

Revista Aragonesa de Teología

Año XII - Nº 23 - 2006

Enero-Junio





CAJA INMACULADA ■

ENTIDAD COLABORADORA

**Revista
Aragonesa
de
Teología**

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2006

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

Dirección:
José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:
Pedro Fraile Yécora
Carlos Tartaj Sánchez
Julián Ruiz Martorell
José M.^a Andreu Celma

Confección y maquetación:
Sdad. Coop. Librería General, S.L.

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

Suscripciones:
Secretaría del CRETA

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

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>Crisis de la Vida Religiosa en Europa.</i> José María Vigil	7
2. <i>Creer que, creer a, creer en. La Palabra de Dios en el proceso de la fe.</i> José Ignacio Blanco Berga	19
3. <i>Por una ciudad más humana.</i> Javier Calvo Guinda	27
4. <i>Juan Gregorio Mendel. "El Génesis, antes que la Genética".</i> Juan Jesús Bastero Monserrat, SJ	41
5. <i>En los cincuenta años de D. Casimiro Morcillo.</i> Víctor Pinilla Gracia	55
6. <i>La deslegitimación simbólica del poder: nuevos sentidos para los viejos símbolos.</i> Castor M. M. Bartolomé Ruiz	75

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

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

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

CRETA

Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza

EDITORIAL

Cada día parece más cercano el momento de la devolución de los bienes artísticos de las parroquias de la Franja Oriental por parte de la autoridad eclesiástica catalana. Este período nos ha hecho reflexionar, profundamente, sobre las formas de entender las relaciones en el marco de las instituciones de la Iglesia.

Para quienes puedan pensar que en la comunidad eclesial predomina un sentido de obediencia ciega y mecánica a las decisiones de los órganos superiores, ahí está todo el tiempo transcurrido y el agotamiento de todas las instancias posibles de apelación para defender lo que un obispo considera que es su derecho.

El desarrollo de estos acontecimientos, más allá de las posiciones jurídicas en las que cada parte se asienta, y que parecen inclinarse decidida y definitivamente por reconocer la razón de la diócesis de Barbastro-Monzón, ha mostrado hasta qué punto, también dentro de la Iglesia y en quienes dentro de ella nos gobiernan, las interpretaciones pueden ser muy distintas y estar condicionadas por intereses o por la identificación mimética y poco autocrítica con el ambiente que nos rodea.

Desde siempre, el sentido de inculturación ha sido una exigencia evangelizadora para expresar el mensaje universal de salvación en los términos culturales y significativos de aquellos a quienes va dirigida la proclamación.

Si Jesús fue y vivió como judío es lógico que hablara en su lengua y se expresara como lo que era, lo cual no le impidió aplicar un sentido crítico a su propia comunidad y a su propio pueblo, reconociendo sus puntos débiles e invitando a superarse y a tomar ejemplo de otros pueblos vecinos que podían tener una actitud más sincera o más humana. Nunca Jesús aparece identificado con los sentimientos radicales y excluyentes que tan frecuentes eran en su pueblo en las poderosas corrientes nacionalistas de su tiempo.

Las comunidades cristianas presentes en todas las culturas se expresan y manifiestan con la personalidad de cada cultura, pero se confiesan y reflexionan con esa misma cultura, sin absolutizarla ni sacralizarla, sin someterse al dictado de quienes ven el mundo desde ellas convirtiéndolas en una ideología, generalmente pobre, excluyente y controladora.

En la realidad actual de nuestro país, las tendencias nacionalistas están ejerciendo una tremenda influencia en la comunidad cristiana, condicionando su vida y presionando para utilizar la capacidad de compromiso y de acción social y política de acuerdo a sus objetivos. Mezclar estos sentimientos nacionalistas con las convicciones religiosas y los sentimientos que despiertan, pueden traer en el futuro unas funestas consecuencias para la convivencia dentro de cada comunidad y entre comunidades distintas.

Percibir que los obispos pueden estar tocados, a nivel personal, con estos sentimientos puede ser un derecho personal que de ninguna manera pueden mezclar con

su cargo y con las relaciones institucionales dentro y fuera de la comunidad, pero contribuyen a que se les pueda someter a la misma crítica que pueda hacerse a cualquier otra persona que tiene una postura que otros consideran equivocada.

Del largo proceso de litigio que hemos contemplado entre dos comunidades cristianas llevado al nivel más alto, hemos aprendido a sacar conclusiones que nos afectan a todos los creyentes: Dentro de la comunidad debe haber un ambiente de libertad para poder pensar todos. En la disparidad jurídica y disciplinar hay que escuchar a todas las partes y reconocer que cualquiera puede tener razón. La unidad de fe no exige tener las mismas opiniones pero sí conviene ejercer las funciones con tacto, sensibilidad y respeto.

Por eso, creyendo cercano el final de este largo litigio, nos felicitamos todos por su conclusión. Felicitamos a la diócesis de Barbastro-Monzón por el reconocimiento de su propiedad sobre los bienes reclamados. Felicitamos al Obispo de Lérida por la lección de libertad que nos ha dado como muestra de lo que es y debe ser dentro de la Iglesia la relación con todos sus miembros.

Esperamos que al descubrir la complejidad de las relaciones nos sintamos animados a actuar como los obispos de estas comunidades nos han enseñado, con libertad y respeto. Esto siempre requiere una inquietud formativa que nos vaya conduciendo hacia una forma adulta, madura, libre y responsable de ser creyentes.

En la comunidad todos merecemos un espacio de libertad. La unidad de fe no tiene nada que ver con las pretensiones de imponer un modo personalista de acción pastoral o con la obediencia sumisa de traslados por decreto sin contar con las personas, en su mayoría, además, en edad de jubilación. La pastoral de una diócesis no puede estar condicionada al único criterio de su obispo. Es una comunidad que, aun siendo jerárquica, no puede desconocer la sensibilidad democrática de la que nuestro tiempo está impregnado, y la dimensión humana, participativa y responsable de todos los colaboradores.

Tal como nos han mostrado en estos años los avatares del litigio interdiocesano e interterritorial se pueden tener posturas distintas y mantenerlas ante los demás sin quebrar el respeto. Pero también conviene revisar las propias posturas, actitudes y decisiones, porque todos necesitamos de los otros, de su visión, sus criterios y sus necesidades.

Que nadie piense que puede llegar a una comunidad y pretender conocerla e interpretarla desde el primer día. La inculturación es necesaria siempre. Sentir y respirar los mismos aires de sus miembros es imprescindible y lleva su tiempo.

Pero mientras unos se identifican totalmente y pierden todo sentido crítico con el ambiente cultural de su comunidad, otros no llegan ni a plantearse la posibilidad de una integración sino la de una presencia jerárquica autoritaria e impositiva que no escucha ni dialoga.

Esperemos que el litigio interdiocesano del patrimonio artístico se resuelva pronto y que la convivencia interdiocesana e intradiocesana sea fraterna, adulta y plural.

Crisis de la Vida Religiosa en Europa

Rev. Aragon. Teol. 23 (2006)

José María Vigil

Lo que está ocurriendo en Europa en este comienzo del siglo XXI en la Vida Religiosa (VR) católica es digno de una atenta consideración. Aunque en este texto nos centramos principalmente en la VR, y sobre todo en la española, pero tenemos presente la problemática mayor que afecta al cristianismo como un todo y a la religión en general en Europa.

I. VER

a) Estadísticamente

Hablando a partir de sus cifras, se puede decir que la VR católica de Europa sufre un «colapso»¹. A quien no sea europeo, ésta puede parecerle una palabra desmedida, pero hablando históricamente, creo que es una palabra adecuada. Hace ya varias décadas que las vocaciones escaseaban, pero en los últimos años se puede decir que, simplemente, no existen. Las escasísimas que todavía se dan son realmente la «excepción que confirma la regla».

Ya hace años que en la revista *Sal Terrae*², hablando de los agentes de pastoral en España, José María Mardones constataba que se disponía ya de muy poco «juego de cintura», y que la situación estaba acercándose a un punto de «no retorno»... Hoy, sobrepasado ya aquel punto, la situación ha ido más allá: ahora se trata simplemente de preparar el «aterrizaje» de conclusión del vuelo, porque todo

¹ Probablemente se podrá decir otro tanto (en este punto inicial y en todo el resto del artículo) sobre la VR en EE.UU., pero yo me voy a limitar a la VR de Europa, y principalmente de España.

² "Lo peor de este momento es que ya prácticamente no tenemos 'juego de cintura'. No hay posibilidades de reaccionar creativamente. Sólo caben medidas reactivas y de defensa: hacer una retirada ordenada e inteligente, con los menores 'costos' posibles. En esta situación no cabe un afrontamiento creativo del futuro para emprender acciones pastorales o explorar posibilidades nuevas": *Crece el desierto: la desimplantación de la Iglesia en la sociedad y en la cultura españolas*, "Sal Terrae" 1022 (abril 1999) 282.

indica que en Europa Occidental está ya próximo lo que sería una virtual desaparición de la VR como un protagonista vigoroso y relevante en la sociedad y en la Iglesia³, tal como lo había sido hasta ahora.

En un colectivo humano no sólo importa el número de miembros, sino su edad. La VR de España ha alcanzado los 65 años de media⁴, la edad precisamente de la jubilación. Ello hace que, en buena parte, el colectivo religioso no goza de la mejor salud: es obvio que la mayor parte de sus miembros no tiene ya flexibilidad para cambiar, capacidad para renovarse en profundidad, disposición para adaptarse a nuevas circunstancias, posibilidad para plantearse caminos nuevos o -mucho menos- reformas radicales... El problema de la edad (y de la correspondiente falta de vitalidad) es tan grave como el de los números decrecientes de la VR actual⁵.

Son muchas las congregaciones que están en trance de unificar y reducir las comunidades y sus organizaciones regionales, a causa de la grave carencia de personal autóctono. Los últimos datos publicados en 2005 por la Conferencia española indican que los religiosos varones españoles, que en 1980 eran 30.100, en 2000 eran ya solamente 16.618, y que en los cuatro últimos años, de 2000 a 2004, el descenso es aún más pronunciado: en esos cuatro años han descendido en un 22%, situándose en 13.010, lo que ha ocasionado el cierre de 427 comunidades o conventos en el país. En esos mismos cuatro años las religiosas, por su parte, han bajado en España un 4%. Es un hecho generalizado que los/as jóvenes europeos no optan por la VR y que, en lo que a personal nativamente europeo se refiere, la VR europea se extinguirá prácticamente en una o dos décadas si las tendencias actuales se mantienen: datos del último informe «Juventud en España», del Instituto de la Juventud, afirman que el porcentaje de jóvenes españoles de 15 a 29 años que se declaran católicos practicantes ha bajado a la mitad en sólo cuatro años, del 28% en 2000 al 14'2% en 2004. Después del caso "anormal" de Italia, España es el país del mundo con más religiosos y religiosas.

En las sociedades tradicionales de África y Asia, por el contrario, sigue dándose abundancia de vocaciones. En algunos de sus países, el auge vocacional que todavía se vive es tal, que los gobiernos generales de las congregaciones se ven obligados a imponer en los seminarios restricciones en el número de admisiones. Países que des-

³ "Disolución" absoluta nunca se da en la evolución histórica de los movimientos sociales: siempre queda un resto "residual" que se puede prolongar por décadas o tal vez siglos...

⁴ El dato fue publicado por la CONFER de España en 2003. Esa media de edad coincide con la de los sacerdotes diocesanos españoles.

⁵ De 1978 a 2002 -prácticamente el tiempo del pontificado de Juan Pablo II- el número de sacerdotes ha descendido en un 4 %, la vida religiosa en conjunto ha descendido en un 19 %, los religiosos laicos en un 27 %, y las religiosas en un 19 %, para una población católica que -fundamentalmente por crecimiento vegetativo- ha aumentado en unos 300 millones de personas en ese mismo lapso de tiempo.

tacan como fuentes de vocaciones son, por ejemplo, India y Nigeria; Polonia dejó de serlo en cuanto se adhirió al neoliberalismo.

Sólo por hacer una comparación con el continente latinoamericano, hasta hace sólo unos años, creíamos que la «secularización» no acaba de hacer sentir su huella en la VR del Continente. Las vocaciones a la VR seguían firmes y constantes. Sin embargo, casi con exactitud a partir del año 2000, por toda la piel de AL se ha notado un estremecimiento: la mayor parte de las congregaciones -femeninas y masculinas- perciben señales de la presencia de una nueva tendencia en las vocaciones, claramente «a la baja». La VR en AL simplemente «se mantiene» (ya no crece ni «exporta») y algunas estimaciones prevén el comienzo de una «nueva época», que va a transformar la sociedad latinoamericana en forma paralela a lo que ha ocurrido con la «secularización» europea, y que a la larga va a llevar a la VR latinoamericana por los derroteros semejantes a los que sigue la de Europa...

b) Institucionalmente

Muchos teólogos que afirman que la VR católica se halla en una situación de cautividad institucional. Siendo ella, por naturaleza, claramente carismática y profética, la institución eclesial oficial logró encuadrarla en férreos marcos jurídicos canónicos, privándole de toda posible libertad profética⁶. La VR se asimiló al funcionamiento institucional, concretamente al clero, un cuerpo intermedio controlado plenamente por la institución y plenamente asimilado a ella. En un tiempo de «invierno eclesial» como el que atravesamos, la misma VR pasa por un invierno interior: la mayor parte de sus aperturas han sido sofocadas, sometidas por el control vaticano (en el proceso de la elaboración o renovación de sus constituciones, en el sometimiento de sus obras y de sus publicaciones, en la censura de la ortodoxia de sus teólogos y teólogas, en la intervención extraordinaria y extracanónica contra la CLAR y las grandes congregaciones -jesuitas, franciscanos, carmelitas...-), pero la mayor parte de los religiosos/as se encuentran cómodos con su estatuto canónico institucional. Son excepción las/os que se dan cuenta de que esta domesticación institucional va contra la esencia misma de la VR como movimiento religioso-cultural liminar⁷.

Dado el ambiente actual, se constata un poco en todas partes que la VR está siendo gobernada por hombres y mujeres realmente «de gobierno». «No es hora de profecía, sino de sabiduría; no es hora de éxodo, sino de exilio; no es hora de revolu-

⁶ «El movimiento profético liminar se vio reducido a ser una *estructura* más de la Iglesia institucional», cfr. Diarmuid O'MURCHU, *Rehacer la vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2001, 132.

⁷ «La idea de que la VR puede tener sentido y significado fuera de la Iglesia oficial es algo virtualmente inconcebible para la mayoría de las religiosas/os», cfr. O'MURCHU, *ibid.* 133.

ciones, sino de pequeñas reformas; no es hora de macroesperanzas, sino de microesperanzas», se dice con efecto justificativo sobre la pasividad y la connivencia. Las personas arriesgadas y creativas ya fueron siendo dejadas de lado en estas tres décadas pasadas, en una hemorragia que sólo ha cesado por agotamiento. No teniendo ya espíritus renovadores ni líderes proféticos, las congregaciones acaban eligiendo a personas «de gobierno», «de Iglesia», «del sistema», que sepan acomodarse sin tensiones al invierno eclesial y que aseguren una vida sin conflictos.

La VR, como institución colectiva, ya no es -ni nadie la mira como- una fuerza moral protagonista en la sociedad europea. Es más bien un colectivo que hace tiempo ha pasado a ser marginal, sin liderazgo social, ausente de los foros importantes donde se juega la opinión pública y el futuro, y su intervención está siempre más cercana a la derecha, al conservadurismo, a las fuerzas sociales de rémora que a la utopía y a la invención del futuro nuevo. Ni siquiera en el actual debate social sobre la religión en la sociedad en transformación destaca con una aportación cualificada, reduciéndose la suya más bien a una reivindicación de una influencia privilegiada, con frecuencia por encima del respeto al carácter democrático y secular de la sociedad.

Es llamativo que, por ejemplo en la católica España, la VR está mayoritariamente identificada con la derecha política, ética y económica, situada a la defensiva, y su marco natural, la Iglesia, figura entre las instituciones con menor credibilidad en la sociedad⁸.

c) Espiritualmente

Creo que se puede afirmar sin temor a exagerar que el conjunto de la VR en Europa no es de ninguna manera un colectivo rebosante de vida, efervescente de inquietudes y creatividad, lleno de propuestas para descubrir los rumbos del futuro... Al contrario, como conjunto (no en teoría, sino en este momento) aparece a veces como un desierto intelectual, incluso en teología. Pocos opinan, nadie debate, nadie se atreve a apuntar una posible salida o arriesga al menos una nueva interpretación... Ni se espera ni se desea siquiera que nadie lo haga. La Iglesia católica está todavía bajo el pontificado del miedo, como lo suele llamar González Faus. Lo que en otro tiempo (el conciliar por ejemplo) hubo de diálogo y de efervescencia espiritual, se agotó por inanición y hasta por represión, y ahora ya no hay nada trascendente de

⁸ Según la encuesta anual elaborada por "Latinbarómetro": "El País", Madrid, 21 de octubre de 2004. En datos posteriores, según la encuesta de la Fundación BBVA sobre la población universitaria española, la Iglesia llega a ocupar el último puesto, como "la institución que inspira menos confianza entre los universitarios españoles", por detrás de las empresas multinacionales, el gobierno y los medios de comunicación; y como grupo profesional, son los religiosos y religiosas los que "aparecen en el último lugar, por detrás de los dirigentes políticos, los militares, los empresarios y los funcionarios": "La Vanguardia", Barcelona, 4 de marzo de 2005.

qué hablar; simplemente se trata de «hacer tiempo», de «esperar a Godot», sin querer dar razón de qué sea lo que se espera y a la vez se teme...

