debiera prohibir la prédica ni la profesión de opiniones especulativas en ninguna Iglesia. Si un pagano duda de ambos testamentos, no por eso debe ser castigado como un ciudadano pernicioso. El papel de las leyes no es cuidar de la verdad de las opiniones, sino de la seguridad del Estado y de los bienes de la persona de cada hombre en particular”.

Locke declara explícitamente que el Estado persigue exclusivamente fines terrenales, como velar por la seguridad, la libertad y la propiedad de los ciudadanos. A su vez “la Iglesia no puede en manera alguna extenderse a los negocios civiles, porque la Iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado”.

Todo esto concuerda perfectamente con la teoría contractualista que, como nueva forma de legitimación del poder político, nos ofrece en su *Ensayo sobre el gobierno civil*. En efecto, conforme a su teoría del gobierno representativo, que se ejerce en nombre y por delegación de unos ciudadanos a quienes se respeta como seres libres y fuente originaria de todo poder, el gobernante sólo posee jurisdicción sobre aquellas parcelas de la conducta social que le han sido con-

fiadas, con lo que queda tajantemente excluido de su poderío cuanto concierne al pensamiento y a las creencias, verdadero ámbito intangible reservado a la privacidad.

Interesa sobremedida destacar que la intención de Locke no es otra sino salvaguardar la libertad religiosa y la paz civil. Aun siendo empirista, es también creyente, e incluso acepta como filósofo la prueba de causalidad. Como buen luterano afirma: “Quien se aliste bajo la bandera de Cristo tiene que luchar, primero y ante todo, contra sus propios defectos y vicios”. En Locke se nos presentan, por tanto, las tesis esenciales del laicismo puro, no contaminado todavía por la aversión a la religión y al clero, fenómenos que como veremos surgen posteriormente.

Los ilustrados del siglo XVIII agregan como nuevo y justificado argumento a favor de la tolerancia su exigencia de libre investigación. El recuerdo de Galileo, Hume vetado como profesor universitario, las dificultades del mismo Kant... todo ello nos habla de un ansia de libertad para la especulación y la ciencia frente a la intromisión eclesiástica.

Imbuida la Ilustración del sentido liberador de la cultura, y convencidos de que sólo la educación acabaría con el poder de las supersticiones, idean por vez primera modelos de enseñanza universal que alcancen a todos los ciudadanos. Condorcet, en sus famosos *Informe y Proyecto sobre la instrucción pública*, presentados a la Asamblea Nacional, define la escuela pública de forma paradigmática: “Era rigurosamente necesario separar la moral de los principios de cualquier religión particular y no admitir en la instrucción pública la enseñanza de ningún culto religioso”.

Sin embargo, con la Ilustración española se repite de nuevo el contraste: frente a su pujanza en Centroeuropa, aquí el movimiento fue más bien débil y los pocos caballeros ilus-

trados han de comentar en reducidos círculos las ideas enciclopedistas de las que estaban huérfanas nuestras universidades. Primero Feijoo y, luego, Jovellanos, los más ilustres del siglo, tuvieron problemas con los inquisidores, ya que no mostraron suficiente cautela y moderación en su crítica. Refiriéndose en general a nuestros ilustrados, José Luis Abellán (1996) sintetiza: "En España la lucha irá, más que contra la Iglesia católica, contra el espíritu de la Contrarreforma y el Barroco, que anquilosó el catolicismo y lo encerró en un callejón sin salida: por eso se vuelve ahora al erasmismo, al evangelismo y a lo que entonces se llamó 'jansenismo'".

La agonía decimonónica

Una vez recordados tales antecedentes nos será más comprensible la virulencia que adquiere "la cuestión religiosa" en nuestro país durante los siglos XIX y XX. Es la época en la que se va a implementar –si bien con lamentable lentitud– un sistema de enseñanza universal, en el que la escuela se convertirá en el escenario sobre el que se proyectará de lleno el problema religioso.

Para que en la actualidad un lector joven pueda formarse cumplida idea del dramatismo de aquella confrontación y entender mejor las resonancias que llegan hasta el presente, deberá tener en cuenta dos cosas. En primer lugar, la vivacidad o arraigo de la religión, sea como afirmación o como rechazo, en la cultura española de la época. No existía ese fenómeno marcado por la indiferencia religiosa tan extendido hoy en amplísimas capas de nuestra sociedad. O se iba a misa y a cumplir al menos por Pascua, o se tenían razones y actitudes firmes para rechazar lo religioso, de las que enseguida hablaremos.

En segundo lugar, la importancia que se daba a la escuela –y que

tenía– con respecto a la formación de la conciencia de las nuevas generaciones. La batalla en torno al dominio ideológico de la escuela era vivida como un componente decisivo del control ideológico de la sociedad. No existían esos medios de comunicación de masas que conforman mucho más la mentalidad de los alumnos y alumnas en la actualidad que cuanto reciben en la escuela. Tampoco existían la fluidez de comunicación, la movilidad y el intercambio social actuales. En aquellas condiciones la educación familiar y la escolar eran ciertamente mucho más decisivas en lo ideológico que en el presente.

Dadas esas circunstancias, coincidentes con el advenimiento de un régimen político-liberal basado en la opinión, no es de extrañar el pavor del clero y de los sectores más conservadores de la sociedad ante la idea de que se implantara una escuela pública científica y laica, ni el hecho de que movilizaran todos los recursos a su alcance para tratar de impedirlo. Unos y otros, clero y conservadores, no veían en el laicismo una forma inteligente de garantizar la libertad religiosa, así como una igual libertad para la creencia y la no creencia, sino que afrontaron las demandas del laicismo como si de un ataque a la religión se tratara. Además, en tanto identificaban a la patria española con su tradición católica, lo veían como una desnaturalización extranjerizante inasumible. Por eso defendieron la confesionalidad del Estado y la instrucción religiosa en todas las escuelas, sin reparar en los consecuentes privilegios que ello entraña para una confesión determinada, como quien defiende tras ese valladar la conservación y reproducción de unos valores supuestamente consustanciales al orden social.

Habían calado tan poco en España las ideas en torno a la *Carta sobre la tolerancia*, que los tímidos diputados

liberales de las Cortes de Cádiz elaboraron nuestra primera Constitución bajo el frontispicio de la invocación a Dios, estableciendo que "la religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera" (art. 12), obligándose por ello la nación a protegerla, al tiempo que restablecían las órdenes religiosas suprimidas por José Napoleón Bonaparte.

Es cierto que como signo de liberalidad decretaron por mayoría la desaparición de la Inquisición, pero manteniendo no sólo la unidad religiosa, sino también el delito de herejía.

Habrà que esperar hasta la Constitución de 1869, la más progresista de las que estuvieron vigentes en el siglo XIX, para encontrar un texto que intente equilibrar al menos un cierto estatus de privilegio católico con la libertad de culto y con la libertad de enseñanza. "La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado [...]" (art. 2,1). "Todo español podrá fundar establecimientos de instrucción o educación sin previa licencia, salvo la inspección competente por razones de higiene y moralidad" (art. 24).

Pero dicha Constitución tuvo una vigencia muy corta, y menos aún el *non nato* proyecto de 1873 (Primera República), que establecía de forma lapidaria: "El ejercicio de todos los cultos es libre en España" (art 34) y "Queda separada la Iglesia del Estado" (art. 36), prohibiendo a todas las administraciones subvencionar directa o indirectamente cualquier tipo de culto (art. 36). La restauración dinástica (1874) en la persona de Alfonso XII puso fin a tales propósitos.

La Constitución de 1876, cuya vigencia se adentra hasta el primer cuarto del siglo XX, vuelve a proclamar la confesionalidad del Estado: "La religión católica, apostólica, romana,

es la del Estado [...] La nación se obliga a mantener el culto y sus ministros". Establece, sin embargo, la práctica en privado de otros cultos, reservando toda ceremonia o manifestación pública exclusivamente a la religión del Estado (art. 11).

La Constitución de 1876 –obra maestra de Cánovas, el gran artífice de la Restauración, y tan elogiada por quienes olvidan la sistemática falsificación del régimen por el caciquismo– también establecía ciertamente la libertad de crear centros privados, aunque incluía la siguiente medida cautelar. "Una ley especial determinará los deberes de los profesores y las reglas a las que ha de someterse la enseñanza en los establecimientos de instrucción pública costeados por el Estado, las provincias o los pueblos" (art. 12).

De lo que entendía el canovismo por esas reglas y por la libertad de cátedra, especialmente en lo tocante a la religión, nos da buena muestra la famosa "cuestión universitaria", un conflicto que desemboca en la expulsión de catedráticos díscolos y en la consiguiente dimisión solidaria del importante grupo que dará lugar a la creación de la Institución Libre de Enseñanza en 1876.

Julio Caro Baroja nos ha descrito con detalle cómo la causa inmediata del decreto Orovio, manifiestamente atentatorio contra la libertad de cátedra –lo que provocó el citado conflicto universitario de 1875–, tuvo su origen más próximo en la airada reacción que produjeron en los medios conservadores de Santiago de Compostela las explicaciones sobre el evolucionismo del joven catedrático de Historia Natural Augusto González Linares, discípulo de Francisco Giner, aunque tan sólo quince años más joven, y ardiente defensor de la obra de Darwin. Es bien sabido que, para la teología de la época, darwinismo y Dios Creador eran algo incompatible, por

lo que divulgar el darwinismo equivalía a combatir la religión. El irónico título del trabajo de Caro Baroja (1977) indica bien su contenido: "El miedo al mono o la causa directa de la cuestión universitaria, en 1875".

Fue entonces cuando don Manuel Orovio, ministro de Fomento –que entonces comprendía la Educación– del Gobierno Cánovas, dictó la famosa *Circular a los rectores de las universidades* (26 de febrero de 1987). En ella se les ordenaba que exigieran a los catedráticos que entregaran un programa de sus enseñanzas y que no explicaran nada que fuera contra la fe católica.

Conviene retener algunas perlas de dicha circular, porque constituyen una muestra ejemplar de lo que hemos llamado el catolicismo identitario, así como de sus efectos excluyentes de toda disidencia:

"Una nueva era comienza hoy por fortuna para la nación española. [...] El país y su valiente y leal ejército han puesto término a los excesos revolucionarios de los últimos tiempos, buscando en la monarquía hereditaria remedio a sus males y llamando al rey legítimo, don Alfonso XII, príncipe católico como sus antecesores, reparador de las injusticias que ha sufrido la Iglesia [...]"

"[...] Cuando la mayoría y casi totalidad de los españoles es católica y el Estado es católico, la enseñanza oficial debe obedecer a este principio, sujetándose a todas sus consecuencias. Partiendo de esta base, el gobierno no puede consentir que en las cátedras sostenidas por el Estado se explique contra un dogma que es la verdad social de nuestra patria".

"Junto con el principio religioso ha marchado siempre en España el principio monárquico, a los dos debemos las más gloriosas páginas de nuestra historia".

En aplicación de lo ordenado por Orovio, fueron separados del servicio

en primer lugar González Linares y Laureano Calderón. Poco después les siguieron Castelar, Giner, Salmerón, Montero Ríos, Moret, etcétera. Por lo tanto, no se trató sólo de una colisión con el núcleo krausista, sino de un choque frontal contra los defensores de la libertad de cátedra.

Como quiera que los krausistas consideraban la educación como el mejor medio para procurar la reforma social y para formar a los hombres en los hábitos de su peculiar concepto de ascesis personal, se aprestaron a crear la Institución Libre de Enseñanza, cuyo programa todavía merece ser releído por cuantos hayan de redactar un proyecto pedagógico de centro: "No es la Institución, ni puede ser de ningún modo, una escuela de propaganda. Ajena, como se ha dicho, a todo particularismo religioso, filosófico y político, abstiéndose en absoluto de perturbar la niñez y la adolescencia, anticipando en ellas la hora de las divisiones humanas". Don Francisco Giner, en su texto *La enseñanza profesional y la escuela* (1882), matizaría luego con exquisita finura el modo respetuoso hacia todos los cultos con que se debe tratar la religión en la escuela.

Este es el tipo de educación que Pío IX anatematizaba cuando declara solemnemente como error que "los católicos pueden aprobar aquella forma de educar la juventud que prescindía de la fe católica y de la autoridad de la Iglesia, y que atiende tan sólo a la ciencia de las cosas puramente naturales, y únicamente, o al menos en primer lugar, a los fines de la vida social terrenal" (*Syllabus*, VI, 48).

En el polo más radicalmente opuesto a toda la cultura dominante es donde hay que situar el proyecto pedagógico de Francisco Ferrer: la Escuela Moderna. Ferrer fue un hombre abiertamente comprometido con la lucha de clases, convencido además de que la religión no era sino

un instrumento más para fomentar la dominación de los oprimidos.

Tras un juicio inicuo, Ferrer fue fusilado en 1909 y toda la Europa laicista y librepensadora se alzó en inolvidable protesta.

Revolución y contrarrevolución

En la primera mitad del siglo XX el conflicto religioso –la lucha entre confesionalistas y laicistas– llega al punto culminante del enfrentamiento y constituye uno de los ingredientes de la guerra civil (1936-39).

Esta no fue en su esencia una guerra de religión, sino una guerra contrarrevolucionaria, pero la contienda fue definida por uno de los bandos como “cruzada” en defensa de la religión y todavía se pueden leer sobre los muros de las iglesias numerosas lápidas que hablan de “mártires caídos por Dios y por España”. De hecho, no puede negarse que uno de los motivos de persecución cruenta por ambas partes fuese de índole religiosa, lo que convirtió en víctimas de un odio irracional tanto a numerosos clérigos como a un buen número de maestros racionalistas, ambos por el mero hecho de serlo.

¿Cómo pudo llegarse a tal extremo? La exacerbación del conflicto religioso en España se produjo al compliarse la “cuestión religiosa” y la “cuestión social”, formando una combinación explosiva.

Hay que distinguir en este complejo fenómeno dos planos distintos, aunque conexos: el que se refiere a las nuevas ideas y el que concierne a los hechos sociales.

En lo ideológico ha de registrarse el nuevo sesgo que fue adquiriendo el laicismo, esto es, la influencia de las nuevas filosofías del siglo XIX, como el positivismo (Comte) o el marxismo, cuyo denominador común entrañaba una descalificación radical de la religión. Por motivos distintos, uno y otro

movimiento venían a considerar la subsistencia de la religión y del poderío de las iglesias como un freno al “progreso” o como un elemento de alienación retardatorio de la revolución.

Es innegable que, como consecuencia de estas filosofías, se produjo un cierto ateísmo militante, para el que la lucha a favor de los postulados jurídico-políticos del laicismo adquiriría una cierta dimensión de combate a la religión; una actitud bien distinta, por cierto, a la del laicismo originario, que fue concebido precisamente para garantizar mejor la libertad de conciencia y de culto.

En el lado opuesto, el del confesionalismo, es bien conocida la respuesta inmovilista que ofrecen las iglesias (Concilio Vaticano I) y su progresivo divorcio de la nueva cultura secular, con lo que se abre un abismo que se intentará superar mucho después, en la época de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II.

Resulta de especial relevancia para el tema que nos ocupa la explícita condena del socialismo en las encíclicas del siglo XIX, así como la manifiesta hostilidad del clero a los partidos y sindicatos obreros o la irritación causada por el frustrado intento clerical de romper la unidad de clase creando sindicatos “amarillos”.

En el plano sociológico ha de anotarse el impacto cultural que significó el movimiento obrero en cuanto a movimiento de masas que a la sazón propugnaba una auténtica contracultura.

En nuestro país, mientras el laicismo fue únicamente cosa de la burguesía progresista –lo que se convirtió en un motivo para establecer una distinción harto convencional entre una derecha clerical y una izquierda burguesa anticlerical– no adquirió la gravedad que luego tuvo. Pero cuando, influido además por la radicalidad bakunista (Bakunin, 1814-1876, en

edición de 1992), el laicismo arraiga también entre la clase obrera y se mezcla como un componente más de la lucha de clases, el conflicto adquiere sus tonos más sombríos y dramáticos debido a la brutal reacción que esto iba a suscitar.

La revolución política del 14 de abril de 1931 significaba el derrumbe de aquella monarquía tradicional, católica, el baluarte frente a las fuerzas que deseaban implantar en nuestro país los cambios que se habían ido consolidando más allá de los Pirineos mucho antes y que nuestro agónico siglo XIX no fue capaz de lograr.

Fruto del racionalismo político de los republicanos, así como de la presión de las masas –que creyeron que había llegado la hora de su emancipación–, el nuevo gobierno se aprestó a procurar de forma rápida y drástica la secularización de las instituciones y de la vida pública.

La Constitución republicana fue neta y dura en cuanto a la separación de la Iglesia y el Estado, haciendo una interpretación muy restrictiva de la libertad religiosa. Su artículo 26 suprime el presupuesto del clero, decreta la disolución de la Compañía de Jesús, prohíbe a las órdenes religiosas la posesión de bienes que no se utilicen como vivienda o para el cumplimiento de sus fines privativos, así como el ejercicio de la industria, el comercio y la enseñanza y advierte que los bienes de las órdenes religiosas podrán ser nacionalizados.

El artículo 27 establecía también la libertad de conciencia y de culto, que señalaba que éste podría ser ejercido de forma privada, y que las manifestaciones públicas del culto habrían de ser en cada caso autorizadas por el gobierno. En el artículo 47 se dice: “El servicio de cultura es atribución esencial del Estado y lo prestará mediante instituciones educativas enlazadas por el sistema de escuela unificada [...]. La enseñanza será laica, hará

del trabajo el eje de la actividad metodológica y se inspirará en ideales de solidaridad humana”.

De este modo la República, sustentada por los partidos laicistas dominantes en las Cortes constituyentes, situaba la cuestión religiosa, y especialmente el problema escolar, en parámetros diametralmente antagónicos a la doctrina de la Iglesia, que en esta materia respaldaban las derechas.

El documento eclesiástico más importante por aquellos años que define la postura papal sobre la educación es la encíclica *Divini Illius Magistri* (de 31 de diciembre de 1929), en la que Pío XI sostiene en todo su vigor la teoría de la subsidiariedad del Estado e invoca que la educación “pertenezca de un modo supereminente a la Iglesia” por títulos de orden sobrenatural (punto 10). Así mismo, reclama el derecho inalienable de la Iglesia “a vigilar toda la educación de sus hijos, los fieles, en cualquier institución, pública o privada, no sólo en lo referente a la enseñanza religiosa, sino también en toda otra disciplina y en todo plan cualquiera, en cuanto se refiere a la religión y a la moral” (punto 13). Amén del obvio rechazo de la escuela laica, a la que explícitamente considera “contraria a los principios fundamentales de la educación” (punto 48).

Partiendo de un desacuerdo tan absoluto y rotos todos los puentes de diálogo, el considerable esfuerzo que se realizó durante el primer bienio republicano en favor de la instrucción pública fue sistemáticamente interpretado como afrenta a la iglesia, a la religión y a la conciencia de los católicos. De ahí que en la posguerra civil la represión se cebara con las sinietras “depuraciones” del funcionariado estatal.

De la *Carta colectiva del Episcopado Español* (6 de agosto de 1937), en la que se trata de legitimar el alza-

miento armado contra la República, nos resulta muy significativo observar cómo se vuelve a identificar el sentido de nuestra historia y de la conciencia nacional con la catolicidad. Se imputa a los gobernantes republicanos el hecho de que "se empeñaron en torcer bruscamente la ruta de nuestra Historia en un sentido totalmente contrario a la naturaleza y exigencias del espíritu nacional y especialmente opuesto al sentido religioso predominante en el país. La Constitución y las leyes laicas que desarrollaron su espíritu fueron un ataque violento y continuado a la conciencia nacional. Anulados los derechos de Dios y vejada la Iglesia, en lo que tiene de más sustantivo la vida social, que [es] la religión".

Este enfoque nos sirve como preanuncio de lo que iba a ser el nacional-catolicismo, que se instaura como eje de la política religiosa y educativa del Estado español a partir de abril de 1939. La polémica en torno a confesionalidad y laicismo cesa durante varias décadas porque los partidarios del laicismo han sido reducidos al silencio o se encuentran en el exilio.

Las llamadas "Leyes Fundamentales" del Régimen volvieron a establecer, con renovado vigor, la confesionalidad del Estado, al tiempo que un nuevo Concordato (1953) garantizaba ampliamente los privilegios de la Iglesia católica.

El *Fuero de los españoles* (1945) establecía: "La profesión y práctica de la religión católica, que es la del Estado español, gozará de protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado del culto". [Existencia de la comunidad judía y de los musulmanes]. "No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la religión católica" (art. 6).

De manera más solemne y enfática, la *Ley de Principios del Movimiento Nacional* (17 de mayo de 1958)

establecía: "La nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la ley de Dios, según la doctrina de la santa Iglesia católica, apostólica y romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación".

Con el tiempo, el fervor y la euforia persecutoria del nacional-catolicismo fueron decayendo, más por el uso social y por el advenimiento de nuevas generaciones a la vida profesional y pública que por abdicación de los principios. Recordemos, por ejemplo, que todavía la *Ley General de Educación* de 1970 (Ley Villar) establecía en su artículo 1º que los fines de la educación habrán de estar "inspirados en el concepto cristiano de la vida [...] de conformidad con lo establecido en los Principios del Movimiento Nacional y demás leyes fundamentales del reino".

La enseñanza de la religión fue impuesta con carácter general como materia obligatoria en todos los niveles y modalidades de la enseñanza, tanto pública como privada, y los centros confesionales gozaron claramente de la protección y el apoyo dispensados por las administraciones públicas.

Hacia la superación del viejo conflicto

El profundo giro de actitudes de la Iglesia católica generado por la dinámica del Concilio Vaticano II, así como su clara apuesta desde entonces a favor del restablecimiento de la democracia en España y, por otra parte, la actitud conciliadora del sector laico, dispuesto a ceder en sus exigencias con tal de asentar en forma sólida y duradera un nuevo régimen de libertades, hicieron posible en esta materia el consenso constitucional de 1978.