No es que estén «las espadas en alto», en un contencioso con la sociedad, o en una polémica teológica intraeclesial no resuelta... Simplemente hay una gigantesca indiferencia y apatía. Sociedades europeas que hace 50 años sobrepasaban porcentajes del 80% de pertenencia cristiana, hoy han dado la espalda masivamente al cristianismo y ya no se interesan por él. En este contexto, la VR, como la misma Iglesia católica, se siente abandonada como en un divorcio en la vejez: ya no hay siquiera con quién discutir; la vida emigró con los jóvenes a otros lares, y a los mayores sólo les queda disfrutar de una merecida jubilación.

Podrá parecer ésta una descripción muy negativa sólo a quien le encuentre desprevenido. Quien se haya asomado al tema más de una vez la encontrará -lo creo sinceramente- realista, aunque dolorosa. La VR en Europa está no sólo en un período de crisis, sino en un período crítico, grave, tal vez «terminal» en lo que se refiere a VR «realmente europea» (no VR «en» Europa)⁹. Pero esta situación, mirada con esperanza cristiana, no deja de ser un «kairós», una oportunidad que llama, que despierta, convoca y desafía.

Hace falta señalar que estos juicios generales resultarían falsos e injustos si se interpretaran al pie de la letra, pues no quieren desconocer el inmenso servicio social que la VR presta a la sociedad, la excelente buena voluntad y la generosidad personal de las religiosas/os, en comunidades beneméritas y hasta heroicas en medio de la secularizada sociedad europea. Nos estamos refiriendo sólo a un tipo de rasgos generales del conjunto, sin negar lo mucho bueno que también se da en lo particular.

II. JUZGAR

El problema no es de la VR sino de la Iglesia

Dicho sea ello en descargo parcial de la VR. Ésta sufre y comparte la crisis global que sufre el cristianismo. La VR forma parte -y parte cualificada- de la Iglesia, y no puede escapar a la crisis de su marco global eclesial de referencia.

La VR no puede ser considerada aisladamente, libre de responsabilidades ajenas. La VR forma parte de un paquete, y el todo está en la parte. Cada elemento de

⁹ Quiero decir: si dentro de 20 años lo que haya de VR en Europa es mayoritariamente un conjunto de extensiones misioneras de la VR de otros continentes, ello significará que la VR "europea" realmente terminó y fue misioneramente sustituida por una VR "en Europa" procedente de los otros continentes.

la VR está cargado de historia, de referencias atávicas, de sustratos ancestrales que emiten inconscientemente un no declarado pero bien percibido sentido de pertenencia al mundo premoderno, medieval y hasta precristiano...

Por ejemplo, ¿cómo interpretar hoy la obediencia, la castidad, la clericalización (incluso en la VR femenina), la misión, la relación con la Iglesia... logrando prescindir de los orígenes monacales, de las perspectivas medievales, de los supuestos mitológicos, de los valores premodernos, de las tendencias espiritualistas, monárquicas, antidemocráticas, enemigas del cuerpo, contrarias a la libertad, a la realización humana... elementos todos ellos obsoletos que hasta hoy mismo han figurado en la esencia proclamada y vivida de la VR? ¿Es posible una relectura de la VR «libre de las cadenas del pasado»? ¿O, después de pasar varios milenios encadenados a unas tradiciones seculares, hoy, en una época de cambio, ello sólo será posible comenzando un edificio de planta nueva?

La VR lleva en cada pieza de su bello mosaico, una riqueza enorme de referencias que pertenecen a una institución (la Iglesia, y más ampliamente, la religión) que está en crisis. Por mucho que quiera, no puede desprenderse ni desentenderse de esa crisis, a no ser que se desmarque de ella con una clara ruptura profética, lo que no está en capacidad de hacer.

Pero demos un paso más.

El problema no es del cristianismo, sino de la religión

Sea dicho también esto en descargo también parcial de la Iglesia y de la VR: la crisis que el cristianismo atraviesa actualmente en Europa no es crisis del cristianismo en cuanto tal, sino crisis del cristianismo en cuanto religión. Hasta hace poco tiempo hablábamos de la crisis del cristianismo. Hoy nos damos cuenta de que ésta se sitúa en un nivel más profundo: es la religión misma la que está en crisis. Si la religión histórica europea hubiera sido otra, ésa otra sería la que estaría ahora en jaque. Lo que en Europa está en cuestión no es el cristianismo sin más, sino «la forma de ser religiosa la humanidad»¹⁰ que ha prevalecido desde el comienzo de la sociedad agraria, sociedad agraria cuyos últimos vestigios están llegando a desaparecer en vastos sectores de Europa, siendo éste un fenómeno que se da por primera vez en la historia.

¹⁰ No la "religión" en cuanto religiosidad o dimensión de sentido y profundidad, sino la "religión", las "religiones", en cuanto formas en que el carácter espiritual del ser humano fraguó en aquel cambio epocal que fue la revolución agraria, formas de las que la humanidad ha estado viviendo hasta la actualidad.

Las «religiones»¹¹ se han mantenido en estos diez mil años como la forma religiosa propia de la sociedad agraria. En el cambio socio-cultural actual, la sociedad comienza a dejar de ser agraria, y tiene que dejar, inevitablemente, la «figura agraria de la religión», que se le hace inasequible. Si se nos entiende, las «religiones», como la forma antropológico-socio-cultural que la espiritualidad humana asumió durante estos diez milenios pasados, van a desaparecer. La religiosidad, la espiritualidad humana, va a continuar, va a perdurar, pero transformándose, sufriendo una mutación o metamorfosis de la cual emergerá tal vez irreconocible.

Esto es más largo de justificar, y aquí no pretendemos hacerlo. Pero para quienes comienzan a vislumbrar esta «visión» las cosas comienzan a aclararse: un mundo -el mundo agrario- está muriendo, se está hundiendo, irreversiblemente. En ese Titánico se están hundiendo muchas cosas. No se acaba la vida, no, ni se hunde la espiritualidad. Se hunden, sí, unas formas, una figura histórica, todo un vehículo sociocultural, que está ya herido de muerte, aunque su agonía se adivina que será larga...

La VR es una institución que forma parte de la Iglesia católica, que a su vez está configurada dentro de una forma de religión que, socioculturalmente hablando, está en declive, en el sentido histórico-epocal que estamos queriendo precisar. Es bien probable que, como decía Tillard, «si no somos los últimos religiosos, es seguro que somos al menos los últimos representantes de una 'figura histórica' de ser religiosos que sí está agotada». Como las empresas que quieren sobrevivir en un mercado agresivo, la VR debería hacer una inmensa inversión en investigación, en creatividad, con recursos humanos, en nuevas experiencias... para tratar de captar las formas en que pueda cristalizar en la nueva sociedad la esencia más profunda de la VR, que tal vez vaya a sobrevivir, pero despojada de todo residuo de formas sobrepasadas históricamente. Lamentablemente, no es eso lo que está haciendo la VR.

El problema no es de Europa sino de las sociedades avanzadas

Lo que se está dando en Europa, no se está dando como algo propio de su idiosincrasia histórica peculiar, sino como fruto de la transformación socio-cultural que se registra en ese continente debido al tránsito desde la sociedad agraria y postindustrial que desaparecen, hacia la sociedad tecnológica y del conocimiento que está comenzando a establecerse allí definitivamente. Si esta transformación socio-cultural se estuviera dando en el sudeste asiático o africano, sería allí donde se estaría dando la «crisis de la religión». La crisis no es pues identitariamente «europea».

¹¹ En el sentido preciso que estamos dando a este término. Cfr. Mariano CORBÍ, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996.

El caso es que esta transformación socio-cultural se va a extender a todo el planeta tarde o temprano -más temprano que tarde, dada la situación de mundialización y unificación creciente de las comunicaciones-. Y no es que la crisis que se está dando en Europa vaya a ser exportada por ese continente, sino que la misma crisis se está gestando autóctonamente en todas las regiones del planeta, en la medida en que entran en esa misma fase de sociedad avanzada, despojada de infraestructuras agrarias -económicas o culturales-.

Por todo ello, el problema de la VR europea no es de ella en cuanto europea, sino en cuanto VR que vive y está inculturada en una sociedad en mutación cultural. Los religiosos/as africanos o asiáticos, por ejemplo, que se trasladen a Europa, probablemente podrán ayudar a la Iglesia y a la VR a prolongar lo tradicional que hoy se está hundiendo, pero es improbable que puedan ayudarle a abrir los nuevos caminos que la VR europea autóctona no está sabiendo abrir en la nueva sociedad europea actual. Las misiones europeas de los siglos pasados hacia el Sur iban de sociedad más avanzada hacia sociedades menos desarrolladas; la misión en sentido contrario no es probable que tenga éxito en un momento de profundo cambio cultural. Este cambio sólo lo puede asumir y sólo le puede dar respuesta válida quien lo conozca y lo haya vivido desde dentro y sepa acogerlo con empatía y le dé respuesta con creatividad.

Ya no «puesta al día», sino «mutación»

La conciencia de toda esta problemática es nueva, y, como concordará el lector, absolutamente minoritaria. Lo que más extendido está es el desconcierto ante la situación actual. Todos perciben que algo insospechado está ocurriendo en la profundidad, pero parece ser de una magnitud tan amplia que nadie logra detectarlo, imaginarlo y/o expresarlo. Por eso estamos quizá en un compás de espera. (aparte del innecesario parón obligado por «final de pontificado» que vive la Iglesia católica), sin que nadie se atreva a aventurar nuevas interpretaciones.

Pero creo que ya se puede decir esto: estamos en un cambio de rasante. Estamos en el momento en que aparece ante nuestros ojos todo un nuevo horizonte, y el viejo paisaje se empequeñece, se relativiza y empieza a desaparecer. La problemática ha cambiado profundamente. El punto de referencia para resolver los problemas ya no se ubica en el pasado, como ocurría en estas cuatro últimas décadas en que hemos estado mirando al Concilio Vaticano II, sino que ahora exige «romper» con un pasado que se hunde, y crear un nuevo presente con el ancla puesta en un nuevo futuro, esencialmente diferente.

Me explico. En las dos últimas décadas hemos pensado que el gran error oficial ha sido revertir el Concilio Vaticano II, y teníamos razón. Pero las cosas han cambiado.

Ése fue el principal error, pero ya no se puede decir que sea el mayor problema ni siquiera el primer remedio. La dificultad última (la más profunda), de la que sólo ahora¹² estamos tomando conciencia y que poco a poco va a pasar a primer plano, no es ya el «aggiornamento» conciliar frustrado y pendiente, sino la «mutación» que ya está en curso. Después de 40 años, debemos dejar de mirar al Concilio como principal referencia. El «mundo moderno» con el que el Concilio dialogó, ya no existe: estamos ante otro interlocutor. La «puesta al día» conciliar pendiente, aunque fuera ahora realizada, quedaría totalmente desfasada. El problema no es sólo que desapareció el mundo moderno, sino que, mucho más en la profundidad, lo que está desapareciendo es incluso el mundo agrario que posibilitó un tipo de «religión» como el cristianismo... Todo un Titánic se está hundiendo, y es inútil dar coces contra el aguijón queriendo arreglarlo, reflotarlo o reconducirlo. El problema ya no es de reforma, de reorientación, o de puesta al día, ni siquiera de «refundación», sino de mutación, de metamorfosis, de refundición.

Si no entra en estas perspectivas macro, la VR puede quedarse en achicar el agua sin dejar de hundirse cada vez más, encadenada a la pequeñez de su propia visión. Sus instituciones actuales, en cuanto pertenecientes a una «religión» en declive, no van a poder menos que declinar, inevitablemente. Aunque gozara de buena salud, se hundiría con el Titánic en el que está embarcada. La única esperanza realista consiste en concentrarse en salvar sólo lo salvable, quedándose estrictamente con lo puesto, o mejor, desnudándose de todo lo que estorba. Abandonar lo que no se puede salvar. Dejar que muera lo que tiene que morir, lo que es bueno que muera. «Ars moriendi».

Por lo demás, lo que probablemente podemos salvar es... lo principal: el talante de radicalidad y liminaridad religiosa, esa pulsión a vivir creativamente en la frontera, libres y desnudos, también en la sociedad desconocida «del conocimiento», que viene para quedarse y que nos ayuda (porque nos fuerza) a despojarnos de todo lo que se está hundiendo con su llegada... Quien sea capaz todavía, que no dude en situarse hoy, con toda su radicalidad, en el borde (limen) del desafío, dando por ya muerto lo que tiene que morir («dejando que los muertos entierren a sus muertos»), y ayudando a provocar esa «mutación» de «formas religiosas más allá de la 'religión'»... en vez de seguir mirando, como una estatua de sal, hacia arriba (lo que quieren o no quieren dejarnos hacer) o hacia atrás (tratando de salvar tradiciones que van a morir).

¹² Estos «sólo ahora» no dejan de ser un modo de hablar, que siempre podría ser contradicho... Quisiera llamar la atención sobre el autor francés Marcel LÉGAUT, que hace ya 30 años hablaba de la «mutación» y la metamorfosis necesaria en el cristianismo con un llamativo paralelismo con la tesis actual. Fue un visionario que, aun sin los actuales instrumentos de interpretación antropológico-cultural, captó lo que hoy nos es más fácil ver a nosotros, a esta altura de los tiempos. Véase *Mutation de l'Eglise et conversion personnel*, Aubier, París 1975, o *Creer en la Iglesia del futuro*, Sal terrae, Santander 1985.

ACTUAR

Sólo unos apuntes cuasitelegráficos respecto al actuar, dejando que cada quien deduzca en su situación concreta sus propias conclusiones operativas.

- La crisis de Europa es un nuevo «lugar teológico». Si durante las tres pasadas décadas el cristianismo mundial ha mirado a América Latina, ha llegado el momento en que también lo que está aconteciendo en Europa ha adquirido una relevancia teológica y un significado religioso que amerita que el cristianismo mundial mire a este continente y vea en ese espejo una aproximación de lo que puede ser su futuro.

Lo que hoy vive Europa lo van a vivir -a su modo- los demás continentes, y lo que experimenta el cristianismo europeo lo van a experimentar las demás religiones en el futuro. Debido a la ósmosis cultural que crean las comunicaciones actuales, tal vez el tercer mundo lo vivirá antes de que llegue a un nivel de desarrollo postindustrial adecuado, lo cual será incluso más complicado, por «equizofrénico»: buena parte del Tercer Mundo pronto va a convertirse en una sociedad con una mentalidad «post-religional» (postindustrial y «del conocimiento») en medio de una sociedad con una infraestructura agraria o simplemente industrial...

- La «misión hacia Europa» no es la solución. La VR europea no resolverá su crisis «importando» religiosos y religiosas jóvenes del tercer mundo, o de cualquier otro lugar, como la Iglesia europea no va a resolver su futuro «importando» seminaristas diocesanos latinoamericanos o africanos, por ejemplo. Estos seminaristas, y aquellos religiosos/as jóvenes, podrán ayudar a mantener en pie las actividades clásicas, el culto, la vida parroquial, la religiosidad popular... es decir, lo tradicional, «lo de siempre», o sea, precisamente lo que está muriendo. Pero no será fácil que los jóvenes extranjeros importados aporten a la construcción de una «religión sin religión» propia de la sociedad avanzada, un lenguaje que brote en ella como el fruto maduro de la crisis misma de la religiosidad clásica vivida en toda su intensidad. A la pervivencia (que tal vez no a la sobrevivencia) de la religiosidad clásica europea podrán ser útiles las ayudas del tercer mundo. A encontrar una expresión religiosa sustancialmente nueva, en coherencia y en respuesta creativa a la crisis europea de la religión, sólo podrán ayudar quienes la hayan vivido y comprendido desde dentro en toda su profundidad.

Con la VR europea acontece otro tanto: con la importación de religiosos/as de otros continentes se puede mantener la presencia de la VR en Europa, pero de una VR que seguirá sin «entrar» verdaderamente en Europa, sin «fundar» comunidades que estén realmente presentes y encarnadas -no sólo física, sino mental y espiritualmente- en el nuevo modelo de sociedad avanzada postindustrial, que es la sociedad

que rechaza la vieja forma de VR. Ésa es la única «refundación» que puede tener futuro¹³.

- Si la VR fuese una empresa multinacional sumida en la crisis, se jugaría la principal partida de su presupuesto en investigación y creatividad, para lograr sobrevivir en un mercado que se transforma rápidamente. Si la VR tuviese visión de futuro, invertiría sus principales energías y sus mejores recursos humanos en reinventar su futuro, en investigar la verdadera naturaleza de la crisis actual, y en asumir cualquier riesgo que fuera necesario apostando con fuerza por el futuro... Los religiosos tendrían que ser expertos en temas como la crisis religiosa actual, el cambio cultural que el mundo está dando en las sociedades avanzadas, la crítica seria a la religiosidad clásica tradicional, la crítica rasgada a todo lo que hay que abandonar antes de que hunda más a la religión clásica, la reconsideración profunda de la naturaleza de la religión... Y no deberían ser sólo expertos teóricos en estos temas, sino unos especialistas prácticos, comprometidos en su experimentación. Nada de esto nos parece estar sucediendo¹⁴.

- Es necesario respetar los ritmos y las horas de cada quien. Hay personas, generaciones e instituciones que ya han cumplido su misión. Nuestras horas no sincronizan con las de la historia. Hay que saber aceptar la hora de morir, hay que aprender el «ars moriendi», el arte de morir¹⁵: sin amargura, con esperanza, haciendo posible que de la propia muerte brote vida para los que vienen detrás, tratando de depositar la antorcha a otras manos, con confianza...

- Pero también hay que aprender el «ars vivendi», el arte de vivir la propia hora, el propio kairós histórico, sin entretenerse nostálgicamente oyendo el «más cerca oh Dios de Ti» en la popa del Titánic. Hay que saber arrancarse del pasado y emigrar al futuro, dejar de intentar recomponer lo que no tiene arreglo, y atreverse a pensar por sí mismo, a vivir personalmente, «aunque no se tenga permiso»...

¹³ Diarmuid O'MURCHU (*ibidem*, 127), atendiendo a las observaciones de Raymond HOSTIE -clásico en la materia- sobre los «ciclos de la vida religiosa», sostiene que la aparición de una nueva forma de VR «no es probable que tenga lugar al menos durante otros 70 años». Muy interesantes sus observaciones, aunque no pretenden ser adivinación del futuro.

¹⁴ Los resultados del Congreso de Vida Consagrada realizado en Roma en noviembre de 2004 parecerían confirmarlo: sus conclusiones parecen más un ejercicio de literatura, poesía e ingeniosidad conceptual, que de teología, realismo y profecía; los problemas más radicales de la Iglesia y del cristianismo de hoy, ni si quiera se mencionan: simplemente no existen. Decía Teilhard de Chardin que lo difícil no es resolver un problema, sino plantearlo... ¿Será que la VR, aun en el Sur, está perdiendo su Norte?

¹⁵ «Mi impresión es que Dios pide a la vida religiosa y a las órdenes monásticas que tengan el coraje de actualizarse verdaderamente... o que acepten morir en paz»: Marcelo BARROS, Carta circular de octubre de 2002.

¿Refundación o refundición? Refundación ya se ve que no es. La historia de los últimos 15 años lo demuestra por la escasez de resultados de la refundación de quienes la han intentado dentro del mismo sistema. Sólo refundiendo en el fuego del crisol el hierro pesado que nos lastra, y fundiéndolo en moldes nuevos, fuera del sistema que se hunde, puede haber futuro. No más intentos de re-fundar, repetir el pasado; lo que hace falta es una «mutación», un cambio sustancial.

- ¿Y en A.L.? Clásicamente el «enemigo» depredador del catolicismo en A.L. eran las «sectas». Llevamos unos pocos años en que se empieza a decir por aquí y por allá que está surgiendo otro: la indiferencia. Ha comenzado un intenso goteo continuo de fieles latinoamericanos que abandonan la Iglesia católica, pero no para irse a los nuevos movimientos religiosos, sino para pasar al indiferentismo... Esto no ha hecho más que comenzar, y va a agravarse crecientemente en los próximos años. Como ya hemos dicho, no es problema de la VR latinoamericana... sino de «la religión» en la sociedad actual, que está en trance de un cambio profundo cultural, de mutación sustancial. Aunque incipiente, esto ya es una realidad en nuestro Continente latinoamericano. Una VR que no analice esta situación con toda atención y que no tome en consideración los factores más profundos que están en juego, no podrá resolver sus problemas ni los problemas ajenos, simplemente porque no los estará siquiera planteando correctamente...

Creer que, creer a, creer en **La Palabra de Dios en el proceso de la fe**

Rev. Aragon. Teol. 23 (2006)

José Ignacio Blanco Berga

1. Introducción

En el acompañamiento de procesos de fe, tanto grupal como personal, me encuentro con frecuencia con expresiones tales como: «la fe es algo que me mueve por dentro...», «la fe es creer lo que no se ve...», «la fe son creencias...»

En sí mismas estas expresiones pueden aceptarse sin mayor dificultad. La dificultad viene cuando se producen en el ámbito de la experiencia de la propia fe o, en la mayoría de los casos, de las propias creencias.

Me atrevo a aportar alguna aclaración por si sirve para eso, para aclarar. El lenguaje tiene la virtud de expresar realidades que vivimos las personas, incluso realidades que permanecen en el corazón humano de forma inconsciente.

El verbo «creer» en castellano tiene varios sentidos. Los mismos que constituyen el título de esta aportación:

+ «*Creer que*»: expresa una opinión acerca de algún tema, de alguna idea, de alguna persona en su comportamiento, de algún acontecimiento o realidad sobre la que se pretende opinar. En el ámbito religioso no es difícil decir: «creo que Jesucristo existió».

+ «*Creer a*»: expresa el crédito o credibilidad que le damos a una persona acerca de algún acontecimiento, persona o realidad. «Creo a mis padres cuando me cuentan algo de mis hermanos».

+ «*Creer en*»: expresa la adhesión incondicional a la persona en la que creo. «Creo en mi esposa», «Creo en Jesús, mi Salvador, mi Señor».

El primer sentido expresa el contenido de las ideas que las personas tenemos acerca de realidades, sean externas a nosotros o sean internas. Se apoyan en datos, generalmente verificables, que son interpretados desde las ideas que uno tiene. Son opinables y constituyen el núcleo de lo que llamaremos «ideología» en general y «sistema de creencias» en particular, cuando me refiera al ámbito de la religiosidad.

El tercer sentido, «creer en», constituye el acto de fe, distinto de las creencias y es un acto humano complejo. Es un acto relacional con Alguien que aparece como completamente distinto de mí. Es un Tú (Dios, Jesús) al que me adhiero, comparto Su proyecto de vida, suscita en mí sintonía afectiva («feeling»). Al mismo tiempo, este acto humano (no irracional, como el pensamiento mágico) es simple. Tan simple como descansar en el Amor Absoluto, poner la propia vida en sus manos, confiar más allá de los miedos, contar con su fidelidad sin controlarla...

En la vida corriente estas dos concepciones tienden a confundirse. En comentarios radiofónicos, televisivos, e incluso, entre escritores fácilmente se confunde «fe» con «creencias» y el tono que se emplea indica que, para esos comentaristas, las creencias pertenecen no sólo al ámbito privado, sino, además, a un ámbito de menor importancia que el racional. Por ello, me parece conveniente, antes de entrar a valorar el papel que juega la Palabra de Dios en el acto de fe, hacer una distinción entre la *creencia ideológica* y la *experiencia de fe*.

2. «Creencia ideológica» y «experiencia de fe»

Marcel Légaut¹ ha estudiado con sutil finura el proceso que la ideología de cualquier tipo (incluida la religiosa) engendra en el sujeto humano, su necesidad en las primeras etapas de la vida del individuo y las consecuencias esclavizantes que impiden al hombre ser él mismo y, así, evitarle el esfuerzo de tomar la vida en sus manos.

Él define la ideología como un sistema de pensamiento que da sentido a la vida de la persona y al cual ésta se adhiere, más o menos explícitamente. La persona le atribuye significación y valor.

Al adherirse la persona a la concepción del universo que la ideología le ofrece, el hombre no realiza ninguna búsqueda personal y así no debe nada a su experiencia personal de la vida ni a una profundización que le hubiera llevado a penetrar en su existencia única e incommunicable.

De esta forma, la ideología pretende conocer todo y, especialmente, explicarlo todo. Esta pretensión da a la ideología su carácter seductor, puesto que no requiere del hombre ningún esfuerzo personal. Y la ideología lo realiza sin que el hombre se dé cuenta. Aquí radica, en mi modesta opinión, la dificultad con que nos encontramos actualmente para distinguir «verdad» y «realidad». Hay actualmente una tendencia a confundir la verdad con lo que puede ser verificado científicamente. Sin embargo, los

¹ LÉGAUT, M. "El hombre en busca de su humanidad". Ed. Asociación Iglesia Viva. Valencia (España), 1991, pp. 137-158.

misimos que así lo pretenden no se dan cuenta de que ellos mismos están viviendo otro tipo de verdad: por ejemplo, ¿es real el amor? Te responden que sí. ¿Es verificable científicamente? Te dicen que no. La relación de amor, el crecimiento en libertad desde dentro del corazón humano, la confianza entre humanos... son reales, pero no verificables científicamente. Por eso, las creencias ideológicas exigen datos; la experiencia de la fe, en cuanto relación y adhesión de amor a un Tú, sólo puede ser «mostrada» no demostrada; de esta realidad «creyente» podemos dar testimonio, pero no pruebas verificables científicamente. Pertenece a las cuestiones de sentido, no a la explicación de los fenómenos.

Conviene, por tanto, acercarnos a dos posibles modos de acceder a los textos bíblicos. Hay una forma de leer la Palabra de Dios que alimenta la ideología. Y otra que alimenta la fe.

3. La Palabra de Dios como mediación... ¿de ideologías religiosas o de fe?

Me parece necesario recordar una certeza de fe al comienzo de este apartado. Y es que Dios puede revelarse personalmente a los hombres y, además, quiere revelarse personalmente a los hombres.

La experiencia de fe es llegar a percibir y vivir esa comunicación de Dios. Mejor, Su autocomunicación. Por esa experiencia de fe podemos llegar a vivir, y estamos llamados a ello, una relación inmediata con Dios. ¿Cómo? Gracias a que Dios se comunica realmente y escatológicamente en Cristo Jesús por medio del Espíritu Santo.

La relación con Dios en el Antiguo Testamento estuvo sometida a la mediación de la ley. En el Nuevo Testamento Jesús revela esta posibilidad de mantener con Dios una relación inmediata. «A Dios nadie le ha visto sino su Hijo y a quien el Hijo lo quiera revelar» (Mt 11,27).

Esta comunicación de Dios es real y se puede percibir, pero no se puede objetivar. El hecho de que Dios se revele real y perceptiblemente, pero no de forma objetiva, significa que Dios se nos revela en la historia y en nuestras historias. Nuestras historias están configuradas por una educación, por una psicología, por un contexto socio-cultural.

En este sentido, es necesario distinguir en el texto bíblico dos realidades: la experiencia de fe que testimonia ese texto y su representación socio-cultural. Todos los libros de la Biblia (AT y NT) pertenecen a una cultura precientífica. En una cultura precientífica toda la causalidad (la causa de todo lo que ocurre) se atribuye a Dios. Nuestra cultura es científica. En ella la causalidad ya no se atribuye a Dios.

Si no somos capaces de distinguir estos dos elementos, fe y representación socio-cultural, hemos de dejar la Biblia a un lado y recurrir a otras espiritualidades más acordes con nuestra cultura actual. Una de las claves se encuentra en recuperar la unidad de la Palabra.

Por otro lado, nos encontramos en una cultura que tiene al hombre como centro. Hasta hace pocos años, especialmente en España, Dios era evidente y Él era el referente de toda la realidad. Hoy no es nada evidente que Dios sea referente. Ni necesario para la realización del hombre, ya que Dios no pertenece al mundo de la necesidad, sino al del sentido.

La Biblia, una de las fuentes del Cristianismo, ha configurado la sociedad y la cultura occidentales. Eso es cierto. La misma Carta de los Derechos Humanos tiene profundas y amplias raíces cristianas. Pero la Palabra de Dios es algo más que un elemento configurador de la cultura, de la sociedad y de la cosmovisión que podemos tener. Si la Palabra sólo fuera cosmovisión o configuradora cultural sería ideología.

Hay que reconocer que en la Iglesia tenemos una gran tendencia a adoctrinar. Este adoctrinamiento me parece necesario en las primeras etapas de la educación religiosa, ya que la doctrina facilita «valores» de referencia para que el niño y el joven puedan llegar a un encuentro personal con Dios y Jesucristo. Utilizar la Palabra como elemento ideologizador permite desarrollar en los cristianos una determinada ideología, un sistema de creencias. Desde esta ideología y sistema de creencias, la Iglesia trata de dar respuesta a las grandes cuestiones sobre Dios, sobre el hombre, sobre el mundo.

Pero si nos quedamos ahí, esta utilización ideológica de la Palabra se convierte en una trampa, ya que la Palabra no nos ha sido dada primordialmente como elemento ideologizador, sino como «mediación de la fe». Esta Palabra es «Espíritu y Vida». La Comunidad Cristiana (Iglesia) nos ofrece el testimonio externo de la Palabra. La Comunidad Cristiana con ese testimonio pretende suscitar la fe. Dios se nos revela y se nos comunica por medio de ella. Se dirige a nuestro corazón donde tiene que empalmar con el testimonio interior del Espíritu Santo. Sólo cuando se produce la conexión entre el testimonio exterior de la Palabra y el testimonio interior del Espíritu Santo en el corazón del creyente, es cuando se produce el acto de fe. Si no se da este empalme, la Palabra se queda en cosmovisión ideológica que acaba por alimentar creencias, quizá buenas, pero creencias religiosas que aún distan mucho de la experiencia de la fe.

Cuando la Palabra de Dios es mediación de la experiencia de la fe y no instrumento al servicio de la indoctrinación ideológica, toda la vida del creyente queda dinamizada:

+ porque en la relación interpersonal que se establece entre Dios y el hombre, Dios mismo se comunica.

+ porque en la oración se nos hace más íntimo que nuestra propia intimidad. «Penetra hasta las fronteras entre el alma y el espíritu, hasta las junturas y médulas; y escruta los sentimientos y pensamientos del corazón» (Hb 4, 12).

+ porque la Palabra discierne facilitando la autoconciencia y no cerrándola sobre sí misma.

+ porque la Palabra conduce a un comportamiento ético que no brota de la ascesis ni del voluntarismo, sino de la experiencia de Amor que provoca. De esa forma, el trabajo y la acción tienen una auténtica fundamentación.

En resumen. La pastoral hay que trabajarla en clave de «proceso», pues proceso es toda relación y, especialmente, la relación con Dios y con Jesucristo. Si se trabaja en clave de «adoctrinamiento», la experiencia dice que lo que termina produciendo son convicciones y éstas no dan vida. Si la pastoral es trabajada en clave de «proceso», la experiencia dice que la relación va quizá más lenta, pero produce procesos de transformación personal. Y esa transformación personal tiene como fuente la experiencia de un Amor más fuerte que la muerte.

4. Algunas pistas pastorales

4.1. Distinguir en la Palabra la experiencia de fe y su expresión socio-cultural

Apunté más arriba esta pista. Hacer la distinción entre la experiencia de fe que el texto transmite, para separarla de la forma en que nos ha sido transmitida (expresión socio-cultural) es algo más que limitarnos a conocer los típicos «géneros literarios». Conocer el género literario en que ha sido transmitido un texto es importante. Facilita una lectura que no sea mágica, ni literal, ni fundamentalista, ni espiritualista². Lo cual no es poco.

Distinguir la expresión socio-cultural implica reconocer que Israel por un lado y las Comunidades Cristianas primeras por otro, tomaron elementos culturales de Egipto, de Mesopotamia, de Palestina y de Grecia.

Teniendo esto en cuenta, es posible un acercamiento a los textos bíblicos desde nuestra mentalidad actual. Apunté más arriba y repito que nuestra cultura tiene al hom-

² Estas lecturas, en concreto, son desaprobadas explícitamente por el documento «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» de la Pontificia Comisión Bíblica del año 1993.

bre como centro, no a Dios. Por lo mismo, todo lo que no haga al hombre más humano, lo humanice, no sirve ni se le presta atención. Por ello, algunas claves pueden ayudarnos a la hora de nuestra acción pastoral, especialmente cuando hemos de acompañar procesos de fe y no de adoctrinamiento:

+ Hemos de partir de la realidad que tenemos delante. Y, en concreto, de las personas que tenemos delante. Con su historia, psicología, iniciación cristiana o no, familia estructurada o desestructurada... En concreto, hay que distanciarse del texto y percibir qué experiencia humana ha generado ese texto. O, si se prefiere, qué experiencia humana subyace en ese texto.

+ Volver al texto. Si no lo hacemos, nos quedamos a mitad y, entonces, ayudamos a ideologizar. En el primer movimiento, por ejemplo, hemos podido aprender algo sobre los milagros de Jesús y si era un taumaturgo entre otros que existían. En el segundo movimiento, se trata de ver si los milagros de Jesús siguen revelándonos hoy su misterio.

Se trata, por tanto, de recuperar algo que, incluso entre los exegetas y teólogos está costando: leer el texto desde la misma perspectiva en que fue escrito. Y ésa perspectiva siempre fue la experiencia de fe vivida en una relación única de Israel con Yahveh y de Jesucristo con Dios Padre y con la gente de su tiempo.

4.2. *Los textos bíblicos permiten una lectura de fe y una lectura «interesada»*

El texto de Lc 5, 12 recoge la petición de un hombre leproso a Jesús diciéndole: «si quieres, puedes limpiarme». La lectura «interesada» dice: si me concedes lo que te pido, creo y confío en Ti. La lectura de fe no tiene en cuenta los resultados. Tanto si el Señor le cura como si no, sigue confiando en el Señor, ya que es Él quien tiene la última palabra sobre la persona.

Conviene ser conscientes de qué lectura estamos haciendo en cada momento de los textos. Puesto que la Palabra es mediación en el proceso de la fe, lo es también en la relación con Dios y con Jesús. Eso quiere decir que, al comienzo de la relación con Dios, es más frecuente hacer una lectura «interesada». A medida que el Señor nos va concediendo, siempre en la misma relación, sentido de revelación, empezamos a percibir la experiencia de fe y el alimento de fe que ese texto está ofreciendo.

4.3. *Función de la Palabra en la relación con Dios*

+ La Palabra es, como hemos apuntado, mediación privilegiada o, si se quiere, primordial, en la relación con Dios. Pero no es la única. Existen los testigos de la fe. Y

su testimonio nos es transmitido en la Iglesia y por medio de Ella. Existen los sacramentos también.

Para que la Biblia tenga resonancia real y pueda desencadenar procesos de transformación personal es necesario adentrarnos en la densidad de la existencia, es decir, vivir las «maduras y las duras». Para esto, es necesario haber cultivado la «interioridad» (como capacidad de percibir la realidad a distintos niveles. No es lo mismo vivir una relación en función de que me gratifique que vivir esa relación en función de lo que significa esa persona para mí). Sin autenticidad, sin capacidad de vivir a fondo, sin implicarse en la vida, la Palabra va a tener graves dificultades para conectar con nosotros, difícilmente va a ser mediación. Sin este talante de autenticidad no podemos acercarnos a ella porque tiene una gran dramática existencial.