En un reciente trabajo (Autoría compartida, 2003) hemos pormenori-

zado el sentido transaccional del acuerdo obtenido en torno a los artículos 16 y 27 del vigente texto constitucional, que establecen respectivamente la aconfesionalidad del Estado –sin perjuicio de que existan relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones–, así como la enseñanza de la religión en cualesquiera centros escolares, pero con carácter optativo y sólo para quienes la soliciten.

Con ello pareció romperse el hilo fatal de una vieja confrontación histórica lesiva tanto para la religión como para las libertades que propugna el laicismo.

Sin embargo, durante los últimos veinticinco años, las sucesivas legislaciones que han intentado implementar el desarrollo del artículo 27.3, o el régimen de impartición de la enseñanza de la religión, han sido infelices y, sobre todo, unilaterales, lo que de antemano predeterminaba su inestable transitoriedad.

Por todo ello, la polémica continúa, reavivada por la nueva normativa –la LOCE– y los decretos que la desarrollan, que en esta materia recogen en su integridad las exigencias eclesásticas, imponiendo una asignatura escolar no común que penalice a quienes rehúsen la enseñanza confesional de la religión, lo que obviamente no puede ser aceptado por el sector laico.

A nuestro juicio, lo peor de la situación actual es que parece haberse perdido aquel espíritu dialogante y transaccional de 1978 y nuevamente cada cual pone más énfasis en argumentar sus posiciones que talento y empeño para buscar fórmulas de compromiso.

Basten los apuntes que hemos aducido sobre los antecedentes del asunto para constatar la dificultad del acuerdo, pero sirvan también para valorar el principio de encuentro que en su día se obtuvo, y la necesidad de llegar a un nuevo consenso, porque sólo desde esa disposición será posible hallar la fórmula duradera que demanda objetivamente nuestro sistema educativo.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, José Luis (1996): *Historia del pensamiento español*. Madrid: Espasa, p. 279.
- Bakunin, Mijail Alexandrovich (1992): *Dios y el Estado*. Gijón: Júcar, p. 55.
- Caro Baroja, Julio y otros (1977): *En el centenario de la Institución Libre de Enseñanza*. Barcelona: Tecnos.
- Gómez Llorente, Luis (2003): *La enseñanza en la Constitución. Un consenso laborioso y necesario, Cuadernos de Pedagogía*, nº 329 (noviembre), pp.81-85.

II. Razones de la escuela laica hoy

Victorino Mayoral Cortés *

Una vez más es noticia el debate sobre la laicidad de la escuela: en Francia, a causa de la presión que ejercen sectores islamistas y, en España, como consecuencia de los logros conseguidos por la Iglesia católica con el Gobierno conservador y que ha reforzado el estatuto de la religión católica en la enseñanza. En Francia, el Gobierno de centro-derecha, a través de la Comisión de reflexión sobre la aplicación del principio de laicidad en la República, ha concluido, en palabras de su defensor del pueblo, B. Stasi: "La escuela no puede ser escenario de la lucha religiosa. El laicismo reconoce el hecho religioso, pero en la escuela tienen que encontrarse todas las personas y es el lugar donde deben desaparecer esas diferencias, porque ahí se forma la ciudadanía". Es lo mismo que ya dijera D. Francisco Giner de los Ríos: "La escuela está hecha no para dividir, sino para formar", de tal suerte que el Estado debe tender a suprimir el adoctrinamiento confesional o político en la enseñanza, porque "el buen sentido reprueba escuelas monárquicas, republicanas, católicas, etc. Pero no la educación religiosa y política de la ciudadanía en espíritu y bases comunes".

La tolerancia, aprendida de tantas catástrofes sangrientas originadas por el sectarismo, convertida en principio inspirador de las relaciones entre los diferentes credos, morales y doctrinas; la neutralidad del Estado, derivada de la separación de la Iglesia, como garantía de que ninguna iglesia o partido podrá utilizar los servicios y recursos públicos, escuelas y universidades para obtener posiciones de monopolio, hegemonía o ventaja sobre los demás; la secularización del conocimiento que fundamenta la libertad de enseñanza (antes que la de empresa de enseñanza), de investigación y de cátedra; la educación cívica, como educación integradora de todos los individuos, cualquiera que sea su procedencia y capaz de formar una ciudadanía capacitada por su autonomía moral para la práctica de la libertad; la enseñanza laica, como expresión del principio de la Institución Libre de Enseñanza de "Reverencia máxima debida al niño" y, como afirmó Rodolfo Llopis al defender el principio de la enseñanza laica: "Ésta supone, sobre todo, por no decir únicamente, respeto a la conciencia del niño y respeto a la conciencia del profesor". Tales son las razones de ayer y de hoy para la

* *Diputado por Cáceres y Presidente de la Fundación Cives. Madrid.*

escuela laica. Pese a los reiterados embates para desacreditarlas y anularlas (incluso por la depuración y el fusilamiento), han vuelto a aparecer, como vemos en Francia y se siente ya en España. Han vuelto porque son necesarias para resolver el problema de la escuela y de otros servicios públicos en las sociedades cada vez más plurales que hoy se están configurando como consecuencia del proceso de globalización.

Una secularización con problemas no resueltos

En la España democrática de hoy, la sociedad y el Estado han experimentado cambios bien significativos, como han sido la secularización de la sociedad, el establecimiento de un régimen de libertades que se expresa mediante un creciente pluralismo moral y religioso, así como la exclusión de la confesionalidad del Estado. Sin embargo, existen aún problemas no resueltos, debates aún abiertos en las relaciones de una sociedad mayoritariamente secularizada de un Estado constitucionalmente aconfesional y de una Iglesia, la católica, cuya vida oficial ha sido orientada, durante estos últimos veinticinco años, en un sentido restauracionista de índole preconiliar. Cuestión añadida es la creciente presencia islámica en España, a raíz del rápido incremento de inmigrantes musulmanes durante estos últimos años, lo que origina progresivamente nuevas dimensiones, algunas muy problemáticas, de las relaciones entre la sociedad, el Estado y la confesión islámica. Entre las viejas cuestiones aún pendientes, algunas han recrudecido su debate recientemente, como es el caso del status de la religión católica como asignatura fundamental en el sistema educativo, la financiación de la Iglesia y su estatuto fiscal como consecuencia del escándalo de Gescartera; los

despidos de los profesores de religión y el alcance de sus derechos laborales; la escolarización de inmigrantes en los centros concertados; el desequilibrio que se está apreciando del *statu quo* de las cifras de escuela pública-escuela privada, que en determinadas comunidades autónomas se está produciendo en beneficio de la escuela privada concertada y en perjuicio de la escuela pública. Por último, no se debe olvidar la intervención de los obispos en las campañas electorales, orientando discretamente el voto católico habitualmente hacia la derecha, lo que pondría en evidencia la supervivencia de una mayor proximidad, afinidad e intereses comunes entre la Iglesia jerárquica y los partidos de derechas, tanto en el ámbito estatal como en el autonómico, especialmente en las comunidades autónomas de Cataluña y el País Vasco.

Las pretensiones eclesiásticas de que la aconfesionalidad del Estado no pudiera interpretarse como laicidad del Estado y de que, además, el régimen estatutario de la Iglesia tuviese un reconocimiento singular y no sólo una mención en el texto constitucional no pudieron tener acogida en el texto definitivo del artículo 16. Ello, sin duda, influyó en la recomendación del voto que hizo la Conferencia Episcopal ante el referéndum constitucional, manifestando que no encontraba razones para propugnar el voto afirmativo o negativo al texto constitucional. No obstante, la satisfacción de una gran parte de las aspiraciones e intereses eclesiásticos se plasmó en los acuerdos firmados en el Vaticano pocos días después del referéndum constitucional, el 3 de enero de 1979. El Estado confesional no podía introducir ninguno de sus elementos en el texto constitucional, pero encontró una ventana por donde sostener la garantía de sus intereses por medio de cuatro acuerdos internacionales que, en rea-

lidad, constituyen cuatro leyes singulares que regulan: un estatuto propio para la Iglesia católica (acuerdo jurídico) que no es el que establece la *Ley Orgánica de Libertad Religiosa* de 1980; la financiación y exenciones fiscales a sus actividades (acuerdo económico); la prolongación, si bien modificada, de una parte muy importante del Concordato de 1953, en lo relativo a la incorporación de la Religión Católica como asignatura fundamental en los planes de estudio del Estado, con el privilegio añadido de poder "gravar" a quienes no sigan la clase de religión con materias obligatorias alternativas, para evitar la "discriminación" de los que opten por la asignatura de Religión (acuerdo sobre asuntos educativos y culturales). Y, por último, el acuerdo sobre asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas, donde se recoge aún el arcaico sistema de presentación por el Gobierno del candidato a vicario general castrense.

Estos acuerdos constituyen el resorte más poderoso que conserva la Iglesia para influir en la sociedad española y preservar sus intereses más vitales, pero no tienen rango constitucional, sino de ley ordinaria, modificables y negociables sin necesidad de poner en marcha los procedimientos previstos para llevar a cabo cualquier reforma constitucional.

La sociedad española actual ha experimentado algunos cambios significativos desde que se aprobó la Constitución de 1978. Han transcurrido veinticinco años, durante los cuales han estado activos importantes procesos de cambio, como la revolución informática y del conocimiento; la emancipación de la mujer, que choca con la jerarquía de varones que las diversas confesiones imponen, salvo algunas iglesias reformadas; la secularización generalizada; el descenso de la práctica religiosa y la despoblación de los seminarios, pese a la revi-

talización de algunas expresiones de religiosidad popular y el crecimiento de nuevas congregaciones conservadoras; la aparición de un pluralismo moral en el ámbito de los valores y de las normas morales individuales y sociales, de modo que la religión católica, que siempre fue referente de las orientaciones morales de la inmensa mayoría, ya no es en la actualidad el único referente ético para los ciudadanos. A este pluralismo moral creciente se añade la aparición de un pluralismo religioso, en gran medida determinado por el nuevo y creciente fenómeno de la inmigración, potenciada por la movilidad creciente derivada de la globalización e incentivada por la mundialización de los procesos de información.

Más pluralidad

Así pues, hay un cierto cambio significativo entre los actores de las relaciones sociedad, escuela, Estado e iglesias. La sociedad es más plural desde el punto de vista religioso y moral, y las confesiones también son más plurales cada día. La dialéctica clásica de separación-unión entre Iglesia y Estado, y su reflejo en la escuela, ya deberá tener en cuenta no sólo a los actores clásicos que venían debatiendo la cuestión durante los siglos XIX y XX -Iglesia católica y movimientos culturales, filosóficos y políticos progresistas, situados en la herencia de la Ilustración y la revolución francesa- sino también a otros agentes que adquieren cada día más peso, como son las nuevas confesiones que se están instalando, especialmente la islámica, y los movimientos sociales defensores de opciones morales alternativas y que, en un Estado aconfesional o laico basado en la tolerancia y la neutralidad ideológica y religiosa, esperan alcanzar un trato igual por parte de los poderes públicos.

Expresión de la necesidad de introducir cambios para organizar la convivencia de esta pluralidad de opciones morales y religiosas en el espacio público y en la escuela pública, es la Plataforma Ciudadana por una Sociedad Laica. Ésta es quizá la más importante de las varias plataformas que, con el mismo sentido, han surgido recientemente, en torno a la cual se aglutinan 50 ONG cívicas, políticamente independientes. Plantea la necesidad de que los valores de aconfesionalidad o laicidad que contiene nuestra Constitución puedan desplegarse, como instrumentos garantes por igual de las libertades de todos los ciudadanos y sus legítimas opciones de conciencia, demandando al tiempo que la asignatura de religión confesional salga de la escuela pública y se introduzca en el currículo escolar la educación ético-cívica común y obligatoria para que los valores y normas morales de una ciudadanía democrática constituyan una parte fundamental del proceso educativo. Por ello ha planteado la denuncia de unos acuerdos con el Vaticano que considere limitativos de la Constitución y que regula la posición de la Iglesia en el espacio institucional según la fórmula concordataria tal como se entendía hace más de veinticinco años. Y, en todo caso, se considera que, en las nuevas etapas en que está entrando la sociedad española, para garantizar legalmente el desarrollo constitucional de las libertades de conciencia, religión y culto, de acuerdo con las exigencias de la aconfesionalidad de los poderes públicos, resulta necesario la aprobación de un estatuto de aconfesionalidad o laicidad que preserve la neutralidad ideológica y religiosa en el funcionamiento de las instituciones, establecimientos, centros

y servicios públicos, escuelas y universidades dependientes del Estado, de las comunidades autónomas y municipios. En ellos ningún ciudadano podrá ser discriminado positiva o negativamente en razón de sus creencias, ni podrán ser utilizadas para realizar actividades de proselitismo.

La cuestión de fondo, que terminará emergiendo algún día como conflicto escalar de imprevistas consecuencias para la convivencia entre los españoles, incluidos los nuevos que aporte la oleada migratoria, consiste, a nuestro parecer, en determinar si la equiparación de derechos se hará de acuerdo al valor igualitario de la ciudadanía, entendida como derechos de las personas, con independencia de su religión, cultura, nacionalidad o raza, o en razón de los derechos de las distintas comunidades religiosas, nacionales, culturales o étnicas. Es importante determinar si la equiparación de derechos de las nuevas iglesias o confesiones que se van asentando deberá hacerse "por arriba", es decir, otorgando a las demás confesiones el mismo acervo de derechos que tiene reconocidos la Iglesia en razón de los acuerdos en vigor –lo que desembocaría, a nuestro juicio, en un Estado pluriconfesional, contrario a la afirmación de aconfesionalidad contenida en nuestra Constitución–, o bien, la equiparación de derechos entre los diferentes creyentes y no creyentes se hará desde el reconocimiento de los derechos y libertades personales del ciudadano, a los que se refiere el artículo 14 de la Constitución: "Los españoles somos iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social".

III. ¿Qué cultura religiosa?

José Luis Corzo *

¿Qué cultura religiosa debe trabajarse en la escuela?

– La que también necesitan los chicos y chicas creyentes, porque sus catequesis son otra cosa; y a todos protege contra el exclusivismo y el fanatismo ideológico conocer los porqués y los cómo de las propias creencias y los tesoros de oro puro existentes en las ajenas.

– Pero una cultura religiosa que no se llame así, como si fuera un saber sectorial (cultura taurina, sindical, etc.) en vez de cultura sin más; la que incluye saber de un hecho humano, pertinaz y pluriforme, conocido como religioso y abordable desde las ciencias humanas.

– En consecuencia, una cultura sobre el saber del hombre, de sus sociedades y de su representación de la realidad; no de las piezas de museo derivadas de ello (monumentos artísticos o arqueológicos), sino de sus gentes vivas (de ayer o de hoy), porque inquiera las formas de realizarse lo humano.

– Una cultura audaz para atreverse también a no saber y a romper el tabú que sella lo racionalmente inexplicable como inexistente (símbolos, mitos, creencias, etc.) y prohíbe ser a cuanto no pertenezca a la razón científica.

– Un saber necesario a todos si queremos comprender mejor a los de

otras religiones, y distinguirlas de las sectas. Por eso, un saber veraz de los pros y los contras de la propia religión, su relación con el poder, sus épocas de expansión y de ocaso.

En detalle. En línea con esta idea de cultura religiosa, se apuntan las siguientes consideraciones:

Es preferible un aprendizaje común, necesario a todos, que una alternativa supletoria de la opción creyente.

Los obispos dibujaron su clase de religión en 1979 para la nueva España democrática como algo diferente –y complementario– de la catequesis parroquial o escolar. En la catequesis, decían, se requiere experiencia religiosa, pertenencia a la comunidad cristiana y compromiso moral, pero en la escuela, no. Sin duda, pensaban en la exigencia intelectual intrínseca a la fe, so pena de dejarla en mero voluntarismo ciego y sentimental. Y puede que también, por afán de servicio a la convivencia de todos (y hasta por afán cultural y hasta apostólico), pensaran en ofrecer a todos los chicos españoles el conocimiento de Jesús y del cristianismo. Pero, no contentos con el valor educativo de la información, cargaron en lo formativo para los creyentes hasta diseñar una

* Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca. Madrid.

materia optativa, católica y confesional (de tres grados: contenidos, profesores y alumnos dispuestos a la fe). El episcopado italiano (sobre base jurídica concordataria, similar a la nuestra) insiste más en el aspecto cultural de aprender el cristianismo en la escuela (sólo dos grados).

Y es que también hay, accesos al hecho religioso (y cristiano) propios de las ciencias humanas, no exclusivos de la fe. Se comprende bien si pensar-nos cómo nos gustaría (cada día más), para nosotros y nuestros hijos, saber qué, por qué y cómo creen y viven los vecinos musulmanes. Y que ellos también lo supieran de nosotros. Y hasta nosotros ide nosotros mismos! Ni se trata de dejarse catequizar, ni de frenar el proselitismo ajeno, sino de saber y comprender mejor.

Introducir en la escuela una materia obligatoria no puede depender de intereses de grupos religiosos, políticos o económicos, sino de conveniencia general.

No me refiero a la conveniencia que aconseje la coyuntura laboral, sino la *filo-sofia* actual en busca de saber para vivir y convivir. Con razón decía Paulo Freire que determinar los saberes necesarios era una de las decisiones políticas de mayor calado.

Pero Régis Debray, en su reciente opinión –positiva– sobre la incorporación del Hecho Religioso en la laica escuela francesa, prefiere evitar la expresión “cultura religiosa” como si otra fuese atea o cierta pedantería condenara la ignorancia en el ramo (en TVE hay un departamento de música culta que deja por incultas a las demás ...). En cambio, el hecho religioso (fáctico y observable), por su abundancia y amplitud, por su persistencia evolutiva en la historia y en la actualidad, por sus huellas y manifestaciones en todos los campos de lo

humano (razón, moral, arte, sociedad, etc.), no parece insertarse entre el saber o el ignorar de las especialidades académicas (“es que yo soy de ciencias”), sino en el área de la comprensión de lo humano (junto a lo lúdico, lo racional, lo afectivo, lo pragmático, lo ético, lo estético, etc.). Es decir, en la antropología.

El hecho religioso no puede ser reducido al museo, por más que, en algunas sociedades, la religión desaparezca de lo colectivo.

Sería arbitrario relegar la religión al pasado de Europa: de igual forma, no pueden conocerse las religiones antiguas sólo por sus monumentos (libros, arte, instituciones, etc.), ni una catedral por sus capiteles y arquiv-trabes. Se conocen por sus gentes: ¿cuáles eran sus fuentes de sentido para vivir y morir?; ¿por qué hicieron esto?; ¿qué hacen y viven los budistas en sus monasterios? El interés actual de la religión no radica en el ir de Septiembre ni en la creciente inmigración no cristiana, sino en que configura una de las formas del sentido encontrado y dado por el hombre a su estar en la Tierra.

Tal vez era esa fosilización del cristianismo en el museo la que temieron los obispos de 1979 para rechazar explícitamente que prefirieran una mera cultura religiosa al catecismo. Pero tal disyuntiva no acaba de aclararse en las filas católicas: ¿hay o no un punto medio entre catequesis y cultura? Algunos creemos que sí.

Una cosa es afirmar con la fe sobre los dioses y los hombres (y eso es la teología y la catequesis): “Dios es Padre y envía a su Hijo al mundo para nuestra salvación”; afirmaciones difícilmente equiparables con el resto de las usuales en la escuela: “la temperatura era esta mañana de 12^o” (el ejemplo es de J. Maritain). Y otra cosa, afirmar sobre los creyentes

(“los primeros cristianos expresaron así sus vivencias tras el escándalo de la cruz...”). En este caso interesan sus símbolos y relatos, su lenguaje, sus ritos y sistemas de representación de la realidad; porque interesa el sorprendente sentido y relación con el más allá que atestiguan sus vidas, sus obras, su moral, su pensamiento (teología) y todo. (“Los musulmanes muestran postrados en oración su islam, una completa sumisión al, para ellos, único Alá.”)

Muchos creyentes ya estudian con las ciencias de la religión su propia fe: fenomenología, antropología, sociología, semiótica, filología, psicología, historia, etc. A los estudiosos actuales de la Biblia, les sirven para reconstruir el significado de los textos en su hábitat existencial concreto: “es la nostalgia del Templo de Jerusalén durante la cautividad en Babilonia la que redacta la creación del primer capítulo del Génesis: todo el cosmos es un templo de su Dios”.

Pero, por desgracia, nuestro argumento choca contra el *factum*: la universidad española no se ha ocupado desde 1852, sino de forma dispersa y muy incompleta, del hecho religioso (entonces lo hacían sus facultades teológicas). Incorporarlo hoy a la escuela obligatoria, con ese vacío detrás, es un enorme riesgo, cuando no una contradicción (de la que habrá que arrepentirse pronto). Primero, que se ocupe la universidad y, después, la escuela. ¿No va a parecer la religión cosa de niños?

Probablemente éste sea el quid de la cuestión: atreverse a saber de lo religioso que está ahí, coincida o no con la propia opción.

Y aun atreverse a saber de una manera racional sobre la propia vivencia religiosa (aunque ésta, precisamente, sea aceptación del no saber y aprendizaje del ignorar).

Esto significa, en primer lugar, reconocer más realidad humana que la comprensible por la razón científica; no parecen serlo la dimensión afectiva, estética, festiva, lúdica, etc. La música, la narrativa, la poesía, el juego y el amor conocen con razones que se escapan a lo científico. ¡Claro que nos hace falta una “Fantástica”, una gramática de la fantasía! ¡Como una “Semiótica” para lo simbólico ... !

Ahí anidan elementos fundamentales de cualquier religión, presentes hoy en sorprendentes formas seculares (relativas a las patrias, al deporte, a la fiesta y al mundo juvenil, por ejemplo). Nuestro racionalismo elude los símbolos de lo sagrado y del Misterio, de la identidad personal y social, los mitos y ritos que dan sentido a tantos vínculos de la vida y a tantas formas del vivir.

Y, por negar la existencia de su término objeto, estas realidades no se anulan. Quien deteste las patrias o los colores del fútbol, quien niegue dignidad a la tauromaquia o a la pertenencia sindical o política, quien no vea los valores de dos enamorados, quien desprecie el entusiasmo juvenil por el fin de semana o la pasión por asistir a un ballet o a un concierto... no debería fingir ante sí mismo que ya no existen ni el patriotismo ni la afición taurina, musical o deportiva, ni el amor ni la fiesta. Quien niega la existencia de los dioses no podrá ignorar las religiones.