La mayor dificultad no está en el lenguaje, aunque hay dificultades de lenguaje y habrá que aclararlas. La mayor dificultad está en cómo la hondura de estos textos no encuentra resonancia adecuada en nuestra hondura personal.

+ Hay que atreverse a hacer una lectura antropológica de los textos. No en el sentido cultural, sino en el sentido de qué tienen que ver esos textos con las experiencias humanas que nos están tocando vivir en el siglo XXI.

Tenemos tendencia a leer la Biblia en clave teológica o moral. Pero si no conectan esos textos con la realidad humana, no se producirá el empalme.

Esto nos obliga a manejar los textos en función del momento real del proceso que el creyente está viviendo, no en función de una doctrina que hay que aprender para recibir determinada formación o sacramentos. Evidentemente, esto nos invita a usar los textos de forma adecuada y polivalente con prioridad al proceso real de la persona. Si un creyente está viviendo una imagen de Dios que le impide su crecimiento humano (en términos freudianos «castrante»), darle textos sobre el pecado pueden bloquear la relación con Dios en ese momento y, por lo mismo, la fe. Los textos del pecado podrán ser abordados cuando la experiencia de pecado aparezca en la relación con Dios.

+ La Palabra ha de ser escuchada en su propia soberanía porque es revelación personal de Dios y tiene Su autoridad. Autoridad que es «espíritu y vida». Por ello, ha de llegar un momento en que aparezca esa soberanía de Dios. Sin esa autoridad, nunca suscitará la Palabra el «más» que Dios suscita, el «más» del amor, que no es el «más» de la espontaneidad, ni del ideal imaginario del yo, ni de la utopía ideológica.

Escuchada en fe como revelación personal del Dios vivo, ya no podemos controlar la existencia. Es el momento en que somos introducidos en el mundo de Dios, en la presencia misma de Dios como Señor. Si la Palabra no crea este sentido de absoluto, no puede posibilitar la relación teologal con Dios, que nos posibilita percibir

a Dios como el Señor, a Dios mismo en acto. Si no, tenemos el peligro de racionalizar y psicologizar. La fe no se deriva de la experiencia, de la reflexión, de deseos, de un proceso de maduración, sino que es vida y experiencia originaria. El ámbito privilegiado para percibir este acto originario que es la fe, es el encuentro con la Palabra, porque ella encierra la autoridad salvadora de Dios. Sin esta autoridad no es absoluto, ni recrea el mundo desde la soberanía de su amor.

Rev. Aragon. Teol. 23 (2006)

Javier Calvo Guinda

En los tiempos de la brisa conciliar el tema de la Iglesia en la ciudad fue uno de los temas preferidos de la reflexión teológica. Esta discusión fue apagándose en los años setenta a causa de otros planteamientos que despertaron más interés y ocuparon un primer plano. En la segunda mitad de los años ochenta se inició un nuevo debate alrededor de la "Teología de la ciudad" que no se limitó sólo a cuestiones pastorales y organizativas, sino que en un modo interdisciplinar abarcó aspectos de ética, Biblia, urbanismo. Se estableció un diálogo entre arquitectos, historiadores del arte y gentes de Iglesia.

Paralelo a este desarrollo es digna de notar la evolución del magisterio ordinario sobre el tema de la ciudad. Pablo VI al analizar con clarividencia en su Carta "*Octogesima adveniens*" (1971) los grandes problemas de la sociedad contemporánea, otorga la prioridad a los planteados por la ciudad. Hacer más humanas nuestras ciudades es una tarea en la que deben estar presentes los cristianos: "Construir la ciudad lugar de existencia de los hombres y de sus extensas comunidades, crear nuevos modos de proximidad y de relaciones, percibir una aplicación original de la justicia social, tomar a cargo este futuro colectivo que se anuncia difícil, es una tarea en la cual deben participar los cristianos... Los cristianos, conscientes de esta responsabilidad nueva, no pierdan el ánimo en la inmensidad amorfa de la ciudad". (Nº. 12)

Casi 20 años más tarde, Juan Pablo II, publica la Encíclica *Redemptoris missio* (1990) donde aborda el tema de la ciudad, menos en tono de queja por sus aspectos negativos y más en tono misionero, considerando la ciudad como un campo de misión. "Hoy la imagen de la misión ad gentes quizá está cambiando: lugares privilegiados deberían ser las grandes ciudades, donde surgen nuevas costumbres y modelos de vida, nuevas formas de cultura, que luego influyen sobre la población. Es verdad que la «opción por los últimos» debe llevar a no olvidar los grupos humanos más marginados y aislados, pero también es verdad que no se pueden evangelizar las personas o los pequeños grupos descuidando, por así decir, los centros donde nace una humanidad nueva con nuevos modelos de desarrollo. El futuro de las jóvenes naciones se está formando en las ciudades." (Nº.37)

EL FENÓMENO URBANO

Si se considera el desarrollo cultural de la humanidad desde sus comienzos hasta el presente, se puede señalar tres grandes cambios: la revolución del poblado, la revolución de la ciudad y la revolución industrial.

En las tres revoluciones se trata de cambios de la relación del hombre con su ambiente. La revolución de la aldea tuvo lugar en el octavo milenio a.C. y tuvo como consecuencia que el hombre, que era cazador y recolector de frutos se afincase en poblados. La decisión de vivir entre cuatro maderos y vincular su destino a un trozo de tierra que se cultiva, cambió a fondo la existencia humana.

La revolución de la ciudad tuvo lugar en el cuarto milenio a.C. y tuvo como consecuencia que surgiesen ciudades y se pusiesen los fundamentos de unas culturas superiores cuyo destino estuvo muy ligado al desarrollo de las ciudades. El progreso que supuso vino determinado por el reparto del trabajo, a saber, por el reparto en producción agraria por una parte y en comercio y artesanado por otra. Esta progresiva distribución del trabajo y la estabilización institucional del mercado trajeron consigo una intensificación y una racionalización de toda la economía.

La revolución industrial tuvo lugar en el siglo XIX y abrió una era de primer orden en la historia mundial, comparable en magnitud quizá sólo con el paso del hombre de cazador a la vida sedentaria.

Desde que se produjo en la humanidad, hace seis o siete mil años, lo que se ha llamado la revolución urbana, se ha ido incrementando el número de ciudades, como si el ser humano, tras largos tanteos hubiese descubierto al fin el modo ideal de vida más adecuado a su esencia humana.. Ciertamente el progreso fue muy lento, durante mucho tiempo. Hasta la revolución industrial la población de las ciudades no representa sino una proporción mínima de la humanidad: exactamente a la pequeña minoría donde se incubaban los factores del progreso. Hoy todavía la mayor parte de la humanidad procede del campo, aunque en el futuro esté casi muy influenciado por la cultura urbana y llega la hora en que las ciudades serán mayoritarias.

Muchas veces a lo largo de seis o siete mil años, hasta pudo preguntarse si la urbanización era en realidad un fenómeno irreversible y si los nómadas no iban a arrebatársela. Se destruyeron civilizaciones urbanas: Sumer, Egipto, Grecia, Roma, las civilizaciones mayas y aztecas fueron barridas por nómadas; los semitas, árabes, mongoles, turcos, germanos, devastaron las ciudades y celebraron las victorias del hombre nómada sobre la civilización urbana.

Pero actualmente los signos de la historia son evidentes. Si la urbanización creció durante siglos muy lentamente, entró en el siglo XIX y sobre todo en la mitad del siglo XX en una fase de rápida aceleración. En 1850 había en todo el mundo cuatro ciudades de más de un millón de habitantes; en 1900 ya eran veinte y en 1950 ciento

cuarenta. Actualmente sobrepasan esa cifra mágica más de 200. Las ciudades se han convertido en el hábitat típico de la humanidad actual. Más del 80% de la población de la Unión Europea vive en núcleos urbanos y el 50% de la población mundial vive en las ciudades. Son cifras frías y concretas que confirman, la anticipación de Aristóteles de que el hombre es un animal de la ciudad.

Ahora bien, pasar del campo a la ciudad es un cambio cualitativo. La ciudad es la civilización. Los historiadores lo atestiguan. "El hombre desarrollado, dice Spangler, es un animal constructor de ciudades" Y añade: "La historia universal es la del habitante de las ciudades" "Pueblos, estados, política, religión, las artes, las ciencias todas, descansan en un fenómeno fundamental único de la historia humana: la ciudad".

¿Cómo no recordar el famoso dicho medieval "el aire de la ciudad hace libre"? La historia de las ciudades coincide con la historia de la libertad. El ideal de libertad nació en la ciudad. Y lo que atrae a los hombres a la ciudad es la esperanza de la libertad, de la mayor libertad posible. El renombrado arquitecto, Saenz de Oiza, nos dice en "Conversaciones en Madrid": "La ciudad es una promoción de la libertad del hombre. Se ha dicho demasiadas veces que las gentes del campo vienen a la ciudad a encontrar trabajo; no es cierto; a lo que vienen es a encontrar libertad. El medio rural es estructuralmente pobre. En la ciudad, en cambio, el hombre entra en una red de conexiones y de relaciones: amistades, trabajos, aspectos, formas de ser. Esa es la razón profunda que conduce a la forma de vida urbana"

La gente de pueblo es bastante propensa a ver en este deseo de libertad una puerta abierta hacia el libertinaje y la corrupción moral. Se han hecho juicios muy duros sobre la inmoralidad de las ciudades, como si en los pueblos no existiera inmoralidad. No, la libertad de las ciudades es una auténtica libertad humana.

En la ciudad se trata al hombre en función de su carácter de hombre y no en función del linaje a que pertenece. Las ciudades a pesar de todos sus defectos, liberan siempre al individuo de las presiones de la familia, de las coacciones del clan, de las costumbres, de las tradiciones locales. Esto asusta a la gente de pueblo tradicional, pero hay que reconocer que es un valor positivo

AL SERVICIO DEL HOMBRE

La ciudad está en cierta manera unida a la esencia del hombre; posee un carácter profundamente humano. Aristóteles definía al hombre como *zoon politikon*, un ser que vive en la ciudad.. Así expresaba con cierta arrogancia la superioridad de los griegos, que vivían en ciudades, sobre los bárbaros. Aunque los griegos eran un pueblo pequeño comparado con otros de su tiempo, habían intuido uno de los caracteres fundamentales del porvenir de la humanidad. Habían presentido lo que la historia iba a confirmar: la inmensa superioridad de las civilizaciones urbanas sobre las civilizacio-

nes antiguas de tipo rural, y evidentemente sobre el estado de las tribus nómadas. No se trataba de una simple modificación del lugar, ni de una transformación cuantitativa, sino de una transformación cualitativa.

En todo plan urbano hay implícita o explícitamente una idea del hombre. Dejando a un lado ideologías de políticos, tenemos que partir de un hecho: el hombre es un cuerpo y es un cuerpo diferente del cuerpo de los otros animales en sus necesidades y en sus funciones..

Le Corbusier definió claramente una de las reglas fundamentales del urbanismo cuando anunció lo que llamó la "regla de las 24 horas". La vida del hombre esta constituida por una serie de actividades a lo largo de 24 horas. Este ritmo no se puede comparar con el del campo; en la ciudad hay unos horarios obligatorios que imponen cada día un ciclo estricto, riguroso. Las actividades a lo largo de las 24 horas se realizan en lugares distintos que no pueden estar a cualquier distancia si no se quiere hacer la vida pesada, inhumana.

La experiencia viene a decir que una persona encuentra normal un desplazamiento de media hora para ir o volver del trabajo. Más allá de este tiempo produce un cansancio físico y una pérdida de tiempo libre que se podía dedicar a la familia, al ocio, a la cultura o al descanso. La Carta de Atenas (IV Congreso Internacional de Arquitectura Moderna, 1933) recomendaba: "Que las distancias entre los sitios de trabajo y las zonas de habitación se reduzcan al mínimo."

Todos los desplazamientos del ciclo cotidiano pueden estudiarse y sirven para determinar las localizaciones. Hay una buena distancia del domicilio a la escuela, o a la guardería infantil, a las distintas categorías de proveedores, a la escuela primaria o secundaria, a los centros de diversión etc.

Las dimensiones globales de la ciudad estarán por lo mismo determinadas por las reglas de las distancias. Ya en la antigüedad se veía que la ciudad debía ser tal que un ciudadano pudiese ir de su domicilio al centro en una media hora, lo que equivale a una distancia de 3 Kmts. cuando se hace el trayecto a pie. La creación de medios de transporte rápidos permite evidentemente aumentar esta distancia.

Un nuevo enfoque apunta a reducir las necesidades de desplazamientos, y no en acortar los tiempos de los viajes. Los esfuerzos en esta dirección deberían encaminarse a frenar en lo posible el desarrollo urbano disperso, y a promover, por el contrario, la mezcla de usos y actividades. Un ideal con nombre de cuento: "la ciudad de las cortas distancias".

Humanizar la ciudad, ponerla al servicio del hombre, supone un conocimiento del hombre. Y conocer el hombre, es, en primer lugar conocer sus funciones, especialmente en la inscripción en el espacio que requieren. ¿Cual es la relación del hombre con el espacio? La Carta de Atenas define las funciones de la ciudad en el marco de

un programa de cuatro puntos: habitar, circular, trabajar, esparcimiento.. Se plantea la cuestión ¿para qué sirve la ciudad? y se intenta darle una respuesta en términos funcionales, por las funciones del hombre.

LOS RECURSOS NATURALES

La Carta de Atenas de 2003 indica que "quizás, el mayor problema del siglo XXI sea el uso racional de los recursos, especialmente los naturales y no renovables y, principalmente, el espacio, el aire y el agua". Un paso importante será proteger las ciudades de la contaminación y de la degradación, para que puedan mantener su utilidad.

Una visión general de los problemas aparece en una publicación de la Agencia del Medio Ambiente de Europa en 1994, que analiza 51 ciudades europeas. Se identifican cinco problemas fundamentales: la calidad del aire, el ruido, el tráfico, la calidad de las viviendas, y el acceso a las zonas verdes y espacios abiertos, así como la extensión de estos.

El hombre necesita de la naturaleza, lo que significa, en primer lugar, que necesita de los elementos fundamentales sin los cuales no puede un organismo funcionar, ni mantenerse: el aire, el agua, la luz, el calor del sol y el silencio. Las ciudades modernas han privado demasiado a los organismos de estos elementos de los que tienen una necesidad imprescindible.

La contaminación del aire es un problema muy grave, sin solución hasta ahora en las ciudades contemporáneas. No se trata sólo de las ciudades industriales con sus gases nocivos y el polvillo de carbón de sus fábricas. El peligro más grave viene de los productos de combustión de los motores de explosión y de las calefacciones. En las ciudades, el tráfico es la principal fuente de contaminación atmosférica; supone prácticamente el 100% de las concentraciones de monóxido de carbono y de plomo, el 60% de los óxidos de nitrógeno -que contribuyen a la formación de las "lluvias ácidas"-, y el 50% de las partículas. Asimismo, el sector del transporte en la ciudad es uno de los de mayor consumo energético y, por consiguiente, de las emisiones de CO₂, gas responsable en un 50% del "efecto invernadero". El petróleo y sus derivados son en gran parte responsables de las deficiencias en el estado de la salud de las poblaciones urbanas.

Las partículas en suspensión son uno de los principales contaminantes atmosféricos en zonas urbanas, además de encontrarse entre los que mayor impacto tienen en la salud de la población. En las ciudades españolas, entre un 40% y un 60% de la contaminación provocada por el denominado material particulado atmosférico se debe al tráfico.

El agua es, desde siempre, una de las preocupaciones primordiales de la administración de las ciudades. Se trata de la conducción del agua potable a todos los habi-

tantes. Una ciudad que haya duplicado sus habitantes desde 1900, necesita doble alimentos, pero necesita, sobre todo si se industrializa, no el doble sino 10 ó 20 veces más agua.

La higiene exige grandes cantidades de agua. En las ciudades del Renacimiento, los baños públicos de las ciudades medievales desaparecieron y el problema del agua se resolvió por la falta de higiene. En la época rococó, se mojaba uno por la mañana los ojos con un trapito fino. El consumo de agua era mínimo. Al final del siglo XIX fue cuando se comenzó la distribución del agua por tuberías, una de las realizaciones más importantes del urbanismo contemporáneo, porque este sistema permite finalmente afrontar los problemas de higiene y salud de la población urbana. Los wáteres aumentaron, de pronto, enormemente la cantidad de agua necesitada. Al wáter siguió el baño. Y subió la necesidad diaria a 100, luego a 200 litros diarios por persona. A esto añadamos las necesidades de la industria

También el consumo de agua que llega en los países industrializados a 300 litros al día por habitante, deberá limitarse mediante instalaciones de fontanería más eficientes, como grifos con pulsador de cierre temporizado, redes propias y separadas para las aguas residuales negras (inodoros) y grises (cocinas, baños, duchas) y utilización de flujos reguladores en cisternas. En algunas viviendas incluso se podrá aprovechar el agua de lluvia para su empleo en inodoros y para riego de plantas y jardines.

El problema de la luz se renovó enteramente con las técnicas nuevas que permiten a la vez distribuirla con profusión y moderarla. La arquitectura independiente ya de la pared y de la calle, no está reducida a la conveniencia de la ventana. La multiplicación de materiales ligeros y transparentes permite al arquitecto dosificar la luz, según las necesidades de la fisiología y de la psicología humana.

Un objetivo al que también contribuirán unos sistemas de iluminación que favorecerán la luz natural mediante un cuidado diseño arquitectónico y el empleo generalizado de bombillas fluorescentes de última generación, que gozan de un consumo muy reducido y larga vida.

El problema de la calefacción se independiza cada vez más del problema de la luz. Hasta nuestros días los arquitectos se veían obligados a reducir muchísimo las superficies abiertas al aire libre y al sol para defenderse, tanto contra los excesos del frío como contra los excesos del calor. Las técnicas actuales de aire acondicionado van a permitir mantener dentro de las habitaciones una temperatura constante a pesar del frío excesivo o del calor que reine en el exterior.

En fin, el hombre necesita del silencio, el bien más ausente hoy en las grandes ciudades. El ruido, una de las formas de contaminación más genuinamente urbana, también tiene su origen en el estruendo sonoro que la creciente motorización provoca. La insonorización de las habitaciones, como el descubrimiento de los motores silenciosos, son problemas de urbanización cuya solución sigue pendiente.

EL URBANISMO

La Carta de Atenas fue elaborada, en 1933 por un grupo internacional de arquitectos después de una serie de congresos en los cuales se discutió cómo el paradigma de la arquitectura moderna podía responder a los problemas causados por el rápido crecimiento de las ciudades, causado, entre otros factores, por la mecanización en la producción y los cambios en el transporte. En el IV Congreso Internacional de Arquitectura Moderna, este grupo de profesionales y visionarios finalizó la Carta de Atenas, después de haber analizado 33 ciudades de las más diversas latitudes y climas en el planeta. Por lo tanto, sus observaciones y recomendaciones tenían un sentido bastante universal. En ella se determinan como bases del urbanismo las cuatro funciones: Habitar, Trabajar, Recrearse (Horas libres), Circular.

La Carta de Machu Pichu (1977) manifiesta en primer lugar, que la Carta de Atenas, es todavía un documento fundamental para nuestra época, que puede ser puesto al día pero no negado y añade que desde la Carta de Atenas a nuestros días la población del mundo se ha duplicado, dando lugar a la llamada triple crisis, ecológica, energética y alimenticia. A ello hay que agregar la crisis de vivienda y de servicios urbanos, agravada por el hecho de que el ritmo de crecimiento poblacional de las ciudades es muy superior al demográfico general. Las soluciones urbanísticas propugnadas por la Carta de Atenas no tuvieron en cuenta este acelerado crecimiento constituyendo la raíz del problema de nuestras ciudades.

Dentro del crecimiento caótico de las ciudades podemos diferenciar dos modalidades.

La primera corresponde a los países industrializados, donde se da una emigración de la población de mayores ingresos hacia los suburbios consecuencia del uso de los automóviles, abandonando las áreas centrales de la ciudad las que así tienden a deteriorarse por deficiencia de recursos.

La segunda modalidad corresponde a las ciudades de los países en desarrollo, caracterizándose por la masiva inmigración rural que se asienta en barrios marginales carentes de servicios y de infraestructura urbana.

En el oeste de Europa, muchos ciudadanos se sienten amenazados por el gran número de inmigrantes. Se pueden desarrollar sentimientos de hostilidad, avivados por la incomprensión y los prejuicios, entre las diferentes culturas.

HABITAR

Más allá de unas necesidades elementales, el hombre no puede existir sin ejercitar una serie de funciones más complejas. Le es necesario, en primer lugar, habitar. Es la primera de las funciones a las que debe responder el urbanista según la enu-

meración de la Carta de Atenas. La ciudad es "una máquina para habitar", decía Le Corbusier. La vivienda humana no está determinada por el instinto como en los animales, no es como en ellos, invariable. En el hombre la vivienda se transforma a lo largo de los siglos según las técnicas inventadas para responder a esta necesidad. La función de habitar se complica y se enriquece, por otra parte, a medida que las técnicas se desarrollan.

La vivienda es en primer lugar evidentemente un abrigo, es decir, un refugio contra las intemperies (frío, calor, lluvia, viento) y una protección contra los enemigos (animales, hombres y plantas). Son las funciones más antiguas de la vivienda. No hay que olvidarlo. Para muchas personas la vivienda es sólo eso y lo es de manera precaria.

Existen técnicas que permiten por primera vez en la historia, planear la protección eficaz contra todos los factores hostiles que el hombre encuentra en la naturaleza. En cuanto a la protección contra los hombres mismos, es más problemático que nunca. Contra las armas atómicas no hay protección. No hay ciudades inexpugnables. Se necesitaría ciudades enterradas a tal profundidad y dotadas de tal maquinaria que nadie hasta ahora ha planeado construirlas.

Si la vivienda sólo tuviese la función de abrigo, nos podría parecer tolerable las propuestas de viviendas con un espacio muy reducido y el increíble amontonamiento de la mayoría de las viviendas populares y aun de muchas de la clase media.. Ahora bien, la vivienda debe llenar también otras funciones incompatibles con esta situación. Es por ejemplo, una lugar de descanso. Lo vemos claramente cuando en una vivienda se suceden dos equipos por día para dormir. A nivel superior, una vivienda exige una zona reservada al descanso, aislada de zonas de actividad o de conversación, donde cualquiera pueda retirarse y conciliar el sueño..

La vivienda es también una "fábrica doméstica". La emancipación de la mujer es una de las grandes tareas de la ciudad. Supone la mecanización de las actividades domésticas así como su racionalización o también la vida común con comedores comunes. Este último sistema se generaliza en las fábricas, al menos durante el tiempo de trabajo. Pero no parece probable que las familias renuncien enteramente a las comidas en familia en sus casas. Siempre habrá parte de trabajo doméstico y una parte de la vivienda deberá reservárselo. Lo que no significa que el antiguo modelo de cocina aislada completamente de las zonas de charla, deba mantenerse. La cocina es una herencia de la era aristocrática, cuando las familias de las clases dirigentes disponían de una servidumbre para las funciones domésticas y podía mantenerse la distancia entre los criados y sus dueños.

La vivienda es también lugar de cultura y de distracción en familia: el lugar donde los niños estudian o juegan, donde los padres leen, hablan, ven la TV o escuchan música o sencillamente miran lo que pasa fuera desde un refugio interior.

No sólo la familia se aprovecha de la vivienda. Esta es también centro de ayuda, nudo de relaciones sociales. Si la vivienda es demasiado reducida, no permite recibir

y se transforma en prisión. Un espacio demasiado reducido lleva al aislamiento. No hay sitio de reunión, es un inconveniente de muchos de los grandes bloques cuyos pisos son, con mucha frecuencia, demasiado pequeños.

A veces se ha dicho que la ciudad destruye la vida de la familia y las relaciones de tipo personal. Sucede exactamente al revés. En la ciudad es donde la familia puede aislarse sin ser controlada por la vigilancia del clan o del pueblo. El peligro es más bien de ver a la familia urbana encerrarse en sí misma. La vivienda debe, pues, planearse en función de la familia, para que pueda encontrar allí ambiente de intimidad. Lo que se hace imposible para las familias numerosas si los pisos están hechos según modelos uniformes de familias de pocos hijos

No hay que olvidar que la vivienda es también lugar de recogimiento y de intimidad personal. En la civilización contemporánea es una necesidad que se afirma cada vez más. En la Edad Media la vida era colectiva. Los hombres dormían en una habitación y las mujeres en otra. Los criados comían a la mesa de sus señores. En el Renacimiento comenzó el proceso de subjetivización y de personalización a partir de las clases aristocráticas. Entonces aparecieron el salón para conversaciones privadas y el dormitorio para la intimidad conyugal o extraconyugal, además del comedor particular.

Todas estas innovaciones se acogieron al principio como pretensiones exageradas y signo de snobismo. Pero lejos de desaparecer han seguido democratizándose cada vez más. Y hecho paradójico, de la ciudad es de donde ha nacido el culto al recogimiento, a la soledad y la intimidad. En efecto, se goza de más soledad en la ciudad que en el pueblo donde todo se sabe y se propala. La ciudad deja al hombre en el anonimato, bien tan valioso como las relaciones sociales. Además, gracias al anonimato es como el ciudadano puede escoger sus relaciones..

La vivienda es la forma privilegiada de la propiedad privada. Es el bien por excelencia que requiere la propiedad privada. Ésta, según la *Mater et Magistra*, debe constituir una "garantía de la dignidad de la persona humana y una ayuda para el libre ejercicio de sus responsabilidades". O en su casa o en su vivienda es donde el hombre encuentra una garantía, una seguridad. Además la casa es también el bien que el hombre procura conservar y cuidar con más esmero.

Según la Carta de Atenas de 1998, a lo largo de los últimos cincuenta años el esquema demográfico de Europa se ha transformado. Aunque se ha contenido la amenazante explosión demográfica, el número de propietarios de viviendas ha aumentado considerablemente. Este fenómeno se debe a varios factores interrelacionados: un aumento en el porcentaje de divorcios, matrimonios a edades más avanzadas, mayor número de viviendas unipersonales, envejecimiento de la población y niveles de vida superiores. Es necesario plantearse ciertas cuestiones sobre la ubicación y características de los nuevos propietarios de viviendas en Europa, así como sobre el modo de distribuir las viviendas, protegiendo al mismo tiempo el medio ambiente. La situación

puede complicarse aún más si consideramos los índices de migraciones internacionales, especialmente dentro de Europa, susceptibles de aumentar con la aparición del mercado libre de trabajo.

CIRCULAR

La ciudad es intercambio entre hombres. Pero todo intercambio supone un encuentro o un desplazamiento corporal: la ciudad es una organización de desplazamientos, una red de circulación. Sin duda el progreso de las técnicas consiste en reducir los desplazamientos al mínimo indispensable: el movimiento exige tiempo. Para multiplicar los intercambios hay que economizarlos lo más posible. Así es como las ciudades descansan cada vez más en el uso de las técnicas de transmisión del pensamiento a distancia. Los bienes materiales deben ser transportados. Pero al menos podemos hacer economía en la transmisión de los signos del pensamiento: el teléfono, la imprenta, la radio, la televisión, el cine, el fax, Internet y sus avances permiten multiplicar casi al infinito la comunicación de informaciones y de órdenes.

Los intercambios suponen, pues, contactos personales, corporales, reducidos. Podríamos quizá preguntarnos, si en el futuro, no se podrá planear un sistema de transporte tan perfeccionado que cada ciudadano pueda desde su domicilio poner en actividad todos los servicios y poner en movimiento todos los bienes que desea, pulsando un botón: el desplazamiento corporal reducido al mínimo.

El desplazamiento sólo sería ya necesario cuando se quiera estar con otro. Sea lo que fuere, estamos muy lejos de este futuro hipotético. En nuestras ciudades, los desplazamientos son tan numerosos, que el embotellamiento parece haberse hecho constitutivo de la ciudad. Hay pues que facilitar la circulación, como servicio al hombre.

El medio tradicional de la circulación es la calle. Se sigue careciendo de imaginación y audacia, aunque todo el mundo está de acuerdo en reconocer que es un sistema anticuado que hace insoluble el problema de la circulación.

Las calles se han planeado en función de una velocidad de 5 Kmts. por hora. No se han adaptado a velocidades de los medios de transporte de hoy día. Se han hecho intolerables para los peatones a causa de su longitud, del ruido y de los peligros a los que se exponen. Para los coches son antieconómicas porque les obligan a circular a una lentitud que inutiliza su potencial verdadero.

Es lo que ha obligado a proyectar una doble red: para las velocidades de 5 Kmts. hora y para las de 100 Kmts. hora; la primera para la circulación local, la segunda para las grandes distancias.

El problema de la circulación se vive especialmente en los embotellamientos diarios en los cruces principales de las grandes ciudades. El tiempo perdido en un sistema de circulación tan lento es un lastre para la vida social. Se dificulta las reuniones a nivel de ciudad.

Como botón de muestra de los males de la ciudad veamos la cara negativa del tráfico. Los medios públicos de transporte, incluido el taxi, tienen la característica de necesitar poca superficie por viajero. Los medios privados, coche, moto, bicicleta, necesitan, por el contrario, más superficie en el tráfico. A esto se añade necesidad de superficie para aparcar. Si uno hasta ayer iba en tranvía o autobús y desde hoy utiliza el coche particular, necesita una superficie 15 veces mayor y además espacio para aparcar.

Si resumimos brevemente el desarrollo durante el último siglo, se puede expresar en pocas cifras: Las ciudades desde el cambio de siglo han venido a multiplicar sus habitantes por 2 ó 3. 2. ó 3 veces más habitantes no quiere decir 2 ó 3 veces más tráfico. La cuenta no es tan fácil. Al aumentar el número aumenta la superficie de la ciudad, se extienden los barrios. Cada uno de estos nuevos habitantes tiene ahora un camino considerablemente mayor a su puesto de trabajo, y a los comercios en el centro de la ciudad. En consecuencia tiene que aumentar el tráfico ¿Y cuanto? ¿Cuanto viajaba la población de 1900 y cuanto viajan los hombres de 2005?. Nuestros bisabuelos tenían a disposición el tranvía de mulas y los primeros coches y bicicletas. Hoy poseemos medios más modernos. El tráfico por cabeza se ha multiplicado por diez según investigaciones hechas en una serie de ciudades. Cada uno de nosotros viaja cada año diez veces mas kilómetros en la ciudad que nuestros abuelos. Si 2 ó 3 veces el número de habitantes viaja diez veces los Kilómetros de sus abuelos, tenemos que el tráfico se ha multiplicado por 20 ó 30, digamos 25. Y si pensamos que la superficie necesitada es mayor, podemos deducir que el tráfico de hoy necesita 60 veces la superficie del año 1900. Naturalmente que desde 1900 se han construido calles nuevas y se han ensanchado muchas otras. Hay mas superficie a disposición, pero no 60 veces más. Suponiendo que se haya duplicado (y es mucho suponer) la carga de tráfico es 30 veces más por metro cuadrado..

A esto se añade el aparcamiento que ocupa una buena parte de la superficie disponible. De todas las partes fluye el tráfico hacia el centro de la ciudad, que tiene una importancia económica y comercial mayor, pero con menos superficie para el aparcamiento. Este es el problema ¿que hacer?

La Carta de Machu Pichu (1977) comprueba que 44 años después de la Carta de Atenas no hay solución óptima, diferenciando, multiplicando y solucionando cruces de vías. Por tanto, hay que enfatizar que la solución a la función de circulación debe buscarse mediante la subordinación del transporte individual al transporte colectivo masivo.

En 1996 la Comisión Europea publicó un libro verde sobre transporte titulado "Las redes de los ciudadanos: desarrollar el papel del transporte público en Europa". El informe mostraba que, en toda Europa, ha aumentado el número de propietarios de vehículos y el uso de estos desde la década de los años 70, y se espera que continúe aumentando hasta un posible 200% en los próximos 25 años. Las consecuencias de esta revolución en el transporte son mundialmente conocidas, especialmente en lo que respecta a la contaminación, saturación, riesgo para la salud y empleo de energías no renovables. En lo relativo a la estructura de la ciudad y la calidad de vida, el transporte rodado precisa mucho espacio.. Aunque parece que la movilidad se ha mejorado, en realidad el acceso de los sectores más desfavorecidos de la ciudad a las instalaciones y servicios básicos ha disminuido. En muchas ciudades los vehículos dominan las calles, reduciendo el espacio disponible para los peatones y los ciclistas.

Ultimamente, el uso excesivo del coche se ha convertido en el mayor síntoma de la vida cotidiana y del funcionamiento de la mayoría de los centros urbanos. El uso del transporte público ha decrecido, y las ingentes obras en infraestructura se han destinado a facilitar el tráfico y han causado la degradación y ruptura de muchas áreas céntricas de la ciudad y alrededores.

A estos males, se añade la incesante apropiación de espacio engullido por las infraestructuras viarias en aumento, que en las grandes ciudades europeas ocupan ya en la actualidad por término medio entre el 10 y el 15% del suelo.

Todos estos datos negativos no hacen sino confirmar la ineficiencia de los sistemas de transporte urbano, basados en el dominio casi absoluto del vehículo privado. En muchas ciudades europeas el coche representa ya el 80% del transporte motorizado. En este contexto, en el que cada vez es más cuestionada la presencia abusiva y hegemónica del coche, se viene defendiendo de unos años para acá y desde diversos ámbitos ciudadanos un cambio de los sistemas de transporte urbano, apostando por un modelo más equilibrado en términos ecológicos, sociales y económicos. Un modelo cuyo objetivo principal deberá ser la mejora de la accesibilidad y no la mera movilidad.

Y junto a estos aspectos claves de planificación de los usos del suelo, deberán ponerse en marcha otra serie de medidas que posibiliten un reparto más equitativo del espacio viario, limitando el uso del coche en la ciudad y, potenciado los medios más ecológicos, como el transporte colectivo, el peatonal y la bicicleta.

TRABAJAR

En la ciudad está enmarcado el trabajo. En el siglo pasado, trabajo era sinónimo o de fealdad y de suciedad o al menos de claroscuro. También implicaba siempre ruido

Las técnicas nuevas son limpias en sus materiales como en la utilización de la energía, al menos procuran serlo. Tienden por otra parte a la automatización. Por eso los trabajos industriales se reducen a funciones de control y de mando.

Estas obedecen por otra parte a la ley de especialización de la superficie urbana. Las fábricas se instalan en pleno campo, en zonas industriales

Una ciudad contemporánea para ser humana debe ofrecer a los miembros de la comunidad el conjunto de todas las actividades de formación del cuerpo y del espíritu. Es ciudad, si refleja la civilización de una época y pone al individuo en contacto con todos los aspectos de la cultura.

La Carta de Atenas de 1998 expone que en una sociedad cada vez más sofisticada técnicamente, existe una creciente demanda de instalaciones de recreo y ocio. En el futuro, los ciudadanos europeos tendrán más tiempo libre, pasarán menos horas en sus lugares de trabajo y disfrutarán de una mayor esperanza de vida. El ocio y el turismo urbano son actividades de reciente aparición en la Unión Europea y el patrimonio urbano es un componente esencial de este fenómeno.

Para recrear el espíritu se dispondrá de escuelas de todos los grados y de todas las especialidades importantes, bibliotecas, museos y salas de exposiciones, de espectáculos, de conciertos, de conferencias, de reuniones públicas, lugares de culto, espacios para los juegos y deportes, estadios para las competiciones, piscinas y jardines públicos, hospitales y dispensarios, etc. No se pretende aquí hacer una enumeración completa sino sólo sugerir la variedad de aspectos y de instituciones que pueden contribuir a recrear el cuerpo y el espíritu..