Pero, segundo, atreverse a tal conocimiento de las religiones significa desvincularlo, tanto *a priori* como *a posteriori*, como presupuesto o como conclusión, de la demostración de los dioses: ni el profesor creyente tiene preferencia, ni el incrédulo, incapacidad para estudiar así el hecho religioso; sólo será incapaz quien de los dos ignore la existencia de hombres y mujeres religiosos vivos, ayer ti hoy.

Tampoco pretende este estudio una interpretación de lo religioso a

juego con las propias convicciones; ni, mucho menos, valorar si la religión merece existir o no (como en paralelo, tampoco el patriotismo, el deporte, las fiestas taurinas u otras: el enamoramiento, el arte, etc.). Aunque un capítulo necesario en este estudio de la religión haya de ser la historia de la filosofía de la religión, tan crítica durante la modernidad.

Pero aquí sólo se trata de buscar la comprensión de un fenómeno que nos haga comprender mejor a todos los hombres y mujeres que compartimos el planeta: una actitud receptiva, abierta a la admiración y a la sorpresa, antes que al juicio de valor, y tanto más necesaria, cuanto a diario se subraya el fanatismo religioso y se sospecha en público de la capacidad de la religión para generar la paz entre los pueblos.

Citaré dos testimonios -franceses ambos por casualidad- de esta recomendación esencial de suspensión de juicio (*epojé* en el estudio escolar de la religión (que, al ahuyentar la apologética, protege el carácter gratuito del don de la fe). El primero es de Simone Weil, la intelectual judía, mística y antifascista que combatió a favor de la República en la guerra española:

"Se hablaría del dogma como de algo que ha desempeñado un papel de primer orden en nuestros países, y en el que hombres de extraordinario valer han creído con toda su alma; tampoco habría que disimular que muchas crueldades han encontrado pretexto en él; pero, sobre todo, se intentaría sensibilizar a los niños ante la belleza que encierra. Si ellos preguntan: '¿Eso es verdad?', hay que responder. 'Es tan hermoso, que ciertamente tiene mucho de verdadero. En cuanto a saber si es o no absolutamente verdadero, tratad de haceros capaces de verificarlo vosotros mismos cuando seáis mayores'. Estaría rigurosamente prohibido incluir nada en los comentarios que implicase la

negación del dogma, así como su afirmación" (*L'enracinement*, escrito durante 1942).

El segundo es del ya citado Debray, *enfant terrible* del 68, profesor de Filosofía y responsable del informe al ministro Jack Lang (sustituido luego por Luc Ferry) *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque* (2002):

"La República se honra de no confundir la instrucción de los espíritus con la seducción de las almas [...]. *Cette retenue*: a la vez por prudencia científica y respeto humano. Nada autoriza a un profesor laico a creerse superior, ajeno a estos *fanatismos* y *supersticiones*, encaramado a algún Aventino moral... Lo que otros *sapiens-sapiens*, como yo, han podido profesar o practicar un día, en Asia o en América o en África, ¿cómo voy a atreverme, partícipe de la misma filogénesis, habitante del mismo planeta, a juzgarlo totalmente incomprensible e increíble?" ("Qu'est-ce qu'un fait religieux". *Études*, n.º 3.973, 2002, pp 169-180).

Saber para convivir es, sin duda, el aspecto más evidente de esta necesidad cultural.

Sobre todo, dado el crecimiento de una sociedad cada vez más intercultural y plurirreligiosa, por las migraciones y por los medios de comunicación social.

Cuando se ha podido afirmar que no habrá paz en el mundo mientras no la haya entre las religiones, sería una imprudencia clasificar y enfrentar a los niños en la escuela por sus credos respectivos, en vez de acercarlos al conocimiento y amistad recíprocos.

Cuando se multiplican las sectas, sería grave ignorarlas y dejar de ser críticos y autocríticos hasta con la propia religión; sus capítulos negativos también son capítulo obligado de esta materia, cuyo diseño por secciones y grados dejamos para otra ocasión.

IV. Consideraciones críticas a la propuesta sobre valores y enseñanza de las religiones

Avelino Revilla*

Pretendo en este artículo¹ hacer una comparación entre el tratamiento que la Ley de Calidad (LOCE) hace sobre la enseñanza de las religiones y el que presenta el documento ministerial en las propuestas para el debate, "Una educación de calidad para todos y entre todos", para que nos demos cuenta de lo que, a mi juicio, se ha perdido en este cambio.

Del inmediato pasado al hoy

La LOCE, en la exposición de motivos, afirma: "En los niveles de Educación Primaria y de Educación Secundaria, la Ley confiere a las enseñanzas de las religiones y de sus manifestaciones culturales, el tratamiento académico que le corresponde por su importancia para una formación integral, y lo hace en términos conformes con lo previsto en la Constitución y en los Acuerdos suscritos al respecto por el Estado español". Como ya se ha indicado en varias ocasiones, no hace falta ser muy avisado para caer en la cuenta de cómo esta formulación hace referencia al art. 27.2 de nuestra Carta Magna: "La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana en el res-

peto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales". De ahí que en el cuerpo de la Ley aparezca tanto en Educación Primaria (art. 16,2), como en Educación Secundaria (art. 23.1) y Bachillerato (art. 35.5) el modo en que se va a impartir académicamente dichas enseñanzas: "...Asimismo, se cursará, de acuerdo con lo dispuesto en la disposición adicional segunda, el área de Sociedad, Cultura y Religión". Área que, según recoge esa disposición, comprende dos opciones de desarrollo: una de carácter confesional, acorde con la confesión por la que opten los padres o, en su caso, los alumnos, entre aquellas respecto de cuya enseñanza el Estado tenga suscritos acuerdos, otra de carácter no confesional.

Este planteamiento sobre la enseñanza de la religión que propone la Ley de Calidad supone que la incorporación de dicha enseñanza por medio de la nueva asignatura de Sociedad, Cultura y Religión no es fruto sólo del reconocimiento de un derecho de los padres y de los alumnos, que los poderes públicos han de garantizar, sino que, fundamentalmente, es en el ámbito de una forma-

ción integral donde conviene situar la necesidad de la enseñanza religiosa en la escuela, pues ésta, a la vez que aporta conocimientos, debe también educar, algo que no se puede realizar sin el cultivo de las distintas dimensiones que conforman la personalidad del alumno, entre las que se encuentra la religiosa. La doble modalidad con que se presenta dicha asignatura responde a la doble perspectiva, confesional y no confesional, desde la que puede estudiarse la dimensión religiosa que subyace a toda cultura, garantizándose de esta forma “el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones” (art. 27.3).

El nuevo marco para la enseñanza de la religión que incorpora la LOCE implica un avance respecto a lo legislado en la LOGSE, donde la referencia a la enseñanza de la religión, relegada a la Disposición Adicional Segunda, se hace en los términos de cumplimiento de los Acuerdos Iglesia-Estado: “La enseñanza de la religión se ajustará a lo establecido en el Acuerdo sobre enseñanza y asuntos culturales suscrito entre la Santa Sede y el Estado Español y, en su caso, a lo dispuesto en aquellos otros que pudieran suscribirse con otras confesiones religiosas². A tal fin, y de conformidad con lo que dispongan dichos acuerdos, se incluirá la religión como área o materia en los niveles educativos que corresponda, que será de oferta

obligatoria para los centros y de carácter voluntario para los alumnos³. El Real Decreto 2438/1994, de 16 de diciembre, que viene a desarrollar el contenido de dicha Disposición señala que los centros han de organizar, para los que no opten por la enseñanza religiosa, actividades de estudio alternativas, como enseñanzas complementarias, en horario simultáneo a la enseñanza de la religión. Ahora bien, mientras que la religión es evaluable a todos los efectos, las enseñanzas complementarias –la “alternativa”– no son objeto de evaluación y no constan en el expediente académico de los alumnos. Hasta la aprobación de la nueva Ley educativa, la enseñanza religiosa escolar queda sujeta a lo que se establece en este Real Decreto.

La propuesta del Ministerio sobre formación en valores

En la propuesta actual del Ministerio, la educación en valores y la enseñanza de las religiones se encuentran dentro del bloque “Los valores y la formación ciudadana”. El punto de partida es que la educación en valores es una responsabilidad compartida entre la escuela, la familia –“la primera institución responsable del desarrollo de valores desde la edad infantil”– y la sociedad –en la que destaca la importancia de los medios de comunicación y de Internet–. Sin embargo, la pluralidad de

2 En el año 1992, el Estado firmó tres acuerdos de cooperación con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Israelitas de España y la Comisión Islámica de España, con el fin de garantizar a los alumnos el derecho a recibir la enseñanza religiosa según las distintas confesiones en los centros docentes de Educación Infantil, Educación Primaria y Educación Secundaria.

3 El profesor C. Corral tacha de argucia jurídica el que se haga depender la garantía de la formación religiosa y moral de los acuerdos con la Iglesia Católica y con las Confesiones religiosas, como se hace en la LOGSE, para eludir que el derecho de los padres y la correlativa obligación del Estado dependen originariamente de la Constitución. A los Acuerdos sólo les corresponde el modo concreto de desarrollar ésta (Cf. Acuerdos España Santa Sede -1976-1994-. Texto y comentario. BAC, Madrid 1999, 292).

códigos morales emitidos por estas instancias sociales unida a los grandes cambios experimentados por nuestra sociedad han provocado la aparición de un ciudadano más individualista, cuyo comportamiento moral depende más de sus elecciones personales que de la tradición y el control social que venían ejerciendo algunas instituciones: familia, iglesias, partidos, grupos sociales. Para salir al paso del creciente individualismo que aqueja a nuestra sociedad –por el que el individuo se desarrolla de espaldas a su contexto cultural e histórico de manera atomizada– y de los retos de la creciente inmigración con su conjunto de creencias, costumbres y prácticas de socialización no basta con instruir en saberes, sino que también es necesario educar en valores, fundamentalmente aquellos que capacitan para el desarrollo de la ciudadanía. Esto debe traducirse en el ofrecimiento a los alumnos de los conocimientos de cómo se organiza y en qué se fundamenta el Estado democrático, así como en procurar que desarrollen actitudes favorables a esos valores. Todo este esfuerzo será baldío, señala la propuesta, si lo limitamos, como hasta ahora, a las referencias sobre valores recogidas en el proyecto educativo del centro, o a convertir la educación en valores en una materia transversal. Sin renunciar a estos medios, la importancia que adquiere el desarrollo de la ciudadanía, y que debe procurar la escuela, lleva al Ministerio a proponer una nueva materia, *Educación para la ciudadanía*, en la que se aborden los

valores que favorezcan la maduración de los alumnos –en su relación consigo mismos y con los demás– y aquellos valores que les permitan la participación activa en la sociedad democrática.

Aunque en la “exposición de motivos” de la LOCE también hay referencia a los valores, especialmente los del esfuerzo y la exigencia personal como condiciones básicas para la mejora del sistema educativo, el tratamiento que la nueva propuesta hace de los mismos –dedicándole todo un capítulo– da cuenta de la importancia que cobra para el Ministerio la educación en valores –fundamentalmente los que hacen referencia a la ciudadanía activa–. La propuesta, tal como está formulada, nos crea varios interrogantes. Nadie pondrá en duda, como ya se señaló anteriormente, que la escuela no sólo transmite conocimientos, sino que también debe educar, lo cual supone ofrecer juicios de valor sobre la realidad en la que estamos. Para ello necesitamos de cosmovisiones o perspectivas unificadoras desde las que se pueda valorar esa porción de la realidad que queremos enseñar⁴. La ciudadanía funge en las propuestas del Ministerio como perspectiva unificadora a la hora de educar en valores. Pero la *ciudadanía*, palabra que en la década de los noventa se puso de actualidad, es, en palabras de A. Cortina, un concepto que integra los mínimos de justicia a los que una sociedad pluralista no está dispuesta a renunciar y las exigencias comunitarias de identidad y pertenencia⁵.

4 “La función de la escuela ha de ser la de ayudar a los estudiantes a construir referentes de lectura y de interpretación de la realidad. El maestro, el educador, no puede reducirse a decir al educando que “el mundo está ahí”, sino que, de alguna manera, le ha de venir a decir, “el mundo es así” (A. de Gregorio, *La escuela católica...¿qué escuela?*, Anaya, Madrid 2001, 299.

5 Cf. A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid 1998, 34.

Cuando el documento afirma que “la educación debe favorecer la adquisición de hábitos de convivencia y de respeto mutuo y desarrollar en los alumnos actitudes solidarias”, nos preguntamos ¿cómo motivar la adhesión a estos valores?, ¿basta con introducir una asignatura?, ¿no olvida la propuesta la importancia que cobran los grupos de la sociedad civil –comunidades religiosas incluidas– a la hora de aportar razones para esa adhesión desde sus proyectos de vida feliz? ¿No queda así soslayada la pregunta radical por el sentido de la vida, a la que se expulsa de la escuela, pues hace referencia a las cuestiones de vida buena, sobre las que existen discrepancias en las sociedades pluralistas? ¿No son las opciones de vida buena, sean religiosas o filosóficas, las que proporcionan a cada persona y a cada grupo los fundamentos motivadores para aceptar los mínimos de justicia o, como dice el documento, desarrollar en los alumnos actitudes solidarias?⁶.

Ninguna de estas preguntas suponen sombra alguna de sospecha sobre la importancia y necesidad de que nuestros alumnos aprendan a convivir y respetarse. Pero este aprendizaje no se puede llevar a cabo al margen de las convicciones de las familias, ante las cuales la acción del Estado es subsidiaria. Desde distintas instancias sociales se ha indicado que la nueva asignatura de *Educación para la ciudadanía* recuerda a la Formación del

Espíritu Nacional de otras épocas⁷. A lo que el Secretario General de Educación, D. Alejandro Tiana, ha contestado que “de los países de la Unión Europea sólo hay tres o cuatro que no tienen una asignatura como educación cívica, España entre ellos. Tenemos un desafío muy importante, que es el de formar ciudadanos para una sociedad cohesionada, moderna, dinámica, y tenemos que basarnos en los valores comunes, en los que hacen la base de la convivencia para todos, los que están detrás de la Constitución, de los derechos ciudadanos”. Nada que reprochar a estas palabras, pero sí queremos recordar que de esos valores comunes no se pueden poner entre paréntesis, reduciéndolos al ámbito privado, los que se derivan de una aceptación creyente de la existencia, católica en su gran mayoría. Si así fuera, todos los que nos sentimos católicos mostraríamos nuestra perplejidad y enfado porque nuestro esfuerzo por contribuir al bien de la ciudadanía se vería reducido a la mínima expresión, a lo que es común a los demás.

No resulta fácil de entender que desde una cierta mentalidad laicista se abogue por una educación en valores humanistas y universales y se releguen al ámbito privado las creencias religiosas, olvidándose de la aportación histórica que éstas han hecho y siguen haciendo al patrimonio ético de la humanidad. Por último, si en el mismo texto de la pro-

6 “Una vez recogidos tales mínimos en una concepción moral de la justicia, procedería entablar un diálogo con la cultura social de esa sociedad, entendiéndose por “cultura social” la propia de la vida cotidiana, la de sus asociaciones (iglesias, universidades, movimientos), la compuesta por doctrinas comprensivas de todo tipo (religiosas, filosóficas y morales) que forman parte del “trasfondo cultural” de la sociedad civil” (Ibid., 211).

7 Cf. Escuela, 3637 (7 de octubre de 2004). En su página 8, su director Pedro Badía, y el redactor, Javier Sanz, dirigiéndose al Secretario General de Educación, Alejandro Tiana, se hacen eco de esto que decimos en estos términos: “La creación de un área de ‘Educación para la ciudadanía’, ha suscitado en muchos la rememoración de la Formación del Espíritu Nacional”.

8 “Cuando recordamos los trazos centrales de la ética cívica nos percatamos de que todos proceden de relatos religiosos de la tradición judía y cristiana, por eso existe tal proximidad entre la ética cívica y la moral creyente” (A. Cortina, Alianza y contrato, Trotta, Madrid 2003, 177).

puesta se indica que "la familia es la primera institución responsable del desarrollo de valores desde la edad infantil y esa responsabilidad debe ser subrayada", esperamos que se tenga en cuenta en el currículo de esta nueva asignatura la consonancia que debe darse con las convicciones morales y religiosas de los padres.

La propuesta del Ministerio sobre la enseñanza de las religiones

El punto de partida que presenta el documento ministerial respecto a la enseñanza de las religiones es idéntico al de la LOCE en su exposición de motivos: el art. 27.2 de la Constitución española. Hay que felicitarse por ello, pues supone reconocer la importancia que cobran las distintas manifestaciones del hecho religioso para alcanzar el pleno desarrollo de la personalidad de los alumnos. Hay un avance respecto a lo que se apuntaba en la LOGSE, como vimos más arriba, pues la enseñanza de las religiones, por su aportación a la formación del alumno, y no sólo por el mandato constitucional y el cumplimiento de unos Acuerdos, ha de estar en la escuela. Sin embargo, el documento al hacer una clara diferenciación entre los que es el "hecho religioso", en cuanto factor desencadenante de cultura en sus distintas manifestaciones, y las "convicciones religiosas", obliga a matizar lo dicho anteriormente. Así, mientras el primero tiene una carácter público y ha de ser conocido, no sólo por lo que aporta a la formación de los alumnos, sino también "para reforzar la tolerancia, el respeto mutuo y, en última instancia, la cohesión social", las segundas son privadas, pues están vinculadas a las convicciones personales, y demandan respeto. Dos son, pues, las dimensiones que hay que distinguir en la enseñanza de las religiones. Una,

general, que trata de acercarse de forma razonada a las religiones como hechos de civilización; y otra, referida a sus aspectos confesionales. Mientras de la primera se afirma, en línea con el art. 27.2 de la Constitución, que ha de proporcionar a todos los estudiantes los instrumentos necesarios para el desarrollo de su personalidad, de la segunda no se afirma lo mismo, teniendo cabida en la escuela por el art. 27.3 de la Constitución y el cumplimiento de unos acuerdos suscritos con la Iglesia y otras confesiones religiosas. En consecuencia con este planteamiento, la propuesta ministerial es: a) un estudio no confesional de las religiones para **todos** los alumnos, que se incluirá en los currículos de geografía e historia, de filosofía y de educación para la ciudadanía; b) enseñanza confesional de las religiones, que ha de ser ofertada obligatoriamente por los centros, con carácter voluntario para los alumnos, sin que compute, a efectos académicos, la calificación ni para el acceso a la universidad ni para la concesión de becas. Se traslada a los centros la responsabilidad de atender adecuadamente a aquellos alumnos que no elijan las enseñanzas confesionales, pero se pide al Consejo de Estado si es procedente que aquellas familias que no deseen actividades alternativas para sus hijos, cuando a otros alumnos se les imparte la enseñanza confesional, puedan renunciar a las mismas. No es mucho suponer si adelantamos que la "alternativa", así planteada, acaba desapareciendo, con lo cual nos suscita el interrogante de si el artículo II del Acuerdo sobre Enseñanza y Asunto Culturales no queda vulnerado, puesto que en él se afirma que la inclusión de la religión católica en el currículo ha de hacerse "en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales" y que el hecho de "recibir o no recibir la enseñanza religiosa no ha de suponer

discriminación alguna en la actividad escolar". Afirmar que cuando el Acuerdo señala "en condiciones equiparables a las demás materias fundamentales, no se especifican tales condiciones, me parece que es querer rizar el rizo, pues tal como se ha venido entendiendo este artículo esa asignatura ha de ser evaluable e impartida con las mismas condiciones pedagógicas y materiales que las otras disciplinas⁹.

Pero dejando para otros, con más competencia jurídica que la mía, la interpretación de los Acuerdos, me parece más preocupante el modelo de formación religiosa que subyace a la propuesta. De acuerdo que se pueden y deben distinguir dos dimensiones en la enseñanza de las religiones, como señala la propuesta: una aconfesional (dar razón del hecho religioso) y otra confesional (desde la convicción creyente). Pero la distinción no puede llevarnos a separarlas. Afirmar que las convicciones religiosas tienen un carácter privado es olvidar que quien mantiene dichas convicciones es una persona que no vive sólo en su interioridad o mundo privado, sino que expresa ésta en el espacio público, donde se encuentra con otras personas con las que tiene que convivir. La enseñanza de la religión católica en la escuela, en palabras del profesor González de Cardedal, no es culto ni catequesis directamente sino exposi-

ción del valor y significado universal de las realidades históricas que han surgido a partir de la experiencia humano-divina de la revelación de Dios y de la redención del hombre. Es teología, algo que presupone la fe y va mucho más allá de ella. No es, por tanto, una cultura abstracta y universal desarraigada sino mostración de valor, sentido, fecundidad y universalidad.

Por el hecho de estar en la escuela se le exige aportar sentido específico, método, lenguaje comunicable y actuar con la racionalidad mínima que se exige a todo el que está presente en la escuela. Pero dejando bien sentado que no hay una racionalidad hegemónica que ordene a ciertas materias lo que es racional y científico¹⁰. Nada que objetar a que se estudie con la ayuda de las distintas ciencias de las religiones los distintos fenómenos religiosos, pero no entiendo por qué a este estudio se le da categoría para estar como asignatura de pleno derecho en el currículo (obligando a todos a estudiarla) y se arrincona el estudio confesional de las religiones (mayoritariamente la católica), por partir de una convicción que ha de reservarse para el mundo privado. ¿No está detrás de este modelo una forma de impartir cultura religiosa que sea válida para formar culturalmente a la persona pero donde se excluya su formación humana?¹¹. ¿No

9 En este sentido, el art. 1.1 de la OM de 16 de julio de 1980 establece: "La enseñanza de la religión y moral católicas en condiciones pedagógicas y materiales iguales a las de las restantes disciplinas se impartirán en condiciones pedagógicas y materiales iguales a las de las restantes disciplinas, especialmente en lo que concierne a métodos y medios de enseñanza, a la disponibilidad y utilización de instalaciones y a la adecuada proporción entre profesor y número de alumnos" (A. Martínez Blanco, La enseñanza de la religión en los centros docentes, Universidad de Murcia, Murcia 1994, 108).

10 Cf. O. González de Cardedal, "Afirmaciones fundamentales sobre la religión en la escuela", en Sal Térrea, 844 (marzo 1987), 191.

11 Cf. V. Camps, "La religión en la formación humana", en R. Jáuregui-C. García de Andoni (Eds.), Tender puentes. PSOE y mundo cristiano, DDB, Bilbao 2001, 395: "La cultura religiosa es imprescindible no tanto para la formación humana como para la culturalización -la formación cultural- de la persona (...). La cultura religiosa ha de tener un lugar en la educación, pero sólo entendida como transmisión de saberes y no como formación de la persona".

participa esta opinión de una comprensión del estudio de la religión como disciplina no confesional, cuyos contenidos y metodología se han de fijar desde las instancias académicas pertinentes, contando con el asesoramiento de expertos en la materia y desde una clave interdisciplinar?¹².

¿Por qué no podemos ofertar (de forma voluntaria, por supuesto) a todos los alumnos una enseñanza de la religión católica en la escuela donde se ponga de manifiesto que la transmisión de dicha oferta, contando con el asentimiento del que transmite, es capaz de suscitar entendimiento y asentimiento? La religión no se limita a transmitir unos saberes muertos, que adquirimos para llenar nuestras lagunas en materia religiosa, sino que, al igual que la filosofía, es capaz de suscitar en todo hombre –no sólo en el creyente– una serie de preguntas sin las cuales la existencia de dicho hombre se vería gravemente mutilada. ¿No es cierto, como ha puesto de manifiesto la crítica a la pretensión ilustrada, y Trías se ha encargado de recordárnoslo en nuestro país, que la falta de memoria de la razón moderna, el oscurecimiento de la dimensión simbólica, nos ha llevado a la actual situación de marasmo nihilista?

El mismo Trías con su propuesta de “pensar la religión” pone de manifiesto que las religiones son canteras de donde se extraen ideas que, elabora-

das filosóficamente, ayudan a abrir caminos en un mundo en crisis. Partir del estudio confesional de la religión (cristiana en nuestro caso) no significa que los problemas religiosos de los alumnos, las religiones no cristianas, los sistemas de valores presentes en el ambiente cultural estén ausentes de este estudio de la fe cristiana. No se puede afirmar que el estudio de los problemas existenciales del hombre y el acercamiento a las religiones no cristianas sea ‘ideológico’, porque se haga a partir de la teología católica o de la filosofía de inspiración cristiana. Todo lo contrario, la presunta neutralidad de las ciencias de las religiones es en realidad una tesis ideológica, o está tan ligada a tales tesis que incluye el relativismo de todas las religiones¹³.

En la propuesta del documento da la impresión de que a las ciencias de las religiones se les asigna la condición de ser, en cierto modo, una instancia suprema que fuera la única justificada para abordar de manera ilustrada y razonable la cuestión de la religión. Pero entonces, como ha puesto de manifiesto N. Mette, surge la pregunta acerca de si no se pierde de esta manera lo que constituye propiamente a las religiones, a saber, el ser una interpretación del mundo y de la vida que no se ajusta simplemente a las normas de una razón ilustrada, sino que las sobrepasa y es capaz de ofrecer así un potencial semántico y

12 Cf. J.J. Tamayo, “Enseñanza religiosa”, en C. Floristán (Dir.), Nuevo diccionario de pastoral, San Pablo, Madrid 2002, 450. Según este autor, “la modalidad no confesional posibilita, a su vez, un debate fecundo y clarificador entre los alumnos que tienen experiencias y opiniones divergentes en materia religiosa. Cosa que no sucede en las clases de religión confesional, a las que asisten por lo general estudiantes pertenecientes a la misma confesión religiosa”. No estoy de acuerdo con esta opinión, pues se ofrece la clase de religión confesional a todos los alumnos, sin pedirles cuál es su creencia. El que haya muchos que se confiesan católicos no significa que estén solos o que no presenten opiniones distintas –están formándose– a las que les presenta el profesor.

13 Cf. J. Gevaert, “Naturaleza y finalidad de la enseñanza religiosa en la escuela”, en Vv. Aa., Didáctica de la enseñanza de la religión, CCS, Madrid 1993, 29.

pragmático capaz de proporcionar orientaciones y certidumbres acerca de la dignidad humana, la libertad, la justicia, la solidaridad¹⁴.

Resulta paradójico que la propuesta del Ministerio se parezca más al modelo francés –único país de Europa, junto con Eslovenia, donde no está presente la formación religiosa en la escuela– que a otros modelos –el alemán, por ejemplo– sin tener en cuenta el elevado número de familias (80%) que piden año tras año la asignatura de religión católica, y no una asignatura sobre el hecho religioso. La distinción no supone enfrentamiento entre las mismas, pero tampoco su identificación. Es más, cualquiera que conozca los estudios teológicos sabe de la importancia que cobran en los mismos las materias incluidas en las ciencias de las religiones. Pero esto no nos lleva a enfrentarlas y, mucho menos, a atribuir sólo a éstas el estatuto de ciencia¹⁵. Una mínima sensibilidad democrática exige atender las peticiones de la mayoría de los padres y alumnos –sin descuidar a las minorías, por supuesto– pero respetando la letra de lo que afirman con dicha petición, sin necesidad de que el Estado se arrogue la potestad de modificar y ofrecer otra cosa distinta de lo que se ha pedido.

Termino trayendo a colación las palabras de L. Gómez Llorente en un reciente artículo sobre la religión y la escuela. Al comienzo del mismo afir-

maba: “Tuve ocasión de manifestar personalmente a significados miembros de la curia que su triunfo por goleada, la imposición de sus tesis al cien por cien en la LOCE, sería un triunfo efímero, tan duradero sólo como duradera fuese la Administración PP, y que esto –por tanto– era ya de suyo una falsa solución”¹⁶.

Al que suscribe, no le parecía tan mala esta solución, es más me parece una forma válida de responder a esta triple exigencia: a) el derecho constitucional que asiste a los padres; b) que esta enseñanza religiosa y moral no puede imponerse a nadie; c) que el hecho religioso es un factor fundamental de nuestra cultura, por lo cual es necesario incluirlo en el currículo escolar.

Dicho esto, la propuesta del Ministerio me parece que es una victoria por goleada, pero ahora del equipo contrario, que bajo capa de respeto escrupuloso de los Acuerdos y de mantener el esquema de la LOCE, ha trastocado de tal forma los elementos que componían la fórmula de ‘Sociedad, Cultura y Religión’, que el resultado ha acabado alterando totalmente el producto. Se arrincona la enseñanza confesional, que es la que demanda mayoritariamente la sociedad, y se nos propone una enseñanza no confesional obligada para todos los alumnos. ¿No se argumentaba, frente al modelo de la LOCE, que era inaceptable que la alternativa a la religión fuera también religión? (lo decían por la

14 N. Mette, “La formación religiosa en la enseñanza. Posibilidades y límites”, en *Concilium* 297 (2002), 525.

15 “El error fundamental de todos los imperialismos científicos consiste en aplicar, creyendo hacerlo en nombre del logos universal con el que se le confunde indebidamente, la jurisdicción de un logos particular, propio de un ámbito (filosofía, por ejemplo) a otro ámbito (el de la fe, por ejemplo) (...). “Al hablar de justificación teológica de la fe, no es cuestión de imponerle la medida de un logos que no es el suyo” (A. Gesché, *Dios para pensar I. El mal. El hombre, Sígueme, Salamanca* 1995, 228, 229).

16 L. Gómez Llorente, “Escuela y religión. Historia de un proceso”, en *Frontera. Pastoral misionera*, 30 (2004), 2.

versión no confesional, que era fundamentalmente estudio fenomenológico de las religiones). ¿Por qué este cambio súbito de opinión, obligando a todos a cursar el hecho religioso desde una modalidad no confesional? ¿No se nos está diciendo con esto que sólo este estudio es el que tiene carácter científico y, por tanto, capacidad para estar en la escuela con los mismos

derechos que las otras asignaturas? Por el contrario, la confesional, al estar fundamentada en una fe (convicción privada, según el documento) no se le reconoce el status para tener carta de ciudadanía con el resto de las materias. No cabe más que esperar un cambio de esta propuesta o que se mantenga lo que dure la actual Administración.

V. Diez opiniones

A representantes de diez colectivos relacionados con el ámbito educativo y con las distintas creencias se les ha hecho la misma pregunta:

—¿Cuál piensa que sería la solución ideal a la cuestión de la presencia de la religión en la escuela?

ANPE

Quizá la solución de la LOCE sea la más justa de las que se han ensayado hasta ahora. Por la sencilla razón de que la materia alternativa, por sentido común, ha de tener alguna vinculación con su homóloga. Y el conocimiento del hecho religioso es imprescindible para el recto entendimiento no sólo de nuestra cultura, sino de la sociedad humana en general, y así lo vienen constatando muchos docentes, que advierten de las graves carencias de sus alumnos a este respecto. De cualquier manera, la solución ideal es dotar a esta asignatura de las mismas condiciones que al resto. En cuanto al profesorado, la solución a sus problemas vendría dada por la negociación de este famoso y secreto estatuto.

Juan Miguél Molina, presidente nacional de ANPE Sindicato Independiente.

CEAPA

Desde CEAPA abogamos por que la escuela pública sea el lugar y el espacio donde todo lo que se enseñe pueda ser compartido por todos. Por tanto, la enseñanza de la Religión quedaría en el ámbito de lo privado.

Creemos en un modelo de escuela laica, que eduque sin dogmas, en valores humanistas y universales, en la pluralidad y en el respeto a los derechos humanos, en la asunción de la diferencia y de la diversidad y en los valores éticos, no sexistas y democráticos. Queremos una escuela donde se sientan cómodos tanto los no creyentes como los creyentes de las diversas religiones.

Nuestra propuesta se concretaría en cuatro etapas: 1) Que la Religión sea materia de libre elección sin obligaciones alternativas. 2) Que desaparezca del currículo escolar- 3) Que se imparta fuera del horario lectivo, 4) Finalmente, que la Religión salga de la escuela. Pero para llegar a esta situación se requiere la derogación de los acuerdos firmados por el Estado español y la Santa Sede, que fueron elaborados antes de aprobarse la vigente Constitución.

Maite Pina Ledesma, presidenta de la Confederación Española de Asociaciones de Padres y Madres de Alumnos (CEAPA).

CCOO

La Federación de Enseñanza de CCOO formuló en su último congreso

su aspiración a que el Estado garantizara a todos los ciudadanos una educación pública y laica. La enseñanza de la Religión de las distintas confesiones no tiene cabida en el currículo, pero no nos oponemos a que, como cualquier otra manifestación cultural, se pueda enseñar en las instalaciones escolares. Eso sí, siempre de modo voluntario, sin que suponga un ataque a los valores de tolerancia, no discriminación y pluralismo y sin que conlleve efectos de ningún tipo en los resultados escolares.

Los trabajadores que asuman esta tarea gozarán -al igual que lo exigimos para los que lo hacen en la actualidad- de los mismos derechos y deberes, que el resto de los trabajadores y trabajadoras, y les será de aplicación el Estatuto de los Trabajadores; no es admisible que este colectivo sea el único que carece de los derechos laborales recogidos en la Constitución.

La educación de los valores morales y políticos no es una tarea reservada a la esfera individual y familiar, sino que debe ser asumida por el conjunto de la escuela y de la sociedad. La educación para la no discriminación, la no violencia, el respeto al medio ambiente, etc., son retos para el profesorado y forman parte de los derechos del alumnado.

Fernando Lezcano, secretario general de Enseñanza del sindicato CCOO.

CONCAPA

La solución es que la asignatura sea evaluable y se le dé la misma importancia que a cualquier otra, puesto que entendemos que la educación no sólo es una acumulación de conocimientos, sino, sobre todo, una ocasión para formar a la persona en valores, y esta asignatura es especialmente idónea para conseguirlo.

José Manuel Contreras Naranjo, presidente de la Confederación Nacional de Padres de Familia y Padres de alumnos (CONCAPA)

ENTIDADES RELIGIOSAS EVANGÉLICAS DE ESPAÑA

La derivada de un proceso de negociación entre todos los grupos políticos y sindicales, juntamente con las confesiones religiosas, para establecer acuerdos de cooperación con el Estado. La finalidad de estos acuerdos, que deberían partir de la consideración de esta cuestión como un asunto de Estado y tener en cuenta toda la jurisprudencia generada al respecto, sería encontrar un marco definitivo para esta enseñanza.

Luis Corpas Rivera, presidente del Consejo General de la Enseñanza Religiosa Evangélica.

FETE-UGT

El Gobierno del PP, al introducir en la LOCE la modalidad confesional de las religiones en los centros educativos, en un estado aconfesional (art. 16.3 de la Constitución española), está abriendo las puertas de dichos centros a instituciones, iglesias, etcétera, ajenas al sistema público español. Si además se ponderan las especiales relaciones existentes con respecto a la religión católica, se estará actuando en contra de lo que se puede denominar un estado laico o cuando menos aconfesional.

Seguirnos retrocediendo en el tiempo. Para ello no hay más que repasar los contenidos y los criterios de evaluación de las órdenes por las que se establecen los currículos de las enseñanzas de la Religión Católica.

Jesús Ramón Copa, secretario general de la Federación de Trabajadores de la Enseñanza de UGT

FUNDACIÓ FERRER I GUÀRDIA

Una educación pública y laica, sin la Religión como asignatura curricular y evaluable y, por tanto, también sin su alternativa. El Hecho Religioso, como el resto de las posibles opciones de carácter espiritual y filosófico, debe integrarse, sin lugar a dudas y con toda su plenitud de sentido, en el tratamiento de la historia de la cultura y en el área de Ciencias Sociales y Humanas. Una educación democrática debe incorporar valores de tolerancia activa, pluralismo y respeto para con todos los miembros de la comunidad. Esto resulta difícilmente compatible con el hecho de segregar a los alumnos en función de las creencias de sus familias o grupos de convivencia. Es erróneo no sólo para su formación humana, sino también para una sociedad que aspire a transmitir los valores relacionados con la convivencia entre todos aquellos que pueden ser distintos por sus orígenes, pero que nunca deben serlo por sus derechos y por su capacidad de acceso a una misma educación. La escuela es el lugar preferente del espacio público, la casa común de la ciudadanía: es un disparate que una comunidad confesional decida un currículo académico determinado o contrate profesorado en un centro público, imponiendo creencias particulares.

Vicenç Molina, miembro del patronato de la Fundació Ferrer i Guàrdia

SINDICATO DE ESTUDIANTES

El Sindicato de Estudiantes siempre ha respetado las creencias religiosas de cada persona, ya sea cristiano, judío, musulmán o ateo. Sin embargo, somos conscientes de que cada

comunidad religiosa, y en especial la Iglesia católica, cuenta con sus propios mecanismos para impartir la Religión fuera de los institutos. Ya existen lugares de culto, iglesias, sinagogas, mezquitas, etcétera, para quien desee recibir este tipo de enseñanzas. En los colegios e institutos lo que necesitamos es una educación de carácter científico que nos permita formarnos y pensar de forma crítica.

Por supuesto que estamos de acuerdo en que se conozca el papel desempeñado por las religiones a lo largo de la historia -estamos particularmente interesados en que se conozca el Papel de la Inquisición, el apoyo prestado por la Iglesia católica a la dictadura de Franco, las posiciones reaccionarias del Papa respecto a la homosexualidad, al tiempo que hace la vista gorda con respecto a los elementos pederastas y degenerados que forman parte de esa institución, o se escandaliza por el uso del preservativo-, pero ya existen asignaturas como Historia y Filosofía para semejantes fines.

Por ello, desde el Sindicato de Estudiantes exigimos que no se imparta la asignatura de Religión -ni ninguna fraudulenta alternativa, como es el caso del llamado *Hecho Religioso*, que en definitiva colará la enseñanza de la Religión por la puerta trasera- ni en los colegios ni en los institutos públicos. El fin que se persigue con la incorporación de esta materia al currículo es el adoctrinamiento religioso en las aulas, y por eso exigimos una educación pública, laica y científica. Sólo así se conseguirá realmente una enseñanza de calidad, y nos negamos a que con el dinero de todos se pague el adoctrinamiento católico.

Miriam Municio, secretario general del Sindicato de Estudiantes

STES-INTERSINDICAL

Desde nuestra organización siempre hemos defendido que la religión y, por consiguiente, el adoctrinamiento, debe estar fuera del sistema educativo, que deseamos laico y científico. Las creencias personales de carácter religioso son todas muy respetables, pero pertenecen al ámbito privado, y en ocasiones interfieren con los valores democráticos y de respeto y promoción de los derechos humanos; esos valores son, precisamente, los que los poderes públicos deben procurar que estén reflejados en los currículos, bien de manera transversal o de forma más concreta en una asignatura, que puede ser la de Ética. Pensamos, pues, que ya no tienen cabida más parches ni más soluciones que retirar la Religión como asignatura de nuestro sistema educativo.

Justo L. Cirugeda, secretario confederal de STEs-Intersindical.

UNIÓN DE COMUNIDADES ISLÁMICAS DE ESPAÑA

La solución pasa por cumplir la ley todos, ya que en la actualidad no se respetan otros acuerdos adoptados con anterioridad, tanto en materia educativa como aquellos alcanzados con la Comisión Islámica de España. Nos referimos sobre todo al hecho de que no se contrate a profesores de Religión Islámica en la mayor parte del territorio estatal y se obtenga el silencio administrativo como respuesta a todas nuestras peticiones. De este modo, con una sutil coerción, se obliga a los alumnos y alumnas musulmanes –dado que no les queda más remedio– a cursar la asignatura alternativa a la de Religión. Hay que evitar las actitudes de posible confesionalidad o discriminación religiosa por parte de personas relacionadas con la Administración, ya sea central, autonómica o local.

Riay Tatary Bakry, presidente de Unión de Comunidades Islámicas de España.

¿Quién lidera la Iglesia católica española?

Si el cardenal Rouco no toma las riendas, el fundamentalismo minoritario católico pondrá en serias dificultades las relaciones Iglesia-Estado

José Martínez de Velasco*

El entorno del cardenal Rouco, sus asesores y secretarios más inmediatos, su gabinete de relaciones públicas e información no saben ya qué hacer o qué inventar para convencer a los periodistas de que el arzobispo de Madrid sigue dirigiendo con mano firme los destinos de la Iglesia católica española y que el mejor candidato para dialogar con el Gobierno socialista en estos difíciles momentos y en los que se avecinan es este prelado gallego que rehuye los medios de comunicación y los titulares de prensa, y que se desenvuelve mejor en las distancias cortas de su despacho o del tú a tú que en las manifestaciones públicas y ante las cámaras de televisión.

Confieso que, como analista e informador diario de la realidad eclesial y de las relaciones entre el Gobierno y el Estado, cada vez se me hace más difícil aceptar esos mensajes del entorno del máximo representante de la Iglesia en España y cada día que pasa comprendo menos ese

“dejar hacer, dejar pasar” de este gallego que ejerce como tal, mientras el fundamentalismo minoritario católico se crece, se convierte en portavoz de la Iglesia española, asume las funciones de oposición política al Gobierno socialista y pone en un serio brete, con la ayuda incondicional y entrega de algunos ilustres prelados –entre los que se significan el arzobispo de Valencia, Agustín García Gasco, y el primado de Toledo, Antonio Cañizares, sin olvidar otros nombres– las relaciones Iglesia-Estado, con la intención no por confesada sino a tenor de los hechos, de provocar al Ejecutivo para que éste termine denunciando los Acuerdos Iglesia-Estado, acabe con la financiación *irregular* de la Iglesia católica y, justificar así, una nueva y santa cruzada como Iglesia perseguida.

Le guste o no al cardenal Rouco, les parezca bien o no a determinados prelados españoles, y les satisfaga o no a insignes representantes de la curia vaticana que han entrado tam-

* Redactor Jefe de la Agencia EFE y Presidente de la Asociación de Periodistas de Información Religiosa (APIR).

bién con virulencia en esta campaña de acoso y derribo del Ejecutivo socialista, el Gobierno tiene tanto el derecho como el deber ante su electorado, legitimado en unas elecciones democráticas, de propiciar una legislación laica, de avanzar en la separación de la Iglesia y el Estado, de promover la libertad religiosa y de creencias, de apoyar con un principio de igualdad jurídica a las confesiones minoritarias, a la vez que responder a las inquietudes y preocupaciones de toda una sociedad, no sólo de una minoría fundamentalista de católicos. En una palabra, el Gobierno, aparte de dialogar con todos, tiene que defender y propiciar un Estado laico y no confesional, frente a esas minorías que se no se resignan a perder privilegios pretéritos que rayan en lo inconstitucional y que están empeñados en imponer una cultura, una moral, una ortodoxia tridentina a toda una sociedad, incluida la no creyente, y a toda una feligresía en su mayor parte alejada de planteamientos tan radicales y de doctrina tan desfasada y tan alejada de la realidad social.

El título de esta crónica *—¿Quién lidera la Iglesia católica española?—*, no es, pues, ocioso; no es una cuestión baladí. O la guía un pastor abierto al diálogo, respetuoso con las distintas realidades y sensibilidades eclesiales, capaz de liderar y aunar planteamientos a primera vista irreconciliables, radical defensor de la aconfesionalidad del Estado y de la separación absoluta —no sólo en el papel—, de la Iglesia y el Estado, y a la vez firme valedor de una sociedad que mayoritariamente se define católica pero respetuosa a la vez con las minorías; intransigente con la imposición, laica pero con raíces culturales cristianas, libre en su práctica religio-

sa y respetuosa con las creencias de los demás, moralista pero tremendamente tolerante con los principios éticos o morales de una sociedad cada vez más secularizada y abierta..., o la dirige un conjunto de grupitos minoritarios, de nostálgicos, de nuevos movimientos conservadores, de los autonómados líderes católicos que sólo se representan a sí mismos, a sus ambiciones y planteamientos personales y de unos cuantos defensores de una ortodoxia tan tremendamente alejada de la realidad social, de la realidad de las bases de la propia Iglesia que hacen mucho ruido, pero al final parten pocas nueces.