Algunas de estas instituciones deberán existir a escala de barrio; otras a escala de ciudad. Una oferta completa solo la puede ofrecer una ciudad de varios centenares

de miles de habitantes. El que vive en una gran ciudad tiene siempre la ventaja de la cultura, de un mayor intercambio de informaciones y de estímulos.

La revolución de las ciencias de la información y las comunicaciones electrónicas, según la Carta de Atenas de 1998, ya está teniendo un efecto destacado en el modo de funcionar de las ciudades. Se espera que los futuros cambios reduzcan la necesidad global de viajar, cambien las características de los lugares de trabajo y mejoren la capacidad del ciudadano para obtener información de un modo rápido y para comunicarse eficazmente. Posiblemente, mejorará el sistema educativo, al proporcionar más oportunidades para la enseñanza a distancia desde el hogar. Respecto al uso del suelo, sin embargo, el efecto más importante puede consistir en que se eliminará la necesidad de construcción de oficinas a gran escala y estructuras industriales, reduciéndose así las demandas de espacio en las ciudades. A su vez, esto facilitará el proceso hacia un desarrollo más variado y una mayor interacción social.

En términos generales, la revolución de la información tendrá probablemente un efecto positivo en el futuro desarrollo de la ciudad. Sin embargo, será necesario tomar medidas contra las posibles consecuencias negativas, entre ellas el aislamiento social y las diferencias entre los más informados y los menos informados, que pueden sentirse desplazados de los otros grupos sociales. Las autoridades municipales tendrán la responsabilidad de asegurar que todos tengan acceso a los beneficios de estos cambios.

CONCLUSION

Estamos lejos de las cuestiones de doctrina social que planteaba la *Rerum Novarum* en 1898. Hoy los retos son otros. Vivimos en una época de cambios en la sociedad y en la Iglesia. La ciudad de mañana estará marcada por aquellos hombres que se sacrifiquen. Cada cultura, cada ciudad, se apoya sobre el sacrificio de círculos pequeños y pequeñísimos que por ella viven y mueren. Estos sacrificios se ofrecen para que la ciudad sea más humana. Hacia estas nociones nuevas es hacia donde tiene que volverse el cristiano, para hacerse responsable; en unión con los demás hombres, de un destino en realidad ya común.

Juan Gregorio Mendel

“El Génesis, antes que la Genética”

Rev. Aragon. Teol. 23 (2006)

Juan Jesús Bastero Monserrat, SJ

Puede resultar chocante, o incluso trasnochado, sacar a flote una figura del siglo XIX de la que apenas queda otro recuerdo que una irónica caricatura: Mendel, el de los guisantes con semilla lisa o rugosa. Su condición de religioso agustino resulta impopular hoy día. Si añadimos la actual fiebre mediática en torno al tema del Genoma humano, entonces, ocuparse de Mendel se considera una total pérdida de tiempo.

En el espíritu de este artículo late el deseo de proporcionar materia de reflexión sobre la historia del pensamiento científico y religioso. Además, también queremos hacer justicia a personas del pasado que fueron testigos de una búsqueda decidida de la verdad científica desde su condición de creyentes, y que —por diversas razones— cayeron en el olvido o quedaron relegadas a una valoración que no merecieron. Estas características se dan en la figura que hoy nos ocupa

* * *

SU INFANCIA Y JUVENTUD

Nacimiento y primeros años (1822-1833)

Un día de la Magdalena, en Heinzendorf (actual Hyncice), un pueblecito campesino del Imperio Austro-húngaro, al pie de los montes Sudetes, venía al mundo un niño a quien pusieron por nombre Juan. Esto era el 22 de julio de 1822. Sus padres, Antón Mendel y Rosina Schwirtlich, tuvieron cuatro hijas más, de las cuales, dos murieron de niñas.

El ambiente en que creció Juan estaba marcado por la vida agrícola y el espíritu emprendedor de su padre. Antón Mendel era hombre experto en agricultura, que probaba nuevas variedades de frutales, y también se dedicaba al cuidado de las abejas. Pero no estaba solo en su empeño. La condesa Walpurga había promovido cultivos de árboles frutales y había establecido que cada escuela rural dispusiera de jardín botánico. El cura párroco, Juan Schreiber, profesor de Religión del niño Juan Mendel, había sido capellán de palacio y era un buen pedagogo, apasionado por las ciencias

naturales. El maestro, Teodoro Markitta, disponía del mencionado jardín botánico en la escuela, cosa propia de todos los colegios de la comarca.

Así, podemos decir que Juan nació en una región próspera y, a la vez, sencilla, y que estuvo rodeado de personas que miraban la naturaleza con el afán de conocerla mejor y que tenían visión de futuro.

El joven bachiller y profesor (1834-1840)

Hasta los once años, Juan cursó los estudios primarios en la escuela local, obteniendo ya buenas calificaciones. En cambio, para preparar el ingreso al Bachillerato, y también por consejo de su buen párroco, pasó al colegio de los Escolapios de Leipnik, que distaba unos 20 km de Heinzendorf. Termina el curso con todo sobresalientes.

El Bachillerato constaba de seis años: cuatro de gramática y dos de humanidades. Para cursarlo fue necesario un segundo traslado del joven Mendel, que a sus doce años pasó a residir en Troppau. El director del Instituto era el P. Fernando Shaumann, agustino de Brünn. Quizás, éste fue el primer contacto importante con la que sería su futura abadía.

En los seis años que vivió en esta ciudad hubo acontecimientos que desvelaron algunos rasgos menos conocidos de su carácter. El año de 1838 fue duro y difícil para la familia. Un accidente forestal lesionó gravemente a su padre: uno de los árboles derribados le alcanzó, causándole una lesión pulmonar de la que nunca llegó a restablecerse. Esto aumentó su penuria económica, y Antón Mendel, a sus 49 años, se vio obligado a dejarse mantener por sus hijos.

En estas circunstancias, quiero destacar algunos hechos que considero particularmente significativos.

Juan Mendel, a los 16 años y con el fin de costearse los estudios, dada la situación familiar, obtiene en la Escuela de Maestros Privados de Troppau un certificado que le permitía dar clases particulares.

Teresa, su hermana pequeña, renuncia a una parte de su herencia con el fin de ayudar a su hermano en sus estudios.

El padre, Antón Mendel, vende la hacienda a su yerno, casado con Verónica, la hija mayor. En una de las cláusulas se dice: «El comprador [su yerno] deberá entregar en concepto de dote al hijo del vendedor llamado Juan —si éste realiza su deseo de hacerse sacerdote— la suma de cien florines en moneda convencional». Esto nos

revela que la familia, en esas condiciones de escasez, conocía ya y respetaba la inclinación vocacional de su único vástago varón, Juan Mendel.

El excesivo esfuerzo que le suponía a este muchacho ese ritmo de vida, le costó una enfermedad. La cosa fue seria. Tuvo que interrumpir los estudios y pasar una temporada en su casa. A pesar de todo, Juan acabó el Bachillerato en Troppau sin perder curso, y en agosto de 1840, a sus 18 años, revalidó el título con la máxima puntuación en todas las materias. Estamos ante un joven brillante y con deseo de ser sacerdote. No obstante, hasta su ingreso en los agustinos, todavía pasarían unos años: los dedicados a los estudios de Filosofía.

Un tiempo de Universidad (1841-1843)

El Colegio Mayor de Filosofía estaba afiliado a la Universidad de Olmütz, y a esta ciudad —no muy lejana de su ambiente natal— hubo de trasladarse Juan Mendel. Allí cursó, entre otras materias, Filosofía teórica y práctica, Matemáticas y Ciencias Naturales. También allí se esforzó por sufragar sus gastos dando clases particulares, pero lamentablemente se produjo el mismo resultado: enfermó seriamente y tuvo que interrumpir su asistencia a la Universidad. No obstante, también en esta ocasión logró coronar los estudios con brillantez, obteniendo el equivalente actual del título de licenciado. Corría el año de 1843.

Este tema —tener que sufragar sus gastos de estudiante— se convirtió en una verdadera pesadilla para Juan Mendel, el cual llegó a la conclusión de que le era imposible continuar soportando tales esfuerzos. Años más tarde, al presentar su memoria o currículum para acceder al examen para profesor, y aludiendo al final de sus estudios filosóficos, escribiría de sí mismo —hablando en tercera persona— las siguientes palabras: «se vio por ello obligado a elegir un estado en que se viese libre de la amarga solicitud por el alimento cotidiano». Y añade: «su situación fue decisiva en la elección de estado». De hecho, solicitó y le fue concedida su admisión, en 1843, en el Monasterio Agustino de Santo Tomás en Brunn.

Cabría una torcida interpretación de estas líneas, como si su entrada en el convento hubiera estado motivada por razones poco nobles. Es bien sabido que las circunstancias que llevan a la vida religiosa, como también al matrimonio, son muy diversas. Lo que importa es la coherencia posterior en el camino elegido, y ésa la tuvo Juan Mendel. Primero fue su proyecto sacerdotal y luego, como estado de vida que le permitiera realizarlo sin perder su trabajo científico, su decisión de ingresar en la orden de los agustinos. Esas palabras suyas, por tanto, más que a un espíritu mezquino, hay que atribuirles a su honradez y transparencia.

MENDEL, AGUSTINO

Ingreso en la Orden (1843-1847)

En el mes de octubre de 1843, habiendo cumplido los 21 años, Juan Mendel toma el hábito de la Orden de San Agustín, en el citado monasterio de Brünn. A partir de entonces, y según una práctica común a muchas órdenes religiosas, cambia el nombre de Juan por el de Gregorio, con el que se le conoce habitualmente. Veremos luego una particularidad en su firma.

Mendel completa su formación eclesiástica con los estudios de Teología a lo largo de cuatro años. No faltaron, durante el segundo curso, dos semestres sobre árboles frutales, adecuadamente simultaneados con las materias teológicas. Al final del tercer año, Gregorio Mendel y sus tres compañeros de noviciado hacen su profesión perpetua. Un año más tarde, en agosto de 1847, es ordenado sacerdote a sus 25 años por el obispo de la diócesis, habiendo obtenido previamente la necesaria dispensa por su edad. La primera Misa la celebró el día 15, fiesta de la Asunción de la Virgen.

Hasta aquí, tenemos un joven agustino, nacido en una buena familia cristiana, que desde niño ha crecido en el ambiente agrícola y ganadero de su país. Ha aprendido de su padre la intrepidez por mejorar el rendimiento de sus cultivos, y también de las abejas, y ha demostrado, en sus estudios, que posee especiales dotes intelectuales con una mente clara y despierta.

Un monasterio con historia (1350...)

Conviene considerar ahora algunas características del monasterio agustino de Santo Tomás en aquella época, porque tuvieron gran importancia para el desarrollo posterior del trabajo científico de Mendel.

En el territorio de la actual República Checa, los agustinos estaban presentes desde el siglo XIII y la fundación de Brünn databa de 1350. Es fácil comprender que durante los 500 años que transcurrieron, entre esta fecha y la época de Mendel, el monasterio sufriera las más diversas vicisitudes: persecuciones por parte de grupos heréticos, saqueo de los turcos, contagio de herejía en uno de los priores del siglo XVI, nuevo saqueo y destrucción del monasterio por los suecos, en la Guerra de los Treinta Años, expropiación por el emperador José II y nueva instalación en un antiguo monasterio deshabitado, de monjas cistercienses, en el siglo XVIII, que fue el que conoció Mendel y el que, al menos en buena parte, puede visitarse en la actualidad.

Es importante saber que en 1752 el papa Benedicto XIV eleva el monasterio al rango de abadía. Desde entonces, el Superior y sus sucesores tendrían categoría de abad mitrado, con autorización para utilizar el báculo y la mitra, aunque sin potestad para ordenar sacerdotes. El agustino Andreas Zirkel fue el primer abad. Gregorio Mendel, como veremos, sería el sexto.

Cuando Mendel entró en el convento era abad Cyrill Franz o Frantisek Napp, que presidió la abadía durante más de cuarenta años y que está considerado como «el abad más significativo en los siete siglos de historia agustiniana». Como veremos, tuvo una influencia decisiva en el desarrollo de los trabajos científicos de Mendel.

El abad Napp impulsó la vida intelectual en el monasterio y las relaciones con la sociedad morava. En los propios terrenos, se dispusieron huertos experimentales al servicio de la docencia y la investigación, por encargo de la Real Sociedad Agrícola de Moravia-Silesia. Frantisek Napp fue también nombrado Director de Enseñanza Media en Moravia. Todo ello es terreno abonado para que el investigador nato, que es Gregorio Mendel, pueda sacar el máximo rendimiento a sus cualidades científicas.

Los preludios de su investigación (1848-1854)

Los primeros años después de su ordenación sacerdotal, Mendel recibió el encargo de colaborar en la parroquia del convento como coadjutor. Esto llevaba consigo la atención pastoral a los enfermos del hospital del barrio. Esta circunstancia sirvió para poner de manifiesto un punto débil en la constitución psíquica de Mendel. El trato directo con los enfermos le suponía una tensión personal superior a sus fuerzas. No sabemos detalles. Se habla de timidez insuperable, de una enfermedad nerviosa que le retuvo en cama más de un mes... Lo cierto es que, ante esta inesperada contrariedad, el abad Napp supo canalizar las energías del joven agustino hacia donde más podrían rendir, retirándole del apostolado directo. En su carta dirigida al obispo, informándole sobre la situación de Gregorio Mendel, el abad lo calificaba como «religioso extraordinariamente dotado en el aspecto científico y sin cualidades para el apostolado».

Sin más tardanza, el mismo mes de octubre de 1849, Mendel es destinado al Instituto de Znaim —fundado por los jesuitas en el siglo XVII— como profesor adjunto de Matemáticas y Literatura. Triunfó con los alumnos por sus dotes pedagógicas.

Para continuar en ese puesto docente como profesor titular, era necesario un examen en la Universidad de Viena. Allí acudió en agosto de 1850 y se encontró con otra desagradable sorpresa: su examen de Ciencias Naturales, tanto oral como escrito, fue un fracaso rotundo. El tribunal le aconsejó que no volviera a presentarse hasta

pasado un año. Podemos imaginar el estado de ánimo con que regresaría a su convento.

El abad Napp decidió que permaneciese en Brünn y dejase sus clases de Znaim, ciudad que, según parece, no volvió a visitar. Además, quiso que continuara dedicado a la docencia y que adquiriese mayores conocimientos en su materia, independientemente de conseguir o no el título de profesor. Para ello, pasó un curso como profesor en la Escuela Técnica Superior de Brünn y, acto seguido, se trasladó a Viena para asistir como alumno oyente —sin el riesgo a los exámenes— en una docena de asignaturas de ciencias, tanto teóricas como prácticas.

Los dos años de Viena [noviembre 1851 - ¿verano? 1853] debieron de ser gratificantes para Mendel. Entabló relaciones con varias sociedades científicas, ingresando como miembro en algunas de ellas. Presentó el primer trabajo suyo que conocemos sobre plagas en hortalizas.

Con esta preparación universitaria regresa a Brünn, donde enseguida reclaman sus servicios como profesor. Ha quedado demostrada su valía pedagógica y su competencia en la materia, y esto pesa más que la carencia de un título universitario. Sus clases las imparte en el Instituto Alemán del estado, como profesor adjunto de Física y Ciencias Naturales. Era el mes de mayo de 1854. Mendel cumpliría pronto los 32 años.

El ambiente del Instituto y el trato diario con el profesorado parece que encienden de nuevo en Gregorio Mendel el deseo de intentar la conquista del título. En agosto de ese mismo año [1854] vuelve a presentarse a examen en Viena. Esta vez, la tensión interior es de tal grado que le obliga a retirarse, sin terminar el examen escrito. Regresa a Brünn con fuerte dolor de cabeza y, sin duda, con mayor dolor interno por su repetido fracaso. Que sepamos, ya no se examinaría jamás.

De nuevo, el buen tino de su Superior evitó que cayese en un abatimiento o desánimo pernicioso. A partir de este momento, comienza la que podemos calificar "edad de oro" de Juan Gregorio Mendel: sus experimentos en el jardín de la abadía.

LA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS HÍBRIDOS

Llegamos al punto central de esta exposición: el más divulgado y el mejor —o peor— conocido, pues a veces se ha llegado a ridiculizar su trabajo, calificándolo poco menos que de entretenimiento de un fraile que se aburría en el convento. Como sabemos, la ignorancia es muy atrevida.

El primer punto que conviene destacar son las características del material de investigación: la flor de la planta del guisante.

Con sus 2 ó 3 cm de tamaño, y con los pétalos recogidos encerrando el aparato reproductor, es necesaria una gran destreza manual y finura por parte del manipulador, para conseguir abrir la flor y cortar los estambres sin dañar el pistilo. Además, como los estambres están ocultos, es necesario ir haciendo observaciones frecuentes para cortarlos antes de que madure el polen y evitar que la flor se autofecunde. Por otra parte, hay que recoger el polen de otra planta para espolvorearlo en el pistilo de la flor castrada. Todo esto es indispensable para realizar la polinización cruzada. No es exagerado ponderar la habilidad, paciencia y minuciosidad de Mendel para realizar centenares de cruzamientos —quizá millares— con los recursos e instrumentos de la época. Sin duda, el estudio previo que había realizado sobre una plaga de la flor del guisante, le sirvió de entrenamiento. Se calcula que, en conjunto, tuvo que estudiar unas 13.000 plantas y examinar 350.000 semillas.