Desafortunadamente vivimos hoy, en estos momentos, un pontificado agónico y de postulados cada vez más conservadores, secuestrado como está el papa por una parte de la curia que se atrinchera en sus privilegios y que intenta crecer en sus cuotas de poder. Y los que parecen dirigir la Iglesia-institución en España son esas minorías, son esos prelados que confunden la Iglesia universal con la hegemonía de *algunos* de los nuevos movimientos o carismas, son esos laicos que desde decenas de foros pero siempre con las mismas voces, se han autonómados guías y luces del catolicismo español, del papel de los laicos en la vida pública y han impuesto en la Conferencia Episcopal y en las sedes de algunas diócesis una forma de hacer Iglesia uniformada, absolutamente alejada del principio de universalidad y ecumenismo que la define como tal. En el silencio del cardenal presidente, en la realidad ejecutiva de su secretario general y portavoz, el jesuita o ex-jesuita (no hay manera de encontrar una respuesta exacta y precisa a esta cuestión), José Antonio Martínez Camino,

unos cuantos asesores de lo más granado de los nuevos movimientos (ya se sabe, Kikos, Legionarios, Propagandistas, Comunión y Liberación, etcétera) campan y medran por sus respetos, se posicionan de cara a las elecciones del próximo año para presidente de la Conferencia Episcopal y hacen todo lo posible para deslegitimar a un Gobierno democráticamente elegido, haciendo o colaborando con el trabajo sucio –que no el de la legítima confrontación política– que correspondería hacer a la oposición en el Parlamento.

Una ponencia para la reflexión

En esta especie de desordenada e intencionada confusión entre el mensaje de Iglesia perseguida, de cruzada y de no aceptación del resultado electoral del 14-M en el que está sumida una parte de la Iglesia, resulta clarificador el análisis de la situación realizado por el vicepresidente de la Conferencia Episcopal y arzobispo de Pamplona-Tudela, Fernando Sebastián durante la ponencia pronunciada en el Congreso de Apostolado Secular, clausurado al cierre de esta crónica. Y también las conclusiones de la XI Asamblea General de la Conferencia de Religiosos. En ambos documentos se trata de poner algo de raciocinio, de esperanza y de pragmatismo en esta campaña perfectamente orquestada y planificada desde los sectores más reaccionarios a la que estamos asistiendo desde antes del verano.

Aunque algunas de las afirmaciones de Sebastián provocan de entrada un rechazo entre muchos demócratas, entre los no creyentes y entre los partidarios de un Estado laico y de una separación clara entre la Iglesia y

el Estado; aunque algunos planteamientos, insisto, deberían ser matizados para evitar interpretaciones erróneas o desafortunadas, como el que hace mención a la democracia inexistente sin valores cristianos, la ponencia de Fernando Sebastián pone el dedo en todas las llagas y hace un análisis realista de la situación de la Iglesia en España y de la misión de los seglares en la vida pública.

¿Cuál es la línea vertebral de este análisis del vicepresidente de la CEE? En primer lugar, la división de la Iglesia española, la falta de un mensaje claro, el intento de algunos grupos o movimientos de imponer su verdad, su capillita, su catolicismo “a la carta” al resto del colectivo, junto con la necesidad de la conversión personal para ser testimonios de fe y vida cristiana ante el resto de la sociedad y la obligación de los laicos y seglares de decirles a los políticos cómo quieren que se legisle, qué valores deben primar a la hora de tomar decisiones y la necesidad de implicarse más en la transmisión de su fe no sólo a nivel interno sino en todos los estadios de sus relaciones profesionales y sociales. Una posición por lo tanto perfectamente cristiana, evangélica y lícita con los planteamientos constitucionales y democráticos de nuestra sociedad.

Expresiones desafortunadas

Dicho lo anterior, resultan en mi opinión desafortunadas o claramente matizables en la realidad de un Estado democrático y aconfesional los siguientes planteamientos y afirmaciones del prelado:

- “No pueden ser las mayorías o las encuestas los últimos criterios para decidir lo que es bueno y lo que es

malo, sino los criterios morales objetivos, aceptados y aplicados por una conciencia recta, juntamente con la ponderación prudente de las circunstancias sociales, los que decidan el sentido, los contenidos de las leyes y los objetivos preferentes de la acción de gobierno”.

- “El pluralismo en sí mismo no es una meta definitiva ni un bien último. Desde el pluralismo, consecuencia inevitable de la libertad, todos debemos buscar la verdad, aceptar su fuerza convincente y ajustar nuestra vida a los conocimientos alcanzados y compartidos...”. “Sin esta búsqueda social e histórica de la verdad, apoyándose en la capacidad de la razón y en la luz de la revelación divina, y sin un respeto decisivo a unos principios de moral objetiva fundada igualmente en la naturaleza humana y en la iluminación de la revelación divina, la democracia resulta insostenible y puede degenerar fácilmente en una imposición de las mayorías, previamente fabricadas por quienes controlan y manejan los medios de comunicación”.
- En la actual sociedad española “el cristiano coherente y fervoroso tiene que estar dispuesto a padecer una cierta marginación social, cultural y hasta profesional, y en consecuencia tiene que estar dispuesto a renunciar a muchos bienes sociales y económicos, que no están al alcance de quienes se presentan y actúan socialmente como cristianos coherentes”. “Es el martirio moderno –apostilló–, que prueba la autenticidad y consume la perfección de la fe de los cristianos que viven y actúan en el mundo”.
- “Aunque oficialmente la transición política se hizo en forma de recon-

ciliación, en realidad los años de vida democrática han permitido el desarrollo de una mentalidad revanchista según la cual los vencedores de la guerra civil eran injustos y corruptos, mientras que la justicia y la solidaridad estaba toda y sólo en el campo de los vencidos...”. “Por eso ahora, en los años de democracia se pretende desplazar como perversión cultural todo lo que provenga de las décadas y aun siglos centrales de la historia española, incluido, claro está, la valoración de la religión católica como un componente importante del patrimonio espiritual y cultural de los españoles”.

Según Sebastián, esta manera de pensar, “manifestada con mayor o menor explicitud, está siendo difundida por importantes medios de comunicación desde hace muchos años, domina en los partidos de izquierda, ha estado presente en sus campañas ideológicas y está ahora presente en las actividades legislativas y en muchas decisiones de gobierno de nuestro Gobierno actual”.

Y concluye este análisis de la situación afirmando que junto a un complejo movimiento de secularización de las conciencias de carácter general, “la sociedad española está sometida a otras tendencias de signo reivindicacionista y anticlesial que han hecho que el proceso de descristianización tenga entre nosotros una amplitud y una virulencia que en estos momentos no tiene ya en otros países europeos”.

Críticas hacia el interior

Claro está, y de ahí la excelente construcción de su discurso, que

Sebastián denuncia esta realidad pero sin olvidar la responsabilidad de los católicos y de la propia jerarquía eclesial en esta situación que él denomina problemas que afectan a la Iglesia y que se resumen en: la "mediocridad espiritual", "la debilidad de la adhesión personal a las realidades y la vida de la fe", "escasa formación intelectual" y la profunda división en grupos y tendencias "que comprometen la unidad y dificultan grandemente la actuación de los cristianos en el mundo".

Y así, Fernando Sebastián afirma que:

- "Sin entrar a juzgar las conciencias, ateniéndonos estrictamente a los signos externos, nos vemos obligados a reconocer el gran desequilibrio existente entre cristianos bautizados y cristianos convertidos. Si la primera e indispensable mediación de cualquier transformación cristiana de la realidad es la conversión personal, tendremos que admitir la debilidad apostólica y transformante de nuestra Iglesia en relación con su extensión sociológica. Ante las estadísticas podemos insistir en aspectos diferentes. Podemos recrearnos en ese casi 90% de ciudadanos españoles que se declaran católicos. O podemos insistir en que de ellos solamente un escaso 30% cumple externamente las obligaciones básicas del cristiano. Podemos destacar que el 70% de los matrimonios se celebran según el rito católico y sacramental, pero no podemos ignorar que el 20% de estos matrimonios se separan y dan lugar a otras uniones incompatibles con la moral cristiana y si además nos preguntamos en cuántos matrimonios se aceptan y se

practican las normas morales enseñadas por la Iglesia, veremos que amplios y profundos son los deterioros de la conciencia y las deficiencias de la vida de muchos cristianos".

- "Si nos asomamos a la vida profesional y económica de nuestra sociedad, junto a grandes avances en el reconocimiento de la justicia social, podemos preguntarnos también cuántos cristianos ejercen su profesión y actúan en el mundo económico y laboral con criterios cristianos, sin reconocer el lucro y las ventajas personales como razón determinante de su comportamiento, en la elección y el modo de ejercitar su profesión".
- "Aun reconociendo las dificultades ambientales contra la fe religiosa, cristiana y eclesial, favorecidas por algunos medios de comunicación de fuerte implantación, los cristianos tenemos que reconocer que la debilidad de nuestra Iglesia tiene su primera causa en nuestras propias debilidades espirituales. La debilidad de la adhesión personal a las realidades y a la vida de fe, la escasa formación intelectual, la falta de estima por la propia fe, hacen a muchos de nuestros cristianos especialmente vulnerables a la acción descristianizadora del ambiente, y los incapacita para asumir una responsabilidad apostólica en sus propios ambientes".
- "Además de la debilidad religiosa, y en gran parte consecuencia de ella, la Iglesia española está profundamente dividida en grupos y tendencias que comprometen la unidad y dificultan grandemente la actuación de los cristianos en el mundo. Subsisten todavía grupos que, por una teología secularizada,

viven un alejamiento práctico de la jerarquía difícilmente compatible con una comunión integral. Sin llegar a situaciones tan extremas hay multitud de grupos que viven y actúan con una relación muy tenue, más formal que real con la jerarquía, encerrados en sus propios sistemas y en sus propias ideas. Muchas congregaciones religiosas están más preocupadas de sí mismas que de su servicio a la comunidad eclesial. Y en muchos movimientos se adivina el sentimiento de que su servicio a la Iglesia consiste en invitarla a copiar universalmente sus ideas y procedimientos”.

Como resumen de su ponencia el prelado propone las siguientes actuaciones para los laicos en la sociedad en la que viven y en su obligación de evangelizar: hacer valer “los principios jurídicos de los Acuerdos Iglesia-Estado, utilizando todos los recursos de una sociedad organizada democráticamente”, porque el desarrollo del apostolado seglar “está pidiendo alguna modificación en nuestra manera de concebir las relaciones entre la Iglesia y la sociedad”.

Respetando la estructuración interna de la Iglesia como comunidad jerárquica, Sebastián considera que “tenemos que fomentar una manera de ser y de actuar que reconozca a los seculares como zona de encuentro entre la sociedad y la Iglesia”.

Y admitiendo que “los contactos y los acuerdos entre la jerarquía de la Iglesia y los poderes civiles seguirán siendo legítimos, convenientes y hasta necesarios”, señala que “estos mismos instrumentos jurídicos serán apostólicamente eficientes sólo en la medida en que estén respaldados por un número creciente de cristianos lai-

cos, presentes y operantes en el mundo, que hagan valer estos acuerdos utilizando los recursos y procedimientos de una sociedad organizada democráticamente”.

“Bien está –indicó–, mantener unos acuerdos con el Estado español que reconozcan el derecho de los católicos a una enseñanza católica para sus hijos en el seno de la escuela pública. Pero estos instrumentos jurídicos pierden fuerza si luego no hay una comunidad de familias cristianas, que valoren la educación religiosa de sus hijos como un bien de primer orden y sean capaces de defender este derecho por todos los procedimientos legítimos que ofrece una organización democrática de la sociedad”, apostilló el vicepresidente de la CEE.

Señaló también que “bien está que los obispos nos pronunciemos en contra del aborto o de la manipulación de los embriones humanos. Pero esto vale de poco –afirmó–, si luego no hay unos cristianos que mantengan la vigencia y el prestigio de estas enseñanzas en los ambientes concretos de las relaciones humanas y de la vida de cada día y exijan a los gobernantes el respeto a unos principios morales y castiguen políticamente a los programas que favorezcan legislaciones y comportamientos contrarios a la ley de Dios y a la moral de la razón humana”.

Para Fernando Sebastián en todo Occidente, y en España con “especial virulencia”, lo que está en juego “es el intento de organizar la vida humana sin contar con Dios, como si fuéramos nosotros los dueños absolutos y últimos de nuestra vida y de la creación entera, en una descarnada y desesperada omnipotencia”. “¿Cómo podríamos callar –se preguntó–, por miedo o por desconfianza de nosotros mis-

mos, cómo podríamos renunciar a intervenir eficazmente en la marcha de los acontecimientos? ¿No estaremos siendo infieles y cobardes, culpables de un peligroso silencio disfrazado de prudencia y de aperturismo?

Para remediar la situación, propuso además que los laicos católicos, unidos en asociaciones, promuevan desde todos los puntos posibles la defensa de la vida, del matrimonio entre un hombre y una mujer como la célula básica de la sociedad, la libertad de enseñanza y de educación, y actuar a favor de una buena educación "afectivo-sexual de los jóvenes".

Los religiosos disienten de la campaña de acoso

En esta situación, también es clarificador el mensaje de la XI Asamblea de la CONFER, desmarcándose de esta *cruzada*, emitido con fecha 12 de noviembre y titulado "*Religiosos y religiosas en una sociedad plural y democrática*":

"... Nuestra misma vocación nos invita a situarnos adecuadamente en una sociedad:

- Que cambia con sorprendente rapidez y profundidad.
- Que se muestra plural y por ello todos nos vemos obligados a vivir y convivir con personas de culturas, tradiciones, intereses, creencias y lenguajes no sólo distintos, sino con frecuencia contrapuestos y antagónicos.
- Que es constitucionalmente aconfesional y por eso reclama el derecho a promocionar la realidad secular y a ser civilmente autónoma.
- Que desea progresar en democracia, es decir, en participación, igualdad, justicia, libertad y pluralismo político.

Los religiosos y religiosas, dice la Asamblea, "percibimos que Jesús nos ha seducido, sin imponerse ni condenar. Creemos que su poder y autoridad proceden del amor con que mira y cuida las heridas de cada persona. Jesús nos atrae porque en Él se nos revela la humanidad de Dios, su sensibilidad ante el sufrimiento y el gozo de la gente, creyente o no. Su Rostro, sus palabras y gestos nos muestran al verdadero Dios que sólo se afirma en la afirmación de cada ser humano".

- Sentimos la urgencia de preguntarnos, cada uno y en el seno de nuestras comunidades religiosas, qué significa hoy "hacerse cargo" de esta realidad cambiante y plural de nuestra sociedad laica y democrática, y tomarnos en serio el seguimiento de Jesús, icono de la humanidad del Padre común de todos. No pretendemos diluir nuestra presencia y compromiso creyente, como no deseamos tolerar que la fe y la religión sean, una vez más y por desgracia, vehículo de intolerancia, rechazo o violencia.
- Reconocemos que no siempre hemos sabido ofrecer nuestra palabra o actuar ante situaciones dolorosas vividas en nuestra sociedad. Desde nuestras presencias en el mundo de la inmigración, exclusión, sanidad y educación, entre otras, proponemos algunas reflexiones con el fin de que los temas que se debaten en la opinión pública no eclipsen los verdaderos problemas de interés y preocupación para nosotros:
- Nos unimos a las demandas sociales que reclaman la acogida del emigrante como persona humana y leyes justas sobre la inmigración.
- Apoyamos la búsqueda de solucio-

nes que ayuden a mejorar situaciones personales o familiares en cuanto a vivienda digna, violencia de género, sectores en situación de riesgo y exclusión social.

- Creemos necesario que lleguemos entre todos a un pacto escolar que dé estabilidad al sistema educativo.
- Pedimos que en aspectos fundamentales y complejos como son, por ejemplo, el aborto, la homosexualidad y la eutanasia, nos comprometamos entre todos a afrontarlos con extrema seriedad y delicadeza, pues está en juego la persona humana en su misma esencia.
- Entendemos que sólo un proyecto de convivencia social basado en un respeto a la persona, desde su concepción hasta su muerte natural, puede ser reconocido al servicio del bien común.

- Creemos –concluye–, que nuestras Familias religiosas, a pesar de sus limitaciones y desde los diversos modos y lugares a los que nos han conducido nuestros respectivos carismas, pueden aportar en este momento histórico una dosis importante de creatividad en la regeneración del tejido social y de las relaciones fraternas e institucionales en medio de la pluralidad que estamos viviendo. El deseo explicitado en la XI Asamblea General de CONFER, de ser una “presencia profética desde la frontera”, nos pone en situación de apostar por la vida, el respeto y la valoración de toda persona, y nos compromete a acompañar este proceso social apoyando vías de diálogo y reconocimiento mutuos, que hagan posible la convivencia pacífica, en justicia y libertad”.

La Conferencia Episcopal y el "argumento de la reproducción"

Sobre las ideas de la Iglesia contra el matrimonio homosexual

Carlos Sanguino Fernández *

Durante el pasado mes de octubre el Gobierno socialista ha dado el visto bueno a un anteproyecto de ley que permitirá, en caso de ser aprobado, la equiparación legal de los matrimonios heterosexuales y homosexuales. Desde el mismo momento en que dicha noticia se ha hecho pública, hemos asistido a un cruce intenso de declaraciones entre la Conferencia Episcopal y el Gobierno.

A lo largo de las próximas líneas, mi intención es examinar brevemente algunos de los principales argumentos que la autoridad eclesial utiliza para oponerse a dicho proyecto, recurriendo a las técnicas del análisis del discurso. En este sentido, debemos diferenciar aquellas declaraciones disparatadas de algunos obispos y los propios documentos de la Conferencia Episcopal. Mientras que las primeras contribuyen claramente a una visión de la población negativa hacia las posiciones de la Iglesia –dependiendo del tratamiento que se las dé en los medios, evidentemente–, las segundas suponen auténticos argumentos que no deben ser despreciados en absoluto. Los documentos de la propia

Conferencia Episcopal son las fuentes de las que beben las diversas diócesis para sus posicionamientos públicos, y expresan las ideas que los fieles oirán reproducidas por su párroco.

Por ello, mi análisis se centrará en las notas de prensa y posicionamientos básicos de la Conferencia Episcopal Española. En este sentido veremos los argumentos fundamentales expuestos en la nota *En favor del verdadero matrimonio*, de 15 de julio de este año, y en diversas notas de prensa que posteriormente se han enviado a los medios de comunicación. Un estudio exhaustivo de los argumentos utilizados por la Conferencia o por el gobierno excedería el tamaño de este escrito, por lo que en esta ocasión he seleccionado algunos esquemas argumentales básicos para comprender la posición de la Iglesia en este tema. Pido disculpas por adelantado por lo incompleto de la valoración, si bien lo analizado nos permitirá deducir algunas conclusiones importantes.

Las razones

A la hora de defender su posicionamiento contrario al anteproyecto de

* Universidad de Valladolid.

ley, la Iglesia trata de plantearlo a partir de tres tipos de argumentos: antropológicos, jurídicos y sociales. La primera observación que debemos hacer es que dichos argumentos no están aislados. Con esto quiero decir que en el esquema persuasivo que plantean es *imprescindible* aceptar los argumentos de tipo antropológico. Sin ellos, los sociales y jurídicos no pueden sostenerse, como veremos más adelante. A grandes rasgos, podemos resumir la posición de la iglesia en las siguientes líneas:

1. Sólo el matrimonio heterosexual *tiene* carácter antropológico-biológico.
 - 1.1. La realidad homosexual es un *constructo social artificial*.
2. En base a dicha realidad antropológica, el Estado *debe* proteger legislativamente a las parejas heterosexuales.
 - 2.1. Al no existir dicha base, las parejas homosexuales *no pueden tener* protección estatal.

El análisis

I. Las verdades y las presunciones: la antropología es heterosexual

Sin duda es el razonamiento básico sobre el que descansa toda la argumentación de la Conferencia Episcopal acerca de la *imposibilidad* del matrimonio homosexual. He utilizado el término *imposible* precisamente porque eso es lo que trata de defender la Iglesia:

"A dos personas del mismo sexo no les asiste ningún derecho a contraer matrimonio entre ellas. El Estado, por su parte, no puede reconocer este derecho inexistente, a no ser actuando de un modo arbitrario..."

Para la Iglesia, realmente no hay demasiado que discutir. No debemos perder el tiempo debatiendo sobre cuestiones que ya tienen una respuesta. No podemos generar ley allá donde el derecho natural ya ha hablado suficientemente, porque estaríamos haciendo algo *contra natura*.

Sin embargo, desde un punto de vista argumentativo hay una sustancial diferencia entre presentar algo como una presunción o como una verdad. Mientras que una *presunción* supone una aseveración que necesita un desarrollo argumentativo que nos persuada, una *verdad* supone un punto de partida a partir de un acuerdo general aceptado por la mayoría¹. De este modo la autoridad eclesial comienza manifestando una verdad:

"Los significados unitivo y procreativo de la sexualidad humana se fundamentan en la realidad antropológica de la diferencia sexual y de la vocación al amor que nace de ella, abierta a la fecundidad".

Esto es importante desde un punto argumentativo, y complicado de refutar si se valora desde un punto de vista aislado, como hace la Conferencia. Efectivamente los seres humanos nos dividimos en géneros sexuales, y esa diferencia tiene base antropológico-biológica –físicamente somos diferentes–. Este hecho se liga inmediatamente con otro de carácter fundamental: dicha diferencia sexual tiene una función fecundadora –reproductiva–.

A partir de este momento, se liga falazmente el hecho anterior con la interpretación del modelo correcto de vida para el catolicismo:

"Este conjunto de significados personales hace de la unión corporal del varón y de la mujer en el matrimonio la expresión de un

1 Perelman, Ch. y Olbretch-Tyteca, L., *Tratado de la argumentación*, Gredos, Madrid, 1989, pp.121-125.

amor por el que se entregan mutuamente de tal modo, que esa donación recíproca llega a constituir una auténtica comunión de personas, la cual, al tiempo que plenifica sus existencias, es el lugar digno para la acogida de nuevas vidas personales".