En cuanto al jardín de experimentación que utilizó Mendel, se ha dicho desde siempre que se trataba de un pequeño huerto rectangular, de unos 7 x 35 m, adosado a una fachada del edificio. La escritora Robin Marantz ha sugerido otro emplazamiento, alegando que el primero resultaría demasiado pequeño para cultivar tantas plantas.

Lo que no se sabía

Otra consideración importante es caer en la cuenta de lo que no se sabía en tiempos de Mendel sobre la reproducción de los seres vivos.

Todavía era frecuente la creencia de que la parte masculina era la fundamental para la formación del nuevo ser, mientras la femenina realizaba la función de acoger pasivamente y proporcionar alimento al germen en desarrollo. Esta creencia había culminado tiempo atrás en la teoría del "homúnculo", según la cual, dentro del espermatozoide estaría ya, en miniatura, el hijo. Tal modo de pensar hunde sus raíces en la experiencia humana, ganadera y agrícola, que conduce a asignar a la parte femenina —e incluso a la mujer— el papel de "tierra fértil" que permite el desarrollo de la semilla. En la flor del guisante, el polen sería el único responsable de las características que tendrá la futura semilla y la planta que de ésta se desarrolle. No resultaría superfluo exponer, en otra ocasión, las distintas mentalidades acerca del hecho reproductivo defendidas por Hipócrates, Aristóteles, San Agustín y las creencias a este respecto en el mundo semita hebreo.

En cuanto a los conocimientos de citología, a mediados del siglo XIX, todavía no se aceptaba de forma general que todo viviente estuviese constituido por células. Tampoco se conocían los cromosomas, ni su comportamiento en la división celular mitótica, ni menos aún su reparto en la formación de espermatozoides y de óvulos. Más lejos todavía estaban el concepto de gen y la localización de los genes en los cromosomas.

La noción de especie tampoco estaba bien delimitada. Lo que Mendel denomina "especies distintas" sólo son, con frecuencia, variedades de una misma especie. Esto tiene su importancia de cara al aspecto evolutivo.

Éste era el entorno biológico en que Mendel estaba inmerso, igual que sus contemporáneos estudiosos del tema.

Su trabajo (1854-1863)

Su trabajo consistió, básicamente, en observar cómo se transmiten a la descendencia varios caracteres fácilmente identificables. Escogió siete pares de rasgos contrarios: planta enana y planta alta; semilla lisa y semilla rugosa; vaina ceñida y vaina globosa, etcétera. Se comprenderá que la mera selección de las plantas que le servirían para experimentar, le llevase un par de años: 1854-55.

En esta misma época, realizó en 1862 un largo viaje hasta Londres para visitar la Gran Exposición Industrial. Se detuvo una semana en París. Todo ello le dio ocasión para ampliar sus conocimientos.

En 1863 dio por terminada su investigación. Llegó a la conclusión de que esos caracteres estudiados se heredaban con una regularidad y en una proporción que podía expresarse matemáticamente. Hay que advertir que no enunció lo que hoy conocemos como "las tres leyes de Mendel". En su trabajo, expone detalladamente los resultados obtenidos, formula más de tres generalizaciones pero apenas utiliza la palabra "ley" salvo para referirse al modo como se desarrolla la planta del guisante.

Las cuarenta y ocho páginas manuscritas, en alemán, de que consta su presentación, recogen diez años de minucioso y paciente trabajo. La lectura pública la hizo dos años después, en 1865, ante el Círculo de Investigadores de Brünn, sociedad científica de la que era miembro fundador. Dada la extensión y, sobre todo, la densidad del escrito, le asignaron dos jornadas. Como las sesiones tenían lugar el segundo miércoles de cada mes, a Mendel le correspondieron los días 8 de febrero y 8 de marzo.

Además de este principal trabajo de investigación realizó otros muchos, antes y después de esas fechas. Se calcula que estudió unas 100 especies vegetales pertenecientes a unos 28 géneros. Entre ellas se contaban árboles frutales y también plantas ornamentales como la Fucsia, de la que obtuvo una variedad que recibió su nombre.

Importancia científica

Hoy día, estamos en mejores condiciones para apreciar la importancia del trabajo de Mendel, que quienes escucharon al científico agustino. Ellos no podían percatarse del alcance de sus hallazgos porque carecían de los datos que hoy conocemos sobre el hecho generacional de los seres vivos.

De la importancia de la investigación de Mendel quiero destacar algunos aspectos.

Mendel es el primero en aplicar las matemáticas para estudiar un fenómeno biológico colectivo de índole genética. No creo que haya que discutir que Mendel sabía más matemáticas que biología. Sus conocimientos sobre botánica y zoología eran predominantemente descriptivos y empíricos. En su época, todavía no se había establecido de forma universal la teoría celular. Por tanto, si Mendel elaboró un trabajo de gran categoría no fue por sus conocimientos biológicos sino por su habilidad manual, su paciencia, sus dotes de observación minuciosa y porque sabía matemáticas.

Nos guste o no a los biólogos, hemos de reconocer que, el expresar un fenómeno natural mediante un modelo matemático es el mejor modo —si no el único— de descubrir la regularidad en el comportamiento de los organismos y de los procesos vitales. Esto es lo que hizo Mendel. Y gracias a que examinó miles de plantas y cientos de miles de semillas pudo encontrar números que tuvieran fiabilidad, sin otras discordancias que las debidas al azar, que en el caso que nos ocupa carecen de significado.

Otro gran logro de su investigación fue demostrar que en los organismos existen rasgos que se transmiten de padres a hijos como "unidades hereditarias", y que esto sucede independientemente del resto de los caracteres heredados. Mendel no podía hablar de genes, porque en su tiempo ni siquiera se conocían los cromosomas, pero intuyó que en las células reproductoras tiene que existir algo material, unos "factores", que se transmitan al embrión y condicionen su desarrollo.

Finalmente, Mendel contribuye decisivamente para establecer, desde la biología, la igualdad entre los sexos. Afirmar rotundamente que la célula masculina y la femenina contribuyen por igual en el hecho generacional y rechaza la vieja mentalidad, según la cual, a la parte femenina se le atribuía meramente el papel de "niñera" o "nodriza".

Sólo con estos tres aspectos hay suficiente para destacar la importancia decisiva del trabajo de Mendel y para otorgarle el merecido título de "padre de la Genética".

Reacciones y silencio

Ante la lectura pública de sus trabajos, y según palabras de Mendel, «hubo gran diversidad de opiniones, como era de esperar». La prensa también se hizo eco, del cual citamos este comentario: «la participación acalorada del auditorio demuestra que el tema había resultado interesantísimo, y el desarrollo del mismo altamente satisfactorio».

Al año siguiente, el comité de la mencionada sociedad científica le ofrece a Mendel la publicación de su escrito, que aparece impreso a finales de 1866 con el título: «Investigación sobre híbridos de plantas». A su autor le entregaron cuarenta separatas y la propia institución envió unas 150 copias a diversas bibliotecas y sociedades científicas.

A pesar de todo, el trabajo de Gregorio Mendel cayó en el olvido. Ni siquiera hubo rechazo: el silencio fue la dura respuesta social que recibió su autor. Podemos imaginar su decepción.

Entre los destinatarios de las separatas de que dispuso Mendel estaba el botánico suizo Karl Wilhelm von Nägeli, con el cual pudo mantener correspondencia de la que se conocen diez cartas, escritas durante siete años. Pero, por lo que parece, Nägeli tampoco manifestó gran entusiasmo ante los nuevos descubrimientos. Más bien le debió de indicar al sabio agustino que experimentase con otras plantas. No sin razón, se le atribuye a Mendel la frase: «Mi tiempo ya llegará»

Dado su temperamento, que en varias ocasiones había mostrado la fragilidad de su psiquismo ante situaciones de estrés, podríamos temer que en esta ocasión le sobreviniera una mala racha de abatimiento y postración. Afortunadamente no fue así.

CAMBIO DE RUMBO (1868-1884)

Una cosa que no había cambiado era el ambiente propicio de la abadía. Seguía abierta a las inquietudes y necesidades agrícolas de la comarca. Además, las relaciones de Gregorio Mendel con las asociaciones científicas del entorno eran cada vez más numerosas.

Sin embargo, hubo un acontecimiento que ocasionó un fuerte viraje en su historia. En el mes de julio de 1867 y a los 75 años de edad, fallecía el prestigioso y decidido impulsor de los trabajos de Mendel: el abad Frantisek Napp, quien había presidido la abadía durante 43 años.

La sede estuvo vacante durante más de 6 meses. La elección del sucesor, que había de ser vitalicio, se realizaba mediante votación. En el mes de marzo del año siguiente (1868) eran 12 los religiosos electores. Pues bien: 11 votos fueron para

Gregorio Mendel. El suyo propio no fue en blanco: lo dedicó a su amigo y compañero el filósofo Francisco Klácel. Mendel, a sus 45 años, quedaba constituido abad mitrado del monasterio de Santo Tomás en Brunn, para los casi 16 años que le quedaban de vida.

La unanimidad de pareceres en la votación es una muestra del aprecio de que gozaba en su comunidad religiosa. También tuvo su peso, en esta elección, la actitud tolerante que mostraba Mendel ante las posibles tensiones nacionalistas entre checos y alemanes. No olvidemos que dentro del convento había religiosos de ambas procedencias. Como ejemplo de su postura abierta y dialogante, Mendel, teniendo como lengua materna el alemán, siendo estudiante había aprendido el checo a la perfección.

Se suele decir que con este nombramiento se acabaron sus investigaciones y que le supuso un gran sacrificio aceptar el cargo. De esto segundo, no parece haber constancia. En cuanto a lo primero, él mismo escribe a Nägeli en tono optimista diciéndole: «... esto no va a impedirme continuar con mis queridas experiencias. Espero, más bien, poder dedicarles más tiempo y más atención, en cuanto me haya ambientado en el nuevo puesto». Aunque esto no fue del todo cierto, sí que mantuvo su actividad científica hasta el final.

Amplia actividad hasta el final

Dejando muchos datos en el tintero, quiero mencionar algunas de las actividades que Mendel desempeñó en sus años de abad.

En el terreno científico, mantuvo contacto con diversas sociedades científicas e incluso dio a conocer, el mismo año de su elección como abad, su investigación con otra planta, el Hieracio, que fue publicada en las actas del Círculo de Investigadores de Brunn en 1870. Hay que destacar algo importante: los resultados que obtuvo en este caso contradecían, en parte, lo que había descubierto con los guisantes. A pesar de todo, no ocultó estos hallazgos que iban en su contra. Este gesto demuestra que, ante todo, era servidor de la verdad y no de su triunfo personal.

En 1869, participa en la fundación de la Sociedad Morava de apicultura. Dos años más tarde, hizo construir un colmenar en el monasterio con cincuenta colmenas. Consigue abejas reinas de Italia, Egipto, Chipre y procura también realizar cruzamientos entre variedades distintas.

El ámbito de la meteorología tampoco le fue ajeno pues publicó 9 trabajos. Era miembro fundador del Club Meteorológico Austríaco y se interesó por intentar una predicción del tiempo, por ser un elemento de tanta importancia para los agricultores.

Su autoridad moral sobrepasaba los muros del monasterio. Como hombre de confianza por su rango eclesiástico, en 1876 fue nombrado administrativo del Banco Hipotecario de Moravia. Como dice alguno de sus biógrafos, se le conocía en el imperio austro-húngaro «como un abad testarudo y pendenciero» capaz de enfrentarse a las autoridades civiles —incluido el emperador de Austria— para defender los legítimos derechos de la abadía. Esto no impidió que lo nombrasen director del mismo Banco Hipotecario, cargo que sólo desempeñó durante tres años por razones de salud.

Pero esta vez no se trataba de aquella debilidad nerviosa que tanto le molestó en su juventud sino de una enfermedad crónica renal. Su obesidad en los últimos años era muy notable y él mismo hacía broma sobre ella. Ya en la primavera de 1883 tuvo que guardar cama. Meses más tarde, una hidropesía agravada con afección cardíaca hizo que la situación resultase irreversible.

En octubre de ese mismo año, con motivo de la toma de hábito de los nuevos novicios, tuvo su última actuación como abad. En esta ocasión pronunció las siguientes palabras: «Aunque mi vida haya conocido momentos de amargura, debo reconocer, agradecido, que el número de horas felices ha sido muchísimo más elevado. Mis trabajos experimentales han sido motivo constante de satisfacción. Y estoy plenamente seguro de que no pasará mucho tiempo, hasta que el mundo entero reconozca los resultados de mis investigaciones». Estas palabras proféticas se cumplirían casi veinte años después de su muerte.

Hasta los últimos días conservó un lúcido sentido del humor, como consta por una carta a su sobrino escrita 11 días antes de su fallecimiento, que ocurrió el 6 de enero de 1884.

Se celebró un solemne funeral en la iglesia del convento. Luego, el cortejo fúnebre recorrió las calles de Brunn constituyendo una impresionante manifestación de duelo. Además de sus compañeros agustinos, acudieron al entierro autoridades civiles, numerosos profesores y también el pastor protestante y el rabino judío.

Había desaparecido un gran científico, es cierto, pero sobre todo un hombre conciliador, firme en sus convicciones legítimas y un religioso fiel hasta el final.

ÚLTIMAS CONSIDERACIONES

La obra científica de Mendel, como ya hemos indicado, cayó prácticamente en el olvido. Por si fuera poco, su sucesor en el cargo, el abad Anselmo Rambousek, quemó los miles de papeles con notas manuscritas que encontraron en sus habitaciones.

En el año 1900, el último del siglo XIX, tres genetistas de tres nacionalidades, Hugo de Vries de Holanda, Carl Correns de Alemania y Erich von Tschermak de Austria, descubren que los trabajos de Mendel dados a conocer 35 años antes eran certeros y coincidían con sus propias investigaciones. A partir de entonces y con el apoyo de los avances de la naciente biología, cobran carta de ciudadanía y se formulan las tres "leyes de Mendel" que el monje agustino nunca promulgó. Unos años más tarde, fue erigido un monumento en su honor junto al jardín de la abadía de Brunn, en cuyo pedestal se lee: «Al investigador de la naturaleza P. Gregorio Mendel» «Erigido en 1910 por los Amigos de la Ciencia».

Las cuarenta páginas que el sabio agustino había leído en Brunn, en aquel invierno de 1865, empezaron a publicarse en otras lenguas. Entre 1901 y 1926 se traducen en este orden: al inglés, francés, ruso, italiano, polaco, japonés, sueco y checo. La traducción española, realizada desde la versión inglesa por el Dr. Antonio Prevosti, apareció, como muy pronto, en la década de 1960 y probablemente en 1977.

A estas alturas del artículo, quizás algunos de ustedes se preguntarán el porqué del subtítulo: "El Génesis antes que la Genética". La razón es la siguiente. De forma alegórica, con este juego de palabras se quiso decir que la opción religiosa de Mendel —simbolizada con el nombre del primer libro de la Biblia— fue prioritaria en su vida de científico —la genética— sobre todo cuando lo eligieron abad. En realidad, habría que decir más bien "el Génesis a la vez que la Genética". En ningún momento de la vida de Mendel, que sepamos, asoma la más mínima contradicción o incompatibilidad entre su dedicación a la ciencia y su opción religiosa. No en vano, el Concilio Vaticano I, celebrado cuando Mendel llevaba dos años de abad, y que sin duda conocería, declaró: «nunca puede haber verdadera oposición entre la fe y la razón, ya que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, es quien induce la luz de la razón en el espíritu humano».

En los cincuenta años de D. Casimiro Morcillo

Rev. Aragon. Teol. 23 (2006)

Víctor Pinilla Gracia

El 21 de septiembre de 1955, Su Santidad Pío XII designaba a Casimiro Morcillo para la sede de Zaragoza, vacante tras la muerte de D. Rigoberto Domenech y Valls fallecido el treinta de mayo del mismo año. El cuatro de diciembre comenzaba su ministerio pastoral en nuestra diócesis. Al cumplirse cincuenta años de su llegada a Zaragoza sirvan estas páginas de recuerdo y homenaje.

D. Casimiro Morcillo González¹ nació el 26 de enero de 1904, en Chozas de la Sierra (Madrid), en el seno de una familia de clase media, con once hijos.

Comenzó sus estudios eclesiásticos en 1914 en el Seminario de Madrid, estudió en la Universidad Pontificia de Toledo donde obtuvo el doctorado en Teología, y en el Instituto Católico de París. Ordenado presbítero el 19 de diciembre de 1926, ejerció el ministerio en la diócesis de Madrid-Alcalá como: coadjutor de Valdemoro, profesor en el Seminario (1927) oficial de la Secretaría de Cámara, consiliario diocesano de las Mujeres de Acción Católica (1932).

También comenzó muy pronto a asumir responsabilidades en la Iglesia Española, siendo secretario nacional de las Obras Misionales Pontificias (1928), consiliario nacional de las Mujeres de Acción Católica (1935) y director y colaborador de varias publicaciones.

La Guerra Civil le sorprende en Santander en los Curso de Verano, y de allí pasa a Bilbao y a Azpeitia. En la zona nacional reorganiza las Mujeres de ACE, y reanuda su trabajo en OMP. Trabajó en la atención de los madrileños refugiados, en socorrer a los sacerdotes que estaban en Madrid, organizó las suscripciones de Culto y Clero, y diversas obras de caridad y de apostolado. En 1938 en Burgos nombrado Vicario General de Madrid-Alcalá, y representante de su obispo ante el gobierno de Franco. Al regresar a Madrid después de ser tomado por las tropas reorganiza los servicios religiosos y trabajó para la reconstrucción de los templos y para la creación de parroquias en los suburbios de Madrid. Canónigo de la SIC de Madrid en 1.939.

¹ ARZOBISPADO DE ZARAGOZA, *Boletín Eclesiástico Oficial* (en adelante *B.E.O.*) 1955, pp 451-458. *Enciclopedia Espasa* apéndice años 1971-1972, p 221. Revista *Ecclesia*: 1943 I, 142, 173, 468; 1950 I, 544; II 363; 1955 II, 411, 663, 681; 1964 I 432, 675-676, 829; 1971 156, 220, 239, 253, 282, 314, 345, 347, 539, 635, 709, 713, 728, 731.

Como Obispo (Consagrado Obispo el 25 de enero de 1943 por Leopoldo Eijo y Garay, obispo de Madrid-Alcalá, Félix Bilbao y Ugarriza, obispo de Tortosa y Benjamín de Arriba y Castro, Arzobispo de Tarragona), ejerció el ministerio como: Auxiliar de Madrid-Alcalá (1943-1950), Obispo de Bilbao (1950-1955), Arzobispo de Zaragoza (1955-1964) y Arzobispo de Madrid-Alcalá (1964-1971). Insertó en su escudo episcopal la insignia de la Acción Católica, y su lema episcopal, fue «Impendar et superimpendar» (Me gastaré y me desgastaré)

Como miembro del Episcopado Español, fue Moderador del Monasterio del Parral (Segovia) de la Orden Jerónima, consiliario de la Obra Católica de Asistencia Universitaria, presidente del secretariado de la OCSHA y miembro de la Comisión Episcopal.

Miembro de la conferencia de Metropolitano Españoles como Arzobispo de Zaragoza, fue secretario de la misma y miembro de la comisión permanente, Presidente de la Comisión Episcopal de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana, representante del Episcopado Español en Eventos eclesiales en el Extranjero, y miembro de la Comisión episcopal de Apostolado Seglar. Presidió y participó en diversas comisiones episcopales para temas puntuales.

Fue procurador en las Cortes Españolas, Consejero del Reino y miembro del Consejo de Regencia, cargos a los que renunció después del Concilio.

Participó en el Concilio Vaticano Segundo, del que fue uno de los cinco subsecretarios, y después fue miembro de la Comisión Coordinadora Post-conciliar.

Miembro de la Conferencia Episcopal Española de la que fue presidente, vicepresidente, y presidente de la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar.

Falleció en Madrid el 30 de mayo de 1971, como consecuencia de una anemia aplásica, fue enterrado en el suelo de la Basílica de San Isidro de Madrid (entonces Catedral), y él mismo redactó su epitafio: «Aquí yace el primer Arzobispo de Madrid, que fue también obispo auxiliar, y quiso siempre estar a los pies de todos».

Seminario

El seminario fue desde el principio de su pontificado una de sus grandes prioridades, el seminario edificio porque se encontró el Seminario Metropolitano de Casablanca iniciado por su antecesor D. Rigoberto Domenech sin terminar y porque se quedó sin seminario menor en el curso 1956-1957 al estar éste en Alcorisa, perteneciente desde el uno de enero de 1956 a la diócesis de Teruel. Y la cuestión vocacional, suficientes seminaristas para que haya suficientes sacerdotes.

En la circular del «Día del Seminario»² de 1956, expone la importancia de los sacerdotes, pues sin ellos «no hay sacrificio, no hay sacramentos, no hay predicación del Evangelio, no hay educación cristiana de los niños, no hay vida y civilización cristianas». Plantea la situación de la diócesis «Zaragoza necesita sacerdotes: 555.000 habitantes, 208 parroquias (51 sin sacerdote), 370 sacerdotes, parroquias insuficientemente atendidas, la realidad del crecimiento demográfico y «las necesidades de la Iglesia universal». Ante ésta necesidad la respuesta es el Seminario, que se actualiza para responder a las necesidades de la diócesis; de 460 seminaristas, 137 van a otras diócesis tras la variación de los límites, de forma que «hoy tiene solamente trescientos veintitrés seminaristas, cuando necesita y tiene que llegar a quinientos o seiscientos, que son los que corresponden a su población (uno por cada mil habitantes)». Ante el paso de Alcorisa a Teruel, hay que habilitar un seminario menor antes de octubre para los 250 alumnos de los cinco primeros cursos y hay que pagar y terminar las obras del Seminario de Casablanca.

En la convivencia Sacerdotal del 1.956³ también fue el tema a tratar, D. Francisco Izquierdo Molins expuso el tema: económico y de instalaciones: nueve millones de pesetas y de vocaciones: urge «reclutar vocaciones tanto en A.C. como en colegios, catequesis, etcetera».

Para la campaña del seminario se utilizaban todos los medios: cabalgata ciclista y motorista, grupo folklórico y rondalla, automóvil con altavoces, prensa y radio, actos en teatros, carteles por toda la ciudad, colecta por las calles, con medios curiosos como el premio «La Palma del Señor Arzobispo»⁴ que otorgaba la palma que él utilizaba el Domingo de Ramos al colegio que más dinero aportaba al seminario; y se realizaban actos para los diversos grupos: enfermos, niños,⁵ bachilleres, universitarios y familias. En la campaña de 1958 se añadió la celebración de una Vigilia bíblico-litúrgica⁶ en cada parroquia y a partir de 1959 los donativos en especie.

Al comienzo del curso 1956-1957⁷ ya estaba listo el seminario menor en el Seminario Conciliar, las obras de adaptación costaron 4.000.000 de pesetas. Los estudios estaban equiparados al bachillerato oficial con refuerzo del latín y de la gramática española. Comenzó también el Seminario Menor Hispanoamericano de la OCSHA. Comenzaron el curso 400 seminaristas, 250 en el menor y 150 en el mayor. En los años sucesivos los alumnos van creciendo, se adapta la última planta para el curso 57-

² B.E.O. 1956, pp 110-112.

³ B.E.O. 1956, pp 136-137.

⁴ B.E.O. 1956, pp 264-265.

⁵ B.E.O. 1956, pp 188-189. B.E.O. 1957, pp 118-144.

⁶ B.E.O. 1958, pp 45-46.

⁷ B.E.O. 1956, pp 656-658, 673, 699. B.E.O. 1957, pp 77-81, 92-94, 148-149.

58 y se comienzan las obras del seminario menor de nueva planta en 1961. Al final de su pontificado se habían superado los 600 seminaristas. A partir de 1957 se comienza a utilizar la frase «ninguna parroquia sin seminarista»⁸.

Junto con la consecución del reconocimiento oficial de los estudios del seminario menor, también los del seminario mayor obtuvieron reconocimiento eclesiástico con la afiliación del Estudio Brauliano a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca⁹ en 1959.

D. Casimiro insistía en aumentar los sacerdotes en cantidad y en calidad y para lo segundo puso en marcha la iniciativa del Post-seminario diocesano.¹⁰ En julio de 1956 en la casa de ejercicios de Pinseque, tuvieron una semana de ejercicios y otra de cursillo de apostolado los 40 sacerdotes ordenados entre 1951-1955 con excepción de los que han estado cursando estudios el año académico 1955-1956. «Cuidar la formación espiritual, intelectual y apostólica del sacerdote es cuidar solícitamente de toda la grey cristiana» «dar a los sacerdotes la ayuda y los medios que necesitan para ser luz en medio de la diócesis» «la santidad y la eficacia apostólica del sacerdocio encarnado en cada uno de los elegidos por Dios para ser sus ministros». Los ordenados a partir de 1956, tuvieron ya un curso completo de formación en Teología Pastoral en el Seminario de San Carlos, y en el mismo siguieron las dos semanas en julio para los ordenados entre 1951-1955.

Además de enviar alumnos a estudiar en Universidades Pontificias, también favoreció otras iniciativas formativas sobre todo en el campo apostólico y pastoral como la celebración en 1957 del IV Cursillo Nacional de Grupos de Apostólicos de Seminarios .

Suburbios

Una de las tareas que D. Casimiro había realizado en Madrid y en Bilbao, fue el acercamiento de la Iglesia a los nuevos barrios de las grandes ciudades, y también la realizó en Zaragoza.¹²

⁸ B.E.O. 1957, pp 208-209.

⁹ B.E.O. 1959, pp 460-461. B.E.O. 1960, p 60.

¹⁰ B.E.O. 1956, pp 373-374, 465, 656-658, 673. B.E.O. 1957, pp 209-210.

¹¹ B.E.O. 1957, pp 436-437.

¹² Zaragoza pasó de 264.256 habitantes en 1950 a 326.316 en 1960 y a 479.845 en 1970, creciendo en veinte años en 215.589 habitantes, más de lo que había crecido en la primera mitad del siglo (165.138), y de lo que crecería desde aquel año hasta 2004 (158.954). Solo la década de los sesenta con sus 153.529 habitantes de aumento casi alcanza las cifras de los cincuenta años anteriores o de los treinta y cinco siguientes.

El 27 de mayo en su discurso en el acto de toma de crucifijos de la nueva promoción de Propagandistas.¹³

«Llamó la atención y requirió el concurso de los jóvenes para la solución del problema de los suburbios, problema, subrayó, que es, en síntesis, un problema de carencia en todos los órdenes de la vida. No menos de setenta mil personas, si no más, están afectadas en Zaragoza por este problema carencial de los suburbios, y ni vosotros ni yo, comenté, podemos vivir tranquilos mientras este problema esté en pie.

Hay una solución – dijo – a largo plazo, pero no podemos esperar a esta solución definitiva pero lejana. La solución la hemos de dar en pocos meses para que esos setenta mil habitantes de la ciudad dejen de vivir en el actual estado carencial y vivan en forma civilizada y humana.

Después de decir incidentalmente que la labor de la Iglesia ha sido siempre esencialmente civilizadora, manifestó que la solución de urgencia que está pidiendo a gritos el problema de los suburbios se lo ha sugerido el hecho que personalmente ha podido comprobar en sus correrías de contacto y de información por los barrios, al ver cómo familias aprovechaban el descanso de los domingos para hacer adobes con que levantar su casa.

Y esta solución, dijo resueltamente el señor Arzobispo, es la solución que voy a intentar y para la que pido vuestra colaboración.

Esas setenta mil almas no pueden continuar viviendo como viven, y hay que darles un remedio rápido en un plazo de cuatro o cinco meses. En esos cuatro o cinco meses debemos proporcionarles los servicios espirituales y materiales que necesitan, si no queremos que se nos caiga la cara de vergüenza. No hablemos, continuó diciendo, de capillas cuando nos refiramos a los suburbios, sino de grupos parroquiales, de parroquias vivas, con su iglesia de barro, a la que daremos, si podemos, una espadaña y una campana, dos viviendas para otros tantos sacerdotes y escuelas con cuatro clases y vivienda para maestros, las dependencias necesarias para la Acción Católica, un salón de espectáculos o de recreo, comedores, guardería infantil y campo de deportes.»

«Estos propagandistas no se presentarán al año que viene con las manos vacías ante él (Arzobispo), sino con las (manos) manchadas con barro de los adobes en los suburbios» «La promoción de propagandistas del año 1956 ha sido bautizada con el mote de "Promoción de los adobes"»

¹³ B.E.O. 1956, pp 359-362.

Lo que se llamó la «Operación Suburbios», comenzó el 27 de mayo de 1.956 con un llamamiento¹⁴ titulado «con Cristo, a los suburbios de Zaragoza», en el que analiza el crecimiento rápido y desordenado de Zaragoza, debido al éxodo rural,¹⁵ y el proceso de formación de los barrios y suburbios: Oliver, La Camisera, Valdefierro, Cuber, Colón, La Paz, Venecia, San Antonio, Las Fuentes, La Bozada, el Arrabal, la Ranilla, el Picarral, el Cascajo..., habla de la tarea ya realizada por su antecesor,¹⁶ valiosa pero insuficiente, y, apelando a la caridad cristiana marca el objetivo: «Un nuevo curso no debe comenzar sin que nuestros barrios queden dotados de iglesias, escuelas, guarderías, dispensarios, comedores y, si es posible, de salas de recreo.» a continuación expone el plan a desarrollar «de acuerdo y con la colaboración del Patronato de Suburbios»: 1º Sacerdotes en todos los barrios; 2º Construcción de Grupos parroquiales: «... en cada barrio: ... integrado por el templo, las escuelas (dos de niños y dos de niñas), la escuela de orientación profesional, la escuela del hogar, la guardería infantil, el dispensario, los centros de Acción Católica, el salón de recreo y las viviendas para sacerdotes y maestros»; 3º Apostolado intensivo y adaptado; 4º Los edificios definitivos. El llamamiento continúa con la explicación del plan de obras que «exige la colaboración de toda la ciudad cristiana»: 1. Trabajo: «El trabajo técnico nos lo dará hecho el Colegio de Arquitectos de Zaragoza», «La mano de obra, ... , será prestada voluntariamente por la juventud de Zaragoza» y «además del encargado de cada obra, tres o más albañiles de oficio, debidamente remunerados, trabajarán juntamente con los jóvenes para dirigir a éstos y para ejecutar ciertas labores más especializadas»; 2. Solares: de alrededor de tres mil metros cuadrados y de no menos de dos mil quinientos. Se esperan adquirir a bajo precio o de «donaciones generosas»; 3. Materiales de construcción: adobes, «pero además, habrá que emplear cierta cantidad de cemento, de ladrillos, de madera, de tejas, de tuberías, de baldosines, de yeso»; 4. El dinero necesario. Para recaudarlo se inicia una colecta extraordinaria los primeros domingos de los meses próximos.

El 18 de Julio de 1.956, D. Casimiro, invitó a merendar a los voluntarios y en el discurso, destacó que:

¹⁴ B.E.O. 1956, pp 333-337.

¹⁵ A Zaragoza emigraron fundamentalmente, gentes de todo Aragón, de Castilla, sobre todo de (Soria y de Guadalajara), andaluces y extremeños.

¹⁶ Existían en 1.954: el Patronato de Obras Religiosas y Escolares de la Barriada de Montemolín, fundado por el Arcipreste del Pilar D. Agustín Gericó Nadal (Grupos escolares masculino y femenino, campos de deportes y talleres de orientación profesional en el barrio de San José; iglesia y escuelas de Cristo Rey en Las Fuentes, en la parroquia de San Vicente); el Centro educativo de Santo Dominguito de Val, fundado por las Obras Catequísticas Diocesanas (salón recreativo en la parroquia de San Valero); la Obra Familiar de los Suburbios de las Mujeres de Acción Católica (seis Escuelas Primarias, dos comedores infantiles, una Guardería, cuatro Escuelas de Hogar, servicios religiosos en dos barrios, tres capillas y dos casas parroquiales). También lo que tenía la parroquia de Santa Engracia, hasta entonces diócesis de Huesca (iglesias de San Lino, Amor Hermoso, y Casal Parroquial del barrio de Colón en San José; capillas de Venecia, Torrero y Sagrada Familia, y escuelas, en Torrero).

«Esta primera fase ha demostrado que todas las clases sociales, la ciudad en suma, pueden contribuir y están contribuyendo, conviviendo en esos tajos que todos conocéis. Es un abrazo de amor que la ciudad da a los barrios humildes.

Estáis demostrando con esta obra, que queréis terminar con un catolicismo aburguesado y cómodo, y que sea sustituido por un catolicismo de sacrificio práctico.

En este dieciocho de julio, hemos de recordar aquel otro dieciocho de julio de hace veinte años, en que España estaba dividida en dos bandos y luchamos porque queríamos una España más justa, que es lo que estáis haciendo abrazados los dos bandos, antes divididos, para lograr un patriotismo serio y eficaz.».¹⁷

Un año después del Llamamiento, otro documento arzobispal: *con Cristo en los suburbios de Zaragoza*,¹⁸ hace balance de lo realizado a lo largo del año en los siete barrios: El Cascajo, El Picarral, La Almozara, La Venta del Olivar, Valdefierro, San Antonio y La Paz, elegidos por ser «los más alejados de la ciudad y los más abandonados»: «3 iglesias, 6 salones de recreo, 10 escuelas primarias, 10 escuelas de orientación profesional, 8 guarderías y dispensarios, 5 casas para la Acción Católica y el fomento de la cultura, arte y recreo, y 18 viviendas para sacerdotes y maestros». 24 sacerdotes están viviendo en los barrios citados y en La Hortilla, Daman, Miralbueno, La Bozada, Oliver, Casablanca, Las Delicias, Venecia, San Fernando, Torrero, Las Fuentes, Cuber y Colón. Agradece la colaboración y las donaciones y resume lo que queda por hacer.

El 30 de Junio de 1.957 el Sr. Nuncio de Su Santidad, Ildebrando Antoniutti, inauguró las obras realizadas durante el primer año,¹⁹ visitando El Cascajo, El Picarral, La Almozara, La Venta del Olivar, Oliver, La Camisera, Valdefierro, La Paz, San Antonio y San José. Fue en San Antonio donde el Sr. Arzobispo hizo ofrenda de las obras al Papa, y donde el Nuncio respondió con un discurso en el dijo «habéis realizado una obra que traduce en práctica las enseñanzas pontificias de orden social», y subrayó que las iniciativas urbanísticas deben estar al servicio de los habitantes.

Se hizo presente en los suburbios desde el primer momento de su pontificado, celebrando bautizos y primeras comuniones, acercándose a los habitantes, bendiciendo grupos de viviendas tanto de la Organización Sindical como del Hogar Cristiano, inaugurando todo tipo de obras sociales, comienzos de trabajos y primeras piedras. Durante el primer año fue capaz de movilizar 1.500 voluntarios, y recabó donativos de particulares y de instituciones, en metálico y en especie, desde baldosas

¹⁷ B.E.O. 1956, pp 508-510.

¹⁸ B.E.O. 1957, pp 243-246.

¹⁹ B.E.O. 1957, pp 280-282. 312-318.

hasta custodias. A lo largo de todo el pontificado se multiplican las noticias de capillas, altares provisionales, guarderías, escuelas, comedores, instalaciones religiosas y obras sociales, para «cristianizar» y «civilizar».

Junto con el esfuerzo económico, estuvo el esfuerzo humano de sacerdotes