Obsérvese que en el mismo párrafo se supone la asimilación de dos premisas diferentes: *a priori*, que de hecho exista una diferenciación sexual que permita la procreación, no quiere decir de forma inequívoca ni que el matrimonio sea el modo más elevado de convivencia ni mucho menos que sea el único lugar digno para acoger nuevas vidas.

La Conferencia Episcopal presenta estos dos hechos provistos de un nexo causal, inevitable. Parecería que el hecho incontestable de la diferencia sexual y su función reproductiva *conllevan necesariamente* el matrimonio heterosexual. Obsérvese que el párrafo comienza con "*los significados unitivo y procreativo*" (que define de tipo biológico, incontestable), para comenzar su segunda parte con "*este conjunto de significados personales (unitivo y procreativo) hace de la unión corporal del varón y de la mujer en el matrimonio la expresión de un amor (...)*". De este modo, el hecho de la diferencia biológica y sexual orientada a la reproducción se asocia cognitivamente con el único tipo de matrimonio que puede satisfacerla (el heterosexual). Esto supone una *falacia argumentativa* desde cualquier punto de vista, ya que de la primera premisa no existe la posibilidad de deducir inmediatamente la segunda, como hace la autoridad eclesial.

Mediante este procedimiento se asimila una construcción social como

el matrimonio a una realidad biológica como la diferencia sexual, y se eliminan del debate posibles explicaciones del origen de la relación conyugal diferentes (como la marxista, que entiende las razones del matrimonio como fundamentalmente económicas²). Sin embargo, el documento niega categóricamente cualquiera de ellas un poco más adelante, dotando al matrimonio de un carácter primigenio, superior al estatus del propio Estado:

"Se trata, en efecto, de una institución más primordial que el Estado mismo, inscrita en la naturaleza de la persona como ser social".

Conviene señalar la importancia de esta afirmación, teniendo en cuenta que desde un punto de vista argumentativo lo anterior tiene superioridad sobre lo posterior, *y lo superior sobre lo inferior*. Si admitimos la superioridad del matrimonio sobre el Estado, ¿cómo va a poder legislar éste sobre aquél?

Resumiendo, el documento básico de la jerarquía eclesial realiza una asimilación entre lo biológico y no cuestionable (la diferencia sexual y su función reproductiva) y lo cuestionable (el matrimonio como único foro válido de reproducción), intentando persuadir al lector u oyente de que existe una relación inevitable entre ambos términos, lo cual es falso desde cualquier punto de vista.

II. Bien social versus destrucción de la civilización: heterosexuales contra homosexuales

Una vez que nos ha dejado claro que hombres y mujeres somos diferentes sexualmente, y que el matrimonio tiene sentido fundamentalmente en base a cuestiones reproduc-

2 Engels, F., *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Fundamentos, Madrid, 1981.

tivas, la Conferencia Episcopal recurre a la introducción de un nuevo elemento: la enorme *importancia social* que el matrimonio heterosexual tiene en nuestros días:

"La relevancia del único verdadero matrimonio para la vida de los pueblos es tal, que difícilmente se pueden encontrar razones sociales más poderosas que las que obligan al Estado a su reconocimiento, tutela y promoción".

Debe observarse el planteamiento básico: el Estado debe reconocer y ayudar a los matrimonios heterosexuales en tanto éstos tienen una importante función social *reproductiva*. Ello es lo que les otorga derechos y no otra cosa, por lo que los homosexuales nunca podrán tener ningún tipo de reconocimiento legal.

El esquema podría resumirse de esta forma, según el esquema aristotélico tradicional:

- La reproducción es un bien social
- El matrimonio heterosexual realiza la reproducción
- Por lo tanto, el matrimonio heterosexual es un bien social

La aprobación de un matrimonio homosexual supone todo lo contrario. Un procedimiento argumentativo muy efectivo supone jugar con *lo cuantitativo* y *lo cualitativo*. Si queremos presentar una modificación como fundamental, debemos hacer ver al lector o al oyente que va a suponer un cambio de gran importancia en el orden de cosas establecido. De este modo:

"Si el Estado procede a dar curso legal a un supuesto matrimonio entre personas del mismo sexo, la institución matrimonial quedará seriamente afectada. Fabricar moneda falsa es devaluar la moneda verdadera y poner en peligro todo el sistema económico. De igual manera, equiparar las uniones homosexuales a los verdaderos ma-

trimonios, es introducir un peligroso factor de disolución de la institución matrimonial y, con ella, del justo orden social".

No entraré aquí a valorar de forma extensa la contradicción que supone defender unas líneas atrás el carácter atemporal y primigenio del matrimonio –superior al propio Estado– y defender ahora su destrucción por la aprobación de una simple ley (aunque sería muy interesante hacerlo).

Leyendo este párrafo, podría parecer que la aprobación de los matrimonios homosexuales supondría el comienzo del fin de nuestra civilización. Es muy interesante ver el ejemplo introducido por analogía, que plantea que al igual que la moneda falsa puede poner en peligro el orden económico, las uniones homosexuales suponen el fin del matrimonio como institución. Conviene observar que el uso de ejemplos visuales impactantes suele tener más efecto persuasivo que trabajados desarrollos argumentativos –aquí tiene un efecto positivo, sin duda–. Sin embargo, para asimilar el término "moneda falsa" a "matrimonios homosexuales", el lector debe haber aceptado la premisa antropológica antes planteada, ya que de lo contrario la analogía no surtirá efecto. De hecho, no son términos comparables desde ningún punto de vista.

III. ¿Lo jurídico?

La Conferencia Episcopal define su tercer bloque de argumentos como de *tipo jurídico*. Sin embargo, no habla en ningún momento de problemas de tipo legal (que podría haberlos). En vez de ello, utiliza argumentos de tipo pragmático que le permiten valorar la propuesta en relación con sus consecuencias favorables o desfavorables. De esta forma, la equiparación entre

homosexuales y heterosexuales es muy nociva:

"La influencia pedagógica sobre las mentes de las personas y las limitaciones, incluso jurídicas, de sus libertades que podrán suscitarse serán sin duda muy negativas. ¿Será posible seguir sosteniendo la verdad del matrimonio, y educando a los hijos de acuerdo con ella, sin que padres y educadores vean conculcado su derecho a hacerlo así por un nuevo sistema legal contrario a la razón? ¿No se acabará tratando de imponer a todos por la pura fuerza de la ley una visión de las cosas contraria a la verdad del matrimonio?"

Desde un punto de vista léxico, vemos que se utilizan palabras de elevada carga semántica negativa: *limitaciones* e *imponer*. La propuesta del gobierno limita nuestra libertad y nos impone una visión contraria a la "verdad del matrimonio". Resulta interesante señalar que esa verdad, de carácter antropológico y pre-estatal se alinea del lado de la racionalidad, ya que se habla de un "*nuevo sistema legal contrario a la razón*". En resumidas cuentas, la ley propuesta por el Gobierno es *irracional* y la verdad antropológica del matrimonio católico es lo *racional*.

IV. Lo comúnmente aceptado

Con independencia de lo ya dicho acerca de las dos líneas argumentales expuestas, la Iglesia ha utilizado poderosos argumentos para oponerse a las reformas propuestas. Uno de los fundamentales es el uso de los principios comúnmente aceptados por la mayoría. De este modo, desde Aristóteles³ hasta más recientemente Perel-

man, aceptan el principio de que algo vale más que otra cosa por razones cuantitativas. En este sentido, lo que sucede muy a menudo, lo habitual, es utilizado con mucha frecuencia como fundamento argumentativo. De este modo, el documento dice:

"La historia universal lo confirma: ninguna sociedad ha dado a las relaciones homosexuales el reconocimiento jurídico de la institución matrimonial".

¿Por qué debemos ser nosotros los que rompamos un modelo social que ha funcionado durante más de 5.000 años de civilización? De este modo, la Iglesia trata de argumentar su posición desde el número. Nadie lo ha hecho antes, y eso será por algo... Al mismo tiempo, casi ningún país de nuestro entorno ha llevado a cabo una medida de estas características. Desde este tipo de concepción, alguien podría refutar esto diciendo que nunca deberían haberse puesto en marcha procedimientos de mejora laboral (puesto que antes no se había hecho), jamás deberíamos haber planteado abolir la esclavitud y no deberíamos haber puesto en marcha políticas de igualdad para la mujer (puesto que si ha estado subyugada durante miles de años, habrá habido buenas razones que no deben cambiarse).

V. Conclusiones: de lo creado a lo justificado

Después de este breve repaso a los mecanismos utilizados por la Conferencia Episcopal para intentar echar abajo el anteproyecto de ley del Gobierno, observamos que toda la argumentación descansa sobre una única

3 Aristóteles, *Retórica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1999.

premisa: el carácter antropológico del matrimonio, basado en el derecho natural y de carácter superior al Estado. Este matrimonio es eminentemente reproductivo, y por ello tiene sentido legislarlo y protegerlo por parte del Estado. En resumen, lo "normal" es lo heterosexual y lo "anormal" es lo homosexual. Esta premisa descansa en lo comúnmente aceptado y vivido por la mayoría de la población, y se fundamenta en una visión del matrimonio construida en base a la moral judeocristiana que ha configurado nuestro pensamiento desde hace 2.000 años.

Sin embargo, nuestro breve análisis nos permite varias deducciones:

1. Asimilar el dato objetivo de la diferencia sexual entre géneros y su función reproductiva con el matrimonio heterosexual como único medio aceptable para ella, no es admisible desde un punto de vista argumentativo. No existe ninguna relación de identidad lógica entre ambas premisas, a excepción del contenido semántico otorgado tradicionalmente al vocablo "matrimonio" por la tradición judeocristiana.
2. Aun respetando la visión del matrimonio heterosexual como superior al propio Estado, resulta evidente que la Conferencia Episcopal –en este punto– se mueve en el campo de las presunciones. Hasta la fecha, no hay ningún dato objetivo que, de modo general y universal, haya demostrado el carácter natural e innato al ser humano del matrimonio, en cuanto institución jurídica tal como hoy la entendemos. Más bien, esta percepción debe apreciarse sobre la base de lo ante-

riormente comentado en el punto 1, esto es, la concepción del matrimonio como fundamentalmente orientado a la *protección de la reproducción*. Esta idea nos remite de nuevo a que la Conferencia Episcopal precisa legitimar la *necesidad antropológica* del matrimonio heterosexual para que todo su esquema argumental se sostenga.

3. El sentido común dice que es exagerado defender que la aprobación del matrimonio homosexual conducirá a la degradación total de la sociedad. Este planteamiento debe entenderse más como una técnica retórica efectista que como un planteamiento con rigor.
4. No es necesario apelar exclusivamente a la función reproductiva para justificar el reconocimiento estatal del matrimonio. Podría apelarse a otras funciones del matrimonio –como la afectiva o su carácter integrador de la sociedad–. De hecho, el principio de justicia que reposa en la base de nuestras modernas constituciones exige un *tratamiento igualitario para elementos de la misma categoría*. Desde este punto de vista, cualquier ser humano debe tener un reconocimiento legal similar.

Para finalizar, espero que esta aproximación de análisis a los planteamientos de la jerarquía eclesial contribuya de alguna manera a generar aún más mecanismos de defensa frente a la concepción tradicional del matrimonio que ha residido en nuestra civilización durante nuestra historia. El tiempo dará y quitará razones.

Centenario del teólogo Karl Rahner

Casiano Floristán *

EL 5 de marzo de 1904, hace cien años, nació en Friburgo de Brisgovia Karl Rahner, probablemente el teólogo de más fecundidad y calado espiritual de la Iglesia católica en el siglo XX. Después de ordenarse sacerdote jesuita en 1932, estudió historia de la filosofía en Friburgo, donde siguió la enseñanza de M. Heidegger y escribió su tesis *El Espíritu en el mundo*, que fue rechazada por su director Honecker por excesivamente heideggeriana. Este percance le condujo a dedicarse al estudio de la teología, influido por la lectura de las obras del profesor de Lovaina Joseph Maréchal, promotor de un tomismo moderno.

Karl Rahner fue profesor de dogmática en Innsbruck a partir de 1937. En 1964 fue llamado desde la Facultad de Teología de Munich para suceder a Romano Guardini en su cátedra, donde no triunfó. Fue en 1967 a Münster, donde estuvo cuatro años, y terminó por volver a su refugio teológico de Innsbruck. Se retiró de la docencia universitaria en 1971 y murió el 30 de marzo de 1984, justamente días después de celebrar su ochenta aniversario. Recordemos que para los judíos, la celebración del ochenta

cumpleaños es la entrada en la sabiduría de Dios.

Fue persona de contrastes. Por su carácter desabrido y ronca voz, pero exquisito de trato, fue motejado por uno de sus discípulos y amigos de "gruñón encantador". Sincero hasta el extremo, se oponía a todo lo que rezumaba falsedad. Mostraba con los necesitados de consejos una paciencia y serenidad admirables. Al mismo tiempo que refunfuñaba cuando le importunaban, denotaba un espíritu risueño e infantil. Sentía curiosidad por las personas más que por los paisajes. Era capaz de concentrarse en cavilación profunda. A pesar de ser hurraño, dio muestras de saber trabajar en equipo. Para muchos de sus discípulos y admiradores fue teólogo iluminador y compañero fraterno en la andadura de la fe.

Su extraordinaria actividad está avalada por los 4.000 títulos entre libros y artículos que publicó. Sus obras completas, en curso de edición, ocupan 30 volúmenes. Escribió en latín –lengua que manejó con soltura– tres gruesos tomos sobre la gracia, la creación y la penitencia. Impartió conferencias, predicaciones, sermones de

* Catedrático emérito de Teología Práctica. Madrid.

cuaresma, ejercicios espirituales y programas radiofónicos. Hizo incursiones originales y profundas en multitud de disciplinas: exégesis, patrística, teología dogmática, teología pastoral, cristología, espiritualidad, ecumenismo, teología sacramental, eclesiológica, ética y ascética y mística ignacianas. Sus publicaciones han sido traducidas a más de quince idiomas. Fue nombrado doctor *honoris causa* en varias universidades y recibió oportunos homenajes al cumplir los sesenta, setenta, setenta y cinco y ochenta años. Nunca se vanaglorió de sus éxitos y reconoció sus limitaciones.

Al mismo tiempo que amó a la Iglesia profundamente, criticó sus estructuras obsoletas, sus desvíos y desvaríos, lo que le acarreó avisos, reprimendas y prohibiciones del Santo Oficio, que nunca alteraron su actitud eclesial de fidelidad. Encontró siempre apoyo en la curia romana de los jesuitas. Padebió dificultades en 1951 a la hora de publicar su mariología y su tratado de la penitencia. Por decisiones superiores, sus escritos fueron sometidos en junio de 1962 a censura previa romana. Incluso se le prohibió hablar y escribir, pero en octubre de 1962 le nombró Juan XXIII perito del Concilio Vaticano II. Fue criticado desde la derecha y desde la izquierda dentro de la Iglesia.

Sincero hasta la rudeza, fue un hombre incómodo. Reflexionaba científicamente y componía plegarias. Odiaba la beatería afectada y la seguridad de los satisfechos. Nunca hizo migas con la neoescolástica de su tiempo. En los momentos terribles de auge nazista se retiró a Viena, donde ejerció con dedicación el ministerio sacerdotal hasta que acabó la segun-

da guerra mundial. Al final de sus días dijo en una entrevista que "las visitas del papa no bastan para darle a la Iglesia nuevo brillo, autoconciencia y mentalidad incisiva. Por eso pienso que nos sumimos, sin tener que hacerlo necesariamente, en cierta laxitud y en un *tiempo de invierno* de la Iglesia". Revelador fue el análisis extraordinariamente lúcido que hizo en su libro *Cambios estructurales en la Iglesia*.

Durante el Concilio desplegó una actividad frenética, avalado por el conocimiento que tenía de la tradición, de su capacidad teológica y de su dominio del latín. Formó parte de la Comisión Teológica y participó en la redacción de las constituciones *Lumen Gentium* y *Dei Verbum*. De hecho hay huellas de su teología en todos los textos conciliares. Tomó en serio dos propósitos del concilio: el diálogo y la apertura de la Iglesia al mundo.

Criticó el adoctrinamiento de las fórmulas escolásticas y abogó por un "acercamiento antropológico" para salvar la sima entre transcendencia y experiencia humana. Entiende que la experiencia humana es experiencia de finitud, de verdad y responsabilidad, amor y fidelidad. La transcendencia, en cambio, es apertura radical al misterio, orientación dinámica hacia el infinito, horizonte de comprensión de todas las experiencias, experiencia originaria y experiencia de Dios. Rahner se centró en el misterio incomprendible de Dios, es decir, Dios como misterio absoluto, meta inseparable del hombre. Formula poéticamente su concepción teológica de este modo: "el hombre, ocupado con los granos de arena de la playa, vive a las orillas del mar infinito del misterio".

Parlamento de las Religiones

Barcelona, Julio 2004

Hernán Ingelmo *

*"Mi corazón se ha convertido en receptáculo de todas las formas religiosas:
es pradera de gacelas y claustro de monjes cristianos,
templo de ídolos y Kaaba de peregrinos,
Tablas de la Ley Judía y Pliegos del Corán".*

Ibn Arabi, 1165-1240¹

Entre los días 7 y 13 de julio la ciudad de Barcelona se convirtió en la sede del IV Parlamento de las Religiones del Mundo. Fue un espacio de encuentro y diálogo que reunió personas de todo el mundo de diferentes tradiciones religiosas y búsquedas espirituales para enriquecerse mutuamente, compartir su caminar e intentar reflexionar sobre los mayores problemas que aquejan a la humanidad. Un espacio abierto también a personas que sin pertenecer a ninguna confesión religiosa valoran las contribuciones que pueden hacer las religiones para que otro mundo sea posible.

El evento se realizó dentro del predio del *Forum Universal de las Cultu-*

ras, y aunque algunos de los organizadores del Parlamento intentaron desmarcarse de este hecho, no pudieron quedar al margen de la polémica que generó el Forum respecto a supuestos negociados inmobiliarios encubiertos o a que "el Diálogo de la diversidad" fuera financiado por "las empresas del pensamiento económico único".

Aún así, mutuamente tuvieron sus beneficios, ya que el Parlamento de las Religiones fue el Diálogo de mayor asistencia de todos los que se realizaron en los 141 días del Forum (la cantidad de participantes parecía ser la única cuestión que lograba desvelar a los organizadores del Forum), y por

¹ Cf. Emilio Galindo, *La experiencia del Fuego*, Verbo Divino, Estella 1994, p. 236.

* *Licenciado en Teología. Barcelona.*

otro lado, fue un espacio apropiado para un intercambio diverso y enriquecedor entre los miembros de las diferentes tradiciones religiosas.

Lo cierto es que el Parlamento de las Religiones logró cambiarle al menos por unos días la imagen al Forum Universal de las Culturas, y dejar paso a la diversidad cultural, con cerca de 8.400 personas procedentes de 85 países. Si bien fueron minoría los visitantes que vistieron hábitos pertenecientes a su confesión, fueron los que causaron mayor curiosidad. En el predio del Forum se pudieron ver hábitos católicos, saris, túnicas budistas, kipás judíos, distintos turbantes orientales, vestimentas de indígenas de América que dejaron expresada visualmente la diversidad del más concurrido y policromático de todos los Diálogos que tuvo el Forum.

Historia del Parlamento de las Religiones

Es la primera vez que el Parlamento de las Religiones se celebra en Europa. La primera edición tuvo lugar en el año 1893 en Chicago (Illinois, EEUU), y en 1993 se volvió a realizar este encuentro en la misma ciudad estadounidense para celebrar el centenario. Seis años después, se concretó el tercer Parlamento de las Religiones en Ciudad del Cabo (Sudáfrica).

El lema de la edición Barcelona 2004 del Parlamento de las Religiones fue *"Senderos de Paz: la sabiduría de escuchar, el poder del compromiso"*. Estos dos ejes partían de la convicción de que desde una escucha sincera y profunda se recibe a los otros y al Otro como compañeros en la construcción de la paz. Y junto a esto se experimenta la necesidad de un com-

promiso decidido y tenaz, porque este camino implica riesgo y un esfuerzo por superar las fuerzas egocéntricas para poder convertir los propósitos en actos.

El Parlamento de las Religiones fue organizado por el *"Consejo para un Parlamento de las Religiones del mundo"* (CPWR) con sede en la ciudad de Chicago y con el soporte del Centro UNESCO de Catalunya. El CPWR está formado por un patronato cuyos miembros representan, de manera no oficial, la diversidad de las comunidades religiosas y espiritualidades del mundo. Su objetivo es *"cultivar la armonía entre las comunidades religiosas y espirituales del mundo y promover su compromiso con el mundo a fin de alcanzar la paz, la justicia y la sostenibilidad para todos"*.

Algunos miembros de la jerarquía de la Iglesia Católica local hicieron explícito su deseo de haber podido tener un mayor protagonismo en la organización del evento, cosa que puede entenderse desde una perspectiva localista, pero al parecer la organización prefirió mantener un espíritu colegiado y no correr riesgos en garantizar que las distintas tradiciones religiosas y espirituales intervengan en igualdad de condiciones a pesar de su carácter minoritario.

El Parlamento de las Religiones en Barcelona

La celebración del Parlamento de las Religiones estuvo precedida de una Asamblea que tuvo lugar en el monasterio de Montserrat del 5 al 7 de julio. Alrededor de unas 400 personas entre líderes religiosos, profesionales y activistas, hablaron del papel que desempeñan las religiones en la construcción de un mundo más jus-

to y lo hicieron centrándose en cuatro temas: la mejora de la situación de los refugiados, la disminución de la deuda externa de los países pobres, el acceso al agua potable y la lucha contra la violencia religiosa.

El programa del Parlamento de las Religiones fue muy denso y variado. Más de 1.000 ponentes de 85 países distintos. La actividad empezaba todos los días a las 8 horas con distintas celebraciones religiosas. Los participantes podían asistir y participar, por ejemplo, en una ceremonia del fuego hindú, una meditación budista Zen, celebraciones de los aborígenes norteamericanos o ritos de la espiritualidad Maya de Centroamérica, un taller de yoga o diferentes oraciones cristianas. Durante el día se realizaban talleres, conferencias, mesas redondas, debates y celebraciones plenarios, de manera simultánea. Hacia las 19 horas tenía lugar una sesión plenaria con la que concluían las actividades del día. También se organizaron diferentes Simposios en forma paralela.

El ritmo era frenético y la oferta de actividades múltiple. Quizás esto pudo ayudar a algunos a hacer pensar en las situaciones a la que se enfrentan hoy en día muchas personas en su vida cotidiana en este nuevo contexto globalizado y de intercambio de propuestas religiosas.

Entre los asistentes al Parlamento se puede destacar la presencia del premio Nobel de la Paz, la abogada iraní Shirin Ebadi, y los copresidentes del comité organizador, el filósofo y teólogo Raimon Panikkar, el reverendo Hill Leshner y el teólogo Hans Küng. Lamentablemente, este último no quiso participar solo en una de las mesas redondas a la que no pudo concurrir Shirin Ebadi según estaba programa-

da. Sin embargo no dejaron de escucharse de Hans Küng algunas reflexiones como: *"no hay paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No hay paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones"*, introduciendo la exigencia de una "ética común" para todas las tradiciones.

También participaron personas consideradas como referentes intelectuales y de distintas corrientes espirituales como el presbiteriano Dirk Ficca, director del Parlamento de las Religiones, Tariq Ramadan (islamólogo en las universidades de Ginebra y Friburgo), Diana Eck, Ela Gandhi, nieta del Mahatma Gandhi, Deepak Chopra o la maestra hindú Mata Amritanandamayi, conocida como Amma. Muchos lamentaron la ausencia del Dalai Lama que había comprometido su presencia, pero que no pudo asistir según se dijo por razones de salud.

Algunas imágenes del calidoscopio

El Parlamento de las Religiones es un encuentro interreligioso que busca intercambiar experiencias y aspiraciones. No se trata de un encuentro de líderes religiosos, es un foro abierto, que pretende la horizontalidad, que por un lado permite la expresión de una gran diversidad pero donde se corre el peligro de quedar perdido en medio de tanta frondosidad.

El alto costo de inscripción (470 euros y 295 para los residentes en España) respondió al objetivo de autofinanciarse y cubrir el viaje de algunos participantes que proceden de países pobres. A la vez es una limitación para la participación, pues le priva de un carácter masivo y popular. Los vecinos de la ciudad de Barcelona tan sólo pudieron tener oportunidad de

compartir una pequeña parte de este encuentro interreligioso a través del concierto "Religiones del mundo, músicas de Paz" que se ofreció frente al templo de la Sagrada Familia de Barcelona, y algún que otro evento aislado, y aún así fueron muy pocos los que participaron.

Algunos participantes comentaban que se pudo hacer experiencia de Dios en la gratuidad y el servicio, sobre todo, en las comidas vegetarianas ofrecidas durante todos esos días por la comunidad Sij, como regalo en el 400 aniversario de su libro sagrado, el *Adi Granth*, y en la acogida de vecinos de Barcelona que brindaron alojamiento en sus casas a cerca de seiscientos participantes.

La vivencia de esos días puso en un abrir y cerrar de ojos la "diversidad convivente". Se respiró un ambiente de armonía y cordialidad entre los presentes que sirvió como denuncia de cómo las diferentes creencias y religiones han sido utilizadas para justificar sus enfrentamientos. Se hizo claro durante estos días el mensaje de que las religiones niegan la teoría del "Choque de civilizaciones" acuñada por el estadounidense Samuel Huntington y la instrumentalización de Dios que quieren hacer "los señores de la guerra" tanto de oriente como de occidente.

El espacio de "las 141 preguntas" que estuvo a lo largo de todo el Forum, recibió en esos días una de las mayores afluencias de gente con la presencia del filósofo y teólogo Raimon Pannikar y el jesuita Javier Melloni, comparada sólo a la visita del ex presidente ruso Mijaíl Gorbachov, en mayo último.

A ellos les tocó entrar en diálogo con el público en torno al tema: "*La religión, causa de la guerra o camino*

para la paz". Ambos coincidieron en que "es muy fácil apropiarse de las religiones y es cierto que en su nombre se han hecho las mejores acciones y se han cometido las mayores atrocidades de la historia. Pero no se trata de atacar o defender a las religiones, sino a los hombres. Las guerras son agresividad organizada que surge de hombres que se sienten demasiado seguros, prepotentes o demasiado inseguros, débiles".

El teólogo Paul Knitter, profesor emérito de la Xavier University de Cincinnati (Ohio), opinó que este Parlamento de las religiones ha tenido cierto retroceso respecto al de Ciudad del Cabo: "*Puedo decir que este Parlamento de las Religiones, comparado con el de 1993 es menos encarnado. En 1993 hubo mucha más conciencia del mundo actual de pobreza, de problemas de medio ambiente, mucho más contextualización en este mundo. Este Parlamento me parece que es más 'espiritual'. Yo diría, teológica o filosóficamente hablando, más dualístico, espiritualidad-materialidad*".

Este teólogo fue también quien propuso en una de sus exposiciones que debe darse un matrimonio entre la teología de la liberación y el diálogo interreligioso: "*El desarrollo de las teologías de la liberación y el aumento de las teologías de las religiones son dos de los movimientos más significativos y determinantes que han surgido en la teología cristiana en el último siglo... un teólogo de la liberación debe ser un teólogo del diálogo interreligioso y viceversa*".

Sin duda fueron enriquecedores los muchos gestos de entendimiento que se pudieron vivir esos días en la convivencia de imanes y rabinos, monjes católicos y budistas, luteranos e hinduistas, varones y mujeres vestidos

con clergyman, jóvenes y adultos. Tampoco faltaron las propuestas de desarrollo individual, de búsquedas de paz, de escucha y comprensión para entender al otro, de la relación entre las prácticas espirituales y las sociales, etcétera. Pero lo que más se echó a faltar fue la ausencia de un análisis de las causas estructurales de los males que aquejan a la humanidad y la falta de propuestas para dar remedio al sufrimiento humano por parte de las religiones. Teóricamente a esto apuntaba la Asamblea que se realizó los días previos en Montserrat con el tratamiento de temas tan delicados como los refugiados, la deuda externa de los países empobrecidos, el derecho al agua potable y la violencia religiosa. Por eso las conclusiones basadas en "*acciones simples y profundas de cada uno*" supieron a muy poco. Teniendo en cuenta la gravedad y la urgencia de los temas que se trataron y la presencia de personas con liderazgo mundial que participaban del evento se hubiera esperado al menos una declaración que tuviera en cuenta las causas de las diversas problemáticas y la opinión conjunta de las diversas confesiones. Quizás la metodología que algunos definieron como "pueril" y las conclusiones con un corte tan individualista y poco estructurales que fueron presentadas, inhibieron las respuestas colectivas y macro-religiosas que se hubieran esperado frente a tanto sufrimiento humano en un evento de tal magnitud.

Como respuesta a este vacío, que se hizo notar también en las distintas exposiciones del Parlamento los días subsiguientes, surgió una declaración del simposio "*Hacia una Teología interreligiosa e intercultural de la liberación*" con una serie de diez principios éticos y una propuesta de cinco prácti-

cas liberadoras de las religiones: "*exigir la democratización de los organismos mundiales multilaterales; democratización de las estructuras de las diferentes religiones; relacionar estos espacios y los del Foro Social Mundial de Porto Alegre y otros foros alternativos; hacer una apuesta decidida por la paz inseparable de la justicia; y luchar por eliminar el patriarcado dentro y fuera de las religiones*". Básicamente, desde este Simposio se sostuvo que la validez de una religión no se da en la afirmación de un determinado número de creencias, por importante que puedan ser este tipo de creencias, sino en su capacidad de aportar paz, justicia y unidad al mundo. Ése es el baremo que sirve de medida a la verdad y bondad de una religión.

En esta misma línea de equilibrar estas diferentes perspectivas se pueden incluir la presentación realizada por los miembros de Cristianismo y Justicia con su exposición "Aldea global, Justicia parcial", y la oportuna presentación en el acto de clausura de Federico Mayor Zaragoza. El presidente de la Fundación Cultura de Paz y exsecretario general de la UNESCO, a la vez de plantear que "*el amor fue, es y será el único remedio de los problemas que afligen al mundo*", presentó algunas propuestas concretas como "*una ONU en la que todos los pueblos tengan voz, que no actúe movida por los intereses de un grupo. Un organismo que se acostumbre a pagar el precio de la paz como durante siglos se ha pagado el del desastre. Quien de verdad quiere la paz, no prepara la guerra*".

Finalizado el Parlamento de las Religiones, Félix Martí, presidente honorario del Centro UNESCO de Catalunya, expresó a modo de síntesis que "*las religiones condenan las violencias*

y desautorizan a los que justifican la violencia con motivaciones religiosas... apoyan las iniciativas para la liberación de los pobres y renuevan sus compromisos para practicar la compasión universal. Las religiones expresan su disposición a purificar sus mensajes que con el paso del tiempo pueden haberse contaminado con elementos que no se pueden atribuir a las fuentes de cada tradición; las religiones se distancian de los que siguen más la letra que el espíritu de sus fuentes. Las religiones aceptan el pluralismo de nuestras sociedades y el carácter no confesional de las instituciones públicas. Desean proteger la libertad religiosa y de conciencia. Piden que se ofrezca a todos cultura religiosos, evitando un laicismo que esconda el hecho religioso y las ofertas de las religiones sobre la búsqueda espiritual característica de la especie humana"².

Nuevamente en camino

Sin duda este Parlamento ha sido una experiencia muy valiosa no sólo para quienes han podido participar en él sino también para quienes se beneficiarán de su onda expansiva. De hecho lo que pretende el Parlamento de

las Religiones es fortalecer el movimiento interreligioso global que se celebra cotidianamente.

Se debe valorar positivamente el encuentro de tantas personas con una riqueza espiritual tan diversa y provenientes de muy diferentes países, ya que la comunión se construye desde el reconocerse y respetarse como distintos, desde el intercambio, el valorarse y quererse como distintos.

Aún así, creemos que esta experiencia debe ser abordada con una mirada crítica, que nace no de los dogmatismos sino de los valores que el mismo Parlamento quiere transmitir, como es el ser un espacio de verdadero diálogo interreligioso que intenta aportar a hacer un mundo más justo para todos los varones y mujeres que lo habitan y poder celebrar la vida en el único Templo común que es este planeta y que compartimos en esta pluridiversidad que es también creación de Dios.

Aquell@s que estén interesad@s en más información pueden hacerlo consultando la pagina web:

www.unescocat.org/prm2004

y la del *Forum universal de las culturas*

www.barcelona2004.org/esp/eventos/dialogos/ficha.cfm?idEvento=172

² *La Vanguardia*, artículo "El Parlament de les religions nega el choqué de civilitzacions", de Oriol Domingo, Jueves 15 de Julio 2004.

Geopolítica de las religiones

Ignacio Ramonet *

Los principales conflictos que han enlutado el planeta son, al menos en parte, conflictos religiosos: Kosovo (ortodoxos/musulmanes), Cachemira (musulmanes/hindúes), Timor oriental (musulmanes/católicos) y Chechenia (ortodoxos/musulmanes). Otros conflictos endémicos, característicos de este cambio de milenio, tienen la misma connotación: Próximo Oriente (judíos/musulmanes), Balcanes (ortodoxos/católicos/musulmanes), Irlanda del Norte (protestantes/católicos), Afganistán (fundamentalistas islámicos/chiítas y musulmanes moderados), sur de Sudán (musulmanes/cristianos), Argelia (fundamentalistas islámicos/musulmanes moderados o laicos), Chipre (musulmanes/ortodoxos), Alto-Karabaj (cristianos/musulmanes), Tíbet (ateos/budistas), etcétera.

El poder modernizador de la mundialización y su proyecto de homogeneizar culturalmente a la mayor parte de las sociedades del mundo provocan en todas partes reacciones de identidad, centradas especialmente

en las doctrinas religiosas. Por otra parte, el final en 1989-1991 del gran enfrentamiento ideológico –liberalismo/socialismo– que había marcado los dos últimos siglos y, sobre todo, el término de la guerra fría (1947-1989) que había visto extenderse a escala planetaria el conflicto capitalismo/comunismo, han puesto en crisis las identidades políticas y sociales. Esto ha favorecido sin duda el rearme generalizado de las identidades religiosas y étnicas.

Pero, cualesquiera que sean las razones coyunturales de la nueva ofensiva de las grandes religiones, no hay que olvidar que éstas –hinduismo, budismo, judaísmo, cristianismo, islam– constituyen, con su experiencia milenaria, formidables estructuras intelectuales capaces de proponer, a cada individuo, toda una filosofía de la vida. Responden a las aspiraciones espirituales de los seres humanos, a la necesidad de creer en valores elevados y a la angustia fundamental del hombre ante el miedo, el sufrimiento y la muerte. Hablan de lo verdadero, lo

* *Director de Le Monde Diplomatique. París.*

bello, lo bueno y lo justo, ofreciendo así a cada uno un esquema, una moral, para interpretar el mundo.

En la constitución de la modernidad occidental juegan un papel fundamental seis valores: la igualdad, el progreso, lo universal, la libertad, la democracia y la razón. Jean-Claude Guillebaud ha mostrado muy bien la conexión entre estos valores y las religiones monoteístas: *"Las ideas modernas de transformación del mundo, el estado de derecho y el concepto de progreso encuentran su origen principal en las religiones de salvación"*.

Las religiones han conocido en el curso de estos últimos decenios, sobre todo como consecuencia de los cambios demográficos, una evolución geográfica considerable. El cristianismo (con sus tres grandes corrientes: catolicismo, protestantismo y ortodoxia) continúa siendo la primera religión mundial, con 1.700 millones de bautizados y una fuerte implantación en regiones con alto índice de natalidad (América latina y África). *"El despliegue del cristianismo es espectacular –afirma Odon Vallet–. En 1939, los tres mayores países católicos eran Francia, Italia y Alemania (que se había anexionado a Austria). Hoy son Brasil, Méjico y Filipinas. El segundo mayor país protestante del mundo (Estados Unidos es el primero) es ya Nigeria, empatada con Alemania e Inglaterra. Y la mayoría de los anglicanos son de raza negra (de África, América y Oceanía)*.

Además, el pentecostalismo nacido en 1906, menos liberal en materia de costumbres que el luteranismo o el calvinismo, cuenta ya entre 100 y 300 millones de fieles, tanto como todas las Iglesias protestantes reunidas. La militancia pentecostal y su proselitismo agresivo han propicado en Améri-

ca latina desde 1967 el nacimiento, en el seno de la Iglesia católica, del movimiento carismático que cuenta ya más de 60 millones de fieles.

La segunda religión del planeta es el Islam (sunitas, chiítas y otras corrientes), con 1.100 millones de creyentes. Esta religión es cada vez menos árabe y localizada en el Próximo Oriente: los cuatro países con mayor número de musulmanes son Indonesia, Pakistán, Bangladesh e India.

La tercera religión mundial es el hinduismo, con 800 millones de fieles, cuyo 95% vive en India.

El budismo (con sus diversas escuelas: Pequeño y Gran Vehículo o el budismo tibetano) es la cuarta religión del planeta con 350 millones de practicantes, de los que el 98% se encuentra en Asia.

Pero la influencia de las religiones en el mundo no se mide sólo por el número de sus fieles. Así, el judaísmo, cuyo número de creyentes (alrededor de 14 millones) sigue siendo el mismo que hace cien años –dado el genocidio cometido por los nazis–, ha marcado profundamente el siglo XX. Mucho más que los sikhs (18 millones), los mormones, los testigos de Jehová (6 millones) o los baháís (6 millones).

Y para acabar, el nuevo fenómeno en expansión de las nuevas religiones o sectas, que no cesan de crecer, cuentan ya en Occidente más de 150 millones de adeptos inclinados a utilizar formas de pensamiento prerracionalista y dispuestos a acoger la superstición y el esoterismo.

Es legítimo que los humanos busquen una espiritualidad que dé sentido a la vida, a la humanidad y al conjunto del ser. Las grandes religiones –hoy apaciguadas, desfanatizadas y

abiertas a un proyecto ecuménico—responden a esta búsqueda. En su seno, algunos recuerdan los valores de honestidad, de justicia y de solidaridad que comportan las doctrinas de todas las grandes religiones. Y oponen estos valores a la corrupción ambiental, a la injusticia, a las desigualdades escandalosas, al inmoralismo, a la impiedad. Ellos reclaman, en primer lugar, a los dignatarios religiosos una vuelta a los valores de origen.

Pero la reivindicación es en definitiva de carácter social y político, aunque se plantee en clave de discurso religioso y moral, como lo hizo Savonarola en la Florencia del siglo XV.

Así se han desarrollado por todo el mundo diversos fundamentalismos conservadores o revolucionarios: islamista en Arabia Saudita (sunita), en Irán (chiíta), en Afganistán (sunita) y en Argelia (sunita); extremismo hinduista en India; movimiento carismático en medios católicos; pentecostalismo en Estados Unidos y en el universo protestante; la ascensión de los “hombres en negro” ultraortodoxos en Israel, etcétera.

En numerosos países este regreso del integrismo vinculado supuestamente a los orígenes se presenta acompañado de un activismo político que ambiciona conquistar el poder, aunque sea por las armas y la violencia. Por todo el mundo retorna el dogmatismo religioso que alimenta, a su vez, todos los fanatismos de respuesta en una espiral de pesadilla que hace regresar a algunos países (los Balcanes, por ejemplo), a la época de la guerra de los Treinta Años que vio a los católicos y protestantes europeos entregados a orgías de violencia y sangre.

Inquietos por la mundialización económica, que se vive como una

amenaza, numerosas personas se sienten tentadas a la huida hacia el discurso religioso. Lo mismo que otros se inclinan hacia los paraísos artificiales de la droga, el alcohol o hacia las supersticiones o prácticas oculistas. Cada año, en Europa, más de 40 millones de personas consultan a videntes y curanderos. Una de cada dos personas declara estar interesada en los fenómenos paranormales. Las sectas iluministas se han multiplicado en el cambio de milenio y cuentan ya con unos 300.000 adeptos.

En el curso de los últimos veinticinco años, a medida que se degradaba la situación económica y aumentaba el número de excluidos y marginados, las sectas modernas y las nuevas supersticiones se han multiplicado en Europa. Es como si, en el lento cambio de mentalidades, entre el terreno ganado por la racionalidad técnica y el perdido por las religiones tradicionales quedara una especie de tierra de nadie, ocupada por las nuevas creencias y las formas arcaicas de religiosidad. Con el regreso de tiempos duros, se vuelve a esperar en la Providencia y en los milagros.

Pero se cree aún más en los viejos mitos paganos del destino, de la fortuna; y, tres mil años después de los caldeos, se invoca al poder de los astros “*que rigen todo en el universo con una voluntad inflexible*”. Aun sabiendo que estas creencias están en contradicción con el espíritu científico, los ciudadanos, intimidados por los riesgos de los nuevos tiempos, se adhieren a esa forma de pensar. Desafían así, sin darse cuenta, los criterios de una racionalidad tecno-científica que no da respuesta siempre a sus angustias inmediatas (paro, sida, sangre contaminada, vacas locas,

manipulación genética de los alimentos, cáncer, soledad, inseguridad, etcétera). En las sociedades neoliberales, que han hecho bandera del dicho "que gane el mejor", cada uno busca probar que, más allá de las contingencias objetivas, puede ser él el ganador. Y esto por medio de los juegos de azar. El azar reemplaza así a lo sagrado. Es fascinante y terrible a la vez.

La incertidumbre del futuro y el frenesí por los juegos han llevado a los buscadores de fortuna hacia las nuevas generaciones de magos, de videntes y de adivinos.

Más de veinte mil modernos brujos, videntes, astrólogos y otros augures oficiales, con la ayuda de marabús venidos de África, apenas son suficientes en Francia para satisfacer la angustiada demanda de unos cuatro millones de clientes habituales. El esoterismo se encuentra en plena expansión; la mitad de los franceses consulta con regularidad su horóscopo y la tirada de las revistas de astrología no cesan de aumentar.

Michel Foucault, en sus clases del Colegio de Francia, solía decir que la verdad, contrariamente a lo que se

cree, no es ni absoluta, ni estable ni unívoca: "La verdad tiene una historia –afirmaba– que en Occidente se divide en dos periodos: la edad de la verdad-rayo y la de la verdad-cielo". La *verdad-rayo* es la que se desvela en una fecha precisa, en un lugar determinado y a través de una persona elegida por los dioses como, por ejemplo, el oráculo de Delfos, los profetas bíblicos o, aún hoy, el papa cuando habla *ex cathedra*. La *verdad-cielo*, por el contrario, se establece para todos, siempre y en todos los sitios; es la de Copérnico, de Newton y de Einstein.

La primera edad ha durado dos milenios; y la pasión por la verdad revelada ha suscitado filas de celadores. Ríos de herejes e incansables constructores de inquisiciones. La segunda edad, la de la verdad fundada en la razón científica, comenzó hacia el siglo XVIII, pero tiene también sus "grandes sacerdotes". Y Michel Foucault no excluía que un día éstos defiendan su propia visión de las cosas y sus prerrogativas, basándose en argumentos parecidos a los de aquellos adeptos de las edades oscuras.

(Traducción del texto publicado en *Manière de voir*, nº 48)

Un Canto a la Vida

Emilio Tortosa Cosme *

MAR ADENTRO

Producción: E, Fr. I., 2004

Director: Alejandro Amenábar (Santiago de Chile, 1972)

Argumento y guión: A. Amenábar y Mateo Gil

Música: A. Amenábar

Fotografía: Javier Aguirresarobe

Intérpretes: Javier Bardem, Belén Rueda, Lola Dueñas, etcétera.

Duración: 125 minutos.

(Belén Rueda), la abogada que quiere apoyar su lucha, y Rosa (Lola Dueñas), una vecina del pueblo que intentará convencerle de que vivir merece la pena. La luminosa personalidad de Ramón termina por cautivar a ambas, que tendrán que cuestionar como nunca antes los principios que rigen sus vidas. Él sabe que sólo la persona que de verdad le ame será la que le ayude a realizar el último viaje.

Una obsesión

Si hay algo que une a todas las películas de Amenábar es el tema de la muerte, tratada desde diferentes ángulos. En *Tesis* es la curiosidad morbosa de las *snuff-movies*¹, en *Abre los ojos* la muerte puede ser evitada viviendo en un universo virtual, y en *Los otros* la vida vista desde los muertos. Amenábar usa la muerte como una forma de mirar la vida. Esta posición es clave para entender el film.

Argumento

Ramón (Javier Bardem), tetrapléjico gallego, lleva treinta años postrado en una cama al cuidado de su familia. Su única ventana al mundo es la de su habitación, junto al mar por el que tanto viajó y donde sufrió el accidente que interrumpió su juventud. Desde entonces su único deseo es terminar con su vida dignamente. La llegada de dos mujeres alterará su mundo: Julia

¹ *Snuff-movies*: Película que no es ni un noticiero ni un documental, en la que se muestra el asesinato de un ser humano.

* *Presidente de la Fundación ÉTNOR. Valencia.*

Reconoce Amenábar que la muerte ha sido uno de los temas de sus películas. Ahora tan solo ha cambiado el registro. En *Mar adentro* está la muerte, pero la muerte desde la vida. Han cambiado los mecanismos. Si las otras veces se ha acercado desde el miedo o el *thriller*, esta vez es desde la emoción, desde el drama, desde el humor.

En una entrevista con Elsa Fernández-Santos (*El País*, 3-9-2004) declara Amenábar:

“Yo quiero que el espectador se asome al abismo de la muerte. Ramón Sampedro saltó a la muerte y no le pidió a nadie que saltase con él. Pero yo les digo: ¡Aquí, con todos ustedes, la muerte! Yo he querido acercar al espectador a un abismo, a ese lugar definitivo que pasa del ser al no ser; en ese lugar quería colocar al espectador. Un lugar que no tiene nada que ver con palabras mayores, un lugar que nos hace iguales a todos y que nos incumbe a todos. Ese precipicio por el que todos nos tendremos que asomar alguna vez”.

La película

Algunas personas van uniéndose a la causa de Sampedro. La misma Rosa, empeñada en hacerle ver que a pesar de todo la vida vale la pena vivirla. Gené, miembro de una asociación pro-eutanasia de Barcelona y sobre todo Julia, una mujer con una extraña enfermedad degenerativa. Julia es abogada, y peleará por Ramón en los tribunales hasta que su enfermedad se lo impida. Todas ellas tienen algo por lo que luchar. A una vida indigna, una muerte digna.

La opción asumida por Sampedro constituye una paradoja, pues encontró el sentido de vivir en la lucha por su muerte. Así lo expresa magistralmente Eva Latonda, crítica de cine. Lo malo es que en la película no hay debate, sólo exposición ideológica.

El objetivo de la película es presentar el caso real de Sampedro, que ha quedado reflejado en su libro *Cartas desde el infierno* (Editorial Planeta). Es el homenaje de Amenábar a la persona de Sampedro y el guión responde exactamente a eso y a captar cómo se desarrolló su vida, sus relaciones con la familia y con sus amigos. Incluso de forma puntual aparece el padre Francisco, que encarna el actor José María Pou, un sacerdote tetrapléjico como él. Pero su aparición resulta cómica, torpe y demagógica. Alguna parte de la crítica piensa que el padre Francisco es la imagen de la Iglesia Católica. Yo creo que Amenábar no lo plantea así, porque en la película si algo falta, es debate.

Siguiendo a Eva Latonda, se echa de menos un verdadero análisis, unas cuantas preguntas, que reproduzco a continuación:

- *¿Es la muerte la solución al misterio de dolor?*
- *¿Puede el hombre ser verdaderamente libre eligiendo la muerte?*
- *¿A qué camino nos conduce la eutanasia?*
- *¿Cómo se vive en los países donde está legalizada?*
- *¿Dónde está el grado de dignidad o indignidad para que uno merezca morir?*
- *¿Quién lo decide?*

Pero la película de Amenábar no discurre por este análisis, sino por

mostrar con lenguaje cinematográfico la obsesión de Sampedro. Un caso excepcional, un hombre con una personalidad apabullante, gran carisma y don de gentes, que contradictoriamente buscaba la muerte.

Y esto lo consigue el director a través de un melodrama de brillante resolución en el que canta a la vida desde la individualidad y la libertad de un hombre con un cuerpo muerto y una cabeza llena de inteligencia. Así, la extraordinaria sensibilidad de la película, más que para ofrecer una presentación de las luces y las sombras de los argumentos racionales, se utiliza para mover los sentimientos y la simpatía del espectador a la causa de Sampedro. Una película de emociones.

Una historia de amor

Personalizada por la abogada Julia (maravillosa Belén Rueda), que actúa de contrapunto, de oponente y de personaje inductor a la vez. Quiere apoyar la causa de Sampedro, pero siente un afecto amoroso hacia él que le hace dudar de su cometido. Ser víctima de una enfermedad degenerativa provoca en primera instancia que entienda a la perfección la decisión de su cliente, a la vez que se propone ayudarlo a consumar el suicidio, pero al mismo tiempo se siente extrañamente poseída por las poesías que Sampedro lleva escribiendo desde hace años.

Y la música

Esta historia de amor se narra cinematográficamente introduciendo *travellings* aéreos, desde la casa de Sampedro, atravesando la ventana, sobrevolando los montes y vegetaciones y llegando *mar adentro*, acompañados por una maravillosa música, como siempre obra de Amenábar y de la excelente fotografía de Javier Aguirresarobe.

Habitualmente Amenábar es el autor de sus bandas sonoras. Y ha cosechado grandes éxitos. En esta ocasión, además, ha contado con un colaborador de lujo, el gaitero Carlos Núñez autor de muchas de las melodías de música celta. Además de utilizar un aria de la ópera *Turandot*, de Puccini, y la espléndida canción *Negra sombra* interpretada por Luz Casal.

Capítulo aparte merecen las interpretaciones magistrales de los actores, sobre todo la de Javier Bardem, cuya caracterización es casi perfecta (cinco horas de maquillaje diario). Otra interpretación que destaca sobre el resto es la de la desconocida Mabel Rivera, quien interpreta a Manuela, la cuñada de Ramón. Con Belén Rueda y Lola Dueñas, cierra el trío de las mujeres de la vida y de la muerte de Sampedro.

La película ha sido número uno de taquilla en España y obtuvo el León de Plata en el Festival de Venecia 2004 (premio especial del jurado) y la Copa Volpi al mejor actor (Javier Bardem).

La religió i el laïcisme condemnats a conviure

Josep Antoni Comes Ballester *

Des de fa uns mesos, assistim a una desconcertant polèmica entre la jerarquia eclesiàstica i el govern a propòsit del laïcisme que, segons els bisbes, els socialistes estan introduint en la societat a través dels seus projectes legislatius sobre l'educació, la família i el matrimoni. Circumscriure d'aquesta forma la qüestió, a més de no respondre a la veritat, el que fa (i estem comprovant-ho dia a dia en els mitjans de comunicació) és conduir-la per camins demagògics i crispats i crear divisió, àdhuc a l'interior mateix de l'Església.

A Espanya, els temes polèmicament discutits van més enllà de les relacions Església/Estat o de la secularització de la societat; tenen a veure amb la forma amb què la societat espanyola ha anat tenint experiències de laïcitat en diferents àmbits. Ara i adés, organitzar la convivència ciutadana assumint el creixent pluralisme de cosmovisions en camps com l'educa-

ció, l'exercici dels drets i les llibertats o la presència cívica d'altres confessions religioses, necessàriament provoca reaccions molt diferents, confessionals o laiques. Totes elles tenen al darrere un imaginari que no ha nascut per generació espontània, sinó que s'ha anat construint al llarg del temps en un context històric-ideològic molt característic de la societat espanyola.

D'una banda, el catolicisme concebut com element d'identitat nacional des dels Reis Catòlics fins el recent nacionalcatolicisme ha deixat en els sectors més conservadors la imatge que tots aquells que neguen aquest dogma religiós patriòtic són "l'anti-Espanya" que cal desarrelar per fidelitat a un passat tradicional. De l'altra, l'anticlericalisme, reacció lògica a la intromissió de la jerarquia en el poder civil, i l'assumpció doctrinal del materialisme històric i dialèctic, que qualifica la religió com una alienació que cal superar, impregnaren el laïcisme d'un caràcter

* Sacerdote y periodista. Director de IGLESIA VIVA. Valencia.

antirreligió i sectari. Vist així, uns i altres poden exhibir el respectiu llistat de màrtirs i persecucions i s'explica la pervivència de prejudicis i ressentiments apareguts en algunes de les expressions intransigents i bel·ligerants d'aquestes últimes setmanes. Tanmateix, ni que siga dolorós, cal recordar-ho, perquè eixe passat, ben comprés, permet no confondre'l amb el present. Hui, ni l'Església, ni la societat ni el laïcisme són com abans.

L'Església, des del concili Vaticà II, reconeix l'autonomia de l'home, de la societat o de la ciència; respecta les seues lleis i valors i valora la veritat i bondat pròpies de l'orde temporal. Ha renunciat a ser aquell dossier sagrat que necessàriament donava aixopluc i es convertia en el referent normatiu indiscutible de les realitats terrestres. Seguir, doncs, afirmant que tota la societat espanyola és catòlica és un mirall. Per adonar-se'n n'hi ha prou en consultar les estadístiques sociològiques sobre l'avanç de la increència a Espanya o visitar la missa parroquial dels diumenges. Propugnar, doncs, per a tots els ciutadans una ètica de mínims fonamentada en els valors constitucionals sobre els quals es basa la convivència tolerant, donar a conèixer a tot l'alumnat la tradició humanista de la nostra cultura, la història de les religions i el seu paper civilitzador, ni és irracional ni un atac planificat a les creences religioses. És, més bé, buscar i enfortir allò que uneix i cohesionava la societat i respecta l'autonomia d'allò temporal. Si com diu el Vaticà II, l'Església en la seua relació amb l'Estat no posa la seua esperança en privilegis atorgats pel poder civil i, a més, està disposada a renunciar a l'exercici de

drets legítimament adquirits per tal de no macular la puresa del seu testimoni evangèlic (*Gaudiun et Spes*, 76) estan fora de lloc les condemnes d'aquells, creients o no, que promouen, per exemple, la separació entre l'Església i l'Estat, la denuncia dels Acords, una nova regulació jurídica del matrimoni, l'autofinançament de l'Església o que la parròquia, no l'escola, siga el lloc idoni per a l'ensenyament confessional de la religió. Al capdavall no són sinó aplicacions, discutibles si es vol, de textos conciliars. L'Església de Jesucrist no té l'encàrrec diví d'aconseguir que la legislació civil reflexe allò que ella considera lícit en temes de moral sexual o de doctrina cristiana, com sembla ésser l'obsessió actual dels bisbes

Els actuals dirigents socialistes han expressat repetidament el seu respecte per totes les creences religioses i mantenen el compromís de complir, actualitzant-los, els Acords de l'Estat amb la Santa Seu. És cert que de vegades, es produeixen exabruptes o declaracions desafortunades; això, però, no justifica les comparacions victimistes com si dels temps de la Segona República es tractara. Al desitjat diàleg no contribueix culpar el laïcisme de la progressiva secularització de la societat i de la cultura, del groller materialisme imperant o del pansexualisme. Els bisbes encertarien millor el diagnòstic si analitzaren les lleis del mercat neocapitalista que va apoderant-se de tots els aspectes de la vida. Hi descobririen com és la unidimensionalitat, que ja denunciava Marcuse (produir-consumir, consumir-produir), i no el laïcisme allò que ofega l'espiritualitat i qualsevol idealisme intramundà. Tampoc el règim de l'en-

senyança de la religió a l'escola té res a veure amb la desfeta de la moral tradicional i l'augment de la increència, sobre tot en les generacions joves. És eloqüent al respecte la constatació que el 90% dels actuals no creients pertanyen a les generacions que s'educaren durant el franquisme amb l'obligació d'aprovar l'assignatura de religió fins a la Universitat. Creure que l'adversari de la religió és el laïcisme suposa errar el tir pastoral i allunyar el necessari enteniment. Pel que fa al tipus de societat i d'església que li escauria a l'Espanya del segle XXI hi ha un millor filó d'eixides pos-

sibles en el fet constatable que entre els defensors del laïcisme i els catòlics post-conciliars hi ha molts més elements de convergència que de discòrdia i enfrontament. Una solució basada en la imposició de tesis maximalistes per ambdues parts serà efímera. Durarà el que dure un partit en el poder. L'experiència d'aquests últims vint-i-cinc anys és prou aclaridora. Allò que cal, doncs, és trellat, visió de futur, transaccions. Altrament eixirà perdent una vegada més l'educació, la societat, la democràcia i la mateixa Església.

Levante, 17-11-2004

Relato de un holocausto

Bartolomé de las Casas *

El relato que nos contaron trataba de las heroicas "gestas de los conquistadores" y de la "inmesa obra de evangelización de todo un continente". Como ahora cuentan el "valeroso combate de los soldados americanos para llevar la democracia a Irak". Pero un testigo presencial –que fue tachado de antiespañol y promotor de la Leyenda Negra– nos ha dejado fotos y videos de ese tremendo holocausto, que no se debe a que la sociedad haya perdido su identidad cristiana, sino a una perversa manera de proclamarla. En memoria de esas víctimas publicamos este relato.

De la isla Española

En la isla Española, que fue la primera, como decimos, donde entraron cristianos y comenzaron los estragos y perdiciones destas gentes y que primero destruyeron y despoblaron, comenzando los cristianos a tomar las mujeres e hijos a los indios para servirse y para usar mal dellos, y comerles sus comidas que de sus sudores y trabajos salían, no contentándose con lo que los indios les daban de su grado, conforme a la facultad que cada uno tenía, que siempre es poca, porque no suelen tener más de lo que ordinariamente han menester y hacen con poco trabajo, y lo que hasta para tres casas de a diez personas cada una para un mes, como un cristiano y destruye en un día, y otras muchas fuerzas y violencias y vejaciones que les hacían, comenzaron a entender los indios que aquellos hombres no debían de haber venido del cielo; y algunos escondían sus comidas, otros sus mujeres e hijos, otros huíanse a los montes por apartarse de gente de tan dura y terrible conversación. Los cristianos dábanles de bofetadas y puñadas y de palos, hasta poner las manos en los señores de los pueblos. Y llegó esto a tanta temeridad y desvergüenza que al mayor rey, señor de toda la isla, un capitán cristiano le violó por fuerza su propia mujer. De aquí comenzaron los indios a buscar maneras para echar los cristianos de sus tierras: pusieron en armas, que son harto flacas y de poca ofensión y resistencia y menos defensa (por lo cual todas sus guerras son poco más que acá

* Fraile Dominicó (1474-1566). Obispo de Chiapas desde 1543.

juegos de cañas y aún de niños); los cristianos, con sus caballos y espadas y lanzas, comienzan a hacer matanzas y crueldades estrañas.

Entraban en los pueblos, ni dejaban niños ni viejos, ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban y hacían pedazos, como si dieran en unos corderos metidos en sus apriscos. Hacían apuestas sobre quién de una cuchillada abría el hombre por medio, o le cortaba la cabeza de un piquete, o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las madres por las piernas, y daban de cabeza con ellas en las peñas. Otros daban con ellas en ríos por las espaldas, riendo y burlando, y cayendo en el agua decían: "bullís, cuerpo de tal"; otras criaturas metían a espada con las madres juntamente, y todos cuantos delante de sí hallaban. Hacían unas horcas largas, que juntasen casi los pies a la tierra, y de trece en trece, a honor y reverencia de Nuestro Redemptor y de los doce apóstoles, poniéndoles leña y fuego los quemaban vivos. Otros ataban o liaban todo el cuerpo de paja seca: pegándoles fuego, así los quemaban. Otros, y todos los que querían tomar a vida, cortábanles ambas manos y dellas llevaban colgando, y decíanles: "Andad con cartas", conviene a saber, llevad las nuevas a las gentes que estaban huidas por los montes. Comúnmente mataban a los señores y nobles desta manera: que hacían unas parrillas de varas sobre horquetas y atábanlos en ellas y poníanles por debajo fuego manso, para que poco a poco, dando alaridos, en aquellos tormentos, desesperados, se les salían las ánimas.

Una vez vide que, teniendo en las parrillas quemándose cuatro o cinco principales y señores (y aun pienso que había dos o tres pares de parrillas donde quemaban otros), y porque daban muy grandes gritos y daban pena al capitán o le impedían el sueño, mandó que los ahogasen; y el alguazil, que era peor que verdugo, que los quemaba (y sé cómo se llamaba y aún sus parientes conocí en Sevilla), no quiso ahogallos, antes les metió con sus manos palos en las bocas para que no sonasen, y atizóles el fuego hasta que se asaron despacio como él quería. Yo vide todas las cosas arriba dichas y muchas otras infinitas. Y porque toda la gente que huir podía se encerraba en los montes y subía a las sierras huyendo de hombres tan inhumanos, tan sin piedad y tan feroces bestias, extirpadores y capitales enemigos del linaje humano, enseñaron y amaestraron lebreles, perros bravísimos que en viendo un indio lo hacían pedazos en un credo, y mejor arremetían a él y lo comían que si fuera un puerco. Estos perros hicieron grandes estragos y carnecerías. Y porque algunas veces, raras y pocas, mataban los indios algunos cristianos con justa razón y santa justicia, hicieron ley entre sí que por un cristiano que los indios matasen habían los cristianos de matar cien indios.

De la Nueva España

Entre otras matanzas hicieron ésta en una ciudad grande de más de treinta mil vecinos, que se llama Cholula: que saliendo a recibir todos los señores de la tierra y comarca, y primero todos los sacerdotes con el sacerdote mayor, a los cristianos en procesión y con grande acatamiento y reverencia, y llevándolos en medio a aposentar a la ciudad y a las casas de aposentos del señor o señores della principales, acordaron los españoles de hacer allí una matanza o castigo (como ellos dicen) para poner y sembrar su temor y braveza en todos los rincones de aquellas tierras. Porque siempre fue ésta su determinación en todas las tierras que los españoles han entrado, conviene a saber, hacer una cruel y señalada matanza, porque tiemblen dellos aquellas ovejas mansas. Así que enviaron para esto primero a llamar todos los señores y nobles de la ciudad y de todos los lugares a ella sujetos, con el señor principal. Y así como venían y entraban a hablar al capitán de los españoles, luego eran presos sin que nadie los sintiese, que pudiese llevar las nuevas. Habíanles pedido cinco o seis mil indios que les llevasen las cargas; vinieron todos luego y métenlos en el patio de las casas. Ver a estos indios cuando se aparejan para llevar las cargas de los españoles es haber dellos una gran compasión y lástima, porque vienen desnudos en cueros, solamente cubiertas sus vergüenzas y con unas redecillas en el hombro con su pobre comida; pónense todos en cucullas, como unos corderos muy mansos. Todos ayuntados y juntos en el patio con otras gentes que a vueltas estaban, pónense a las puertas del patio españoles armados que guardasen, y todos los demás echan mano a sus espadas y meten a espada y a lanzadas todas aquellas ovejas, que uno ni ninguno pudo escaparse que no fuese trucidados. Al cabo de dos o tres días saltan muchos indios vivos llenos de sangre, que se habían escondido y amparado debajo de los muertos (como eran tantos); iban llorando ante los españoles pidiendo misericordia, que no los matasen. De los cuales ninguna misericordia ni compasión hubieron, antes así como salían los hacían pedazos. A todos los señores, que eran más de ciento y que tenían atados, mandó el capitán quemar y sacar vivos en palos hincados en la tierra. Pero un señor, y quizá era el principal y rey de aquella tierra, pudo soltarse y recogióse con otros veinte o treinta o cuarenta hombres al templo grande que allí tenían, el cual era como fortaleza, que llamaban Cuu, y allí se defendió gran rato del día. Pero los españoles, a quien no se les ampara nada, mayormente en estas gentes desarmadas, pusieron fuego al templo y allí lo quemaron.

Textos extraídos de *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*, Editorial Cátedra, Madrid, 1999, pp. 80-82 y 107-109. Esta edición reproduce el texto de la edición *princeps* de 1552.

CONSEJO DE DIRECCIÓN

- Joaquín Perea González. Presidente. Bilbao.
- José A. Comes Ballester. Director. Valencia.
- Jesús Conill Sancho. Universidad de Valencia.
- Adela Cortina Orts. Universidad de Valencia.
- Rafael Díaz-Salazar Martín. Universidad Complutense de Madrid.
- Antonio Duato Gómez-Novella. Editor. Valencia.
- Elisa Estévez López. Universidad de Comillas. Madrid.
- Carlos García de Andoin Martín. Instituto de Teología y Pastoral. Bilbao.
- Joaquín García Roca. Universidad de Valencia
- Mercedes Navarro Puerto. Universidad de Salamanca.
- M^a Dolors Oller Sala. ESADE. Barcelona.
- José Miguel Rodríguez Fernández. Universidad de Valladolid.
- Andrés Torres Queiruga. Universidad de Santiago de Compostela.
- Demetrio Velasco Criado. Universidad de Deusto. Bilbao.
- Fernando Vidal Fernández. Universidad de Comillas. Madrid.
- F. Javier Vitoria Cormenzana. Universidad de Deusto. Bilbao.
- José Antonio Zamora Zaragoza. Instituto de Filosofía del CSIC. Madrid.

EDITA

- © Asociación IGLESIA VIVA
- ADG-N Publicaciones
Apartado 12210
46080 VALENCIA
Tel.: 96 362 25 32

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

- Apartado 12210
46080 VALENCIA
Tel.: 96 362 25 32
Fax: 96 361 65 40
E-mail: revista@iglesiaviva.org
http: www.iglesiaviva.org

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN AÑO 2005

España 42 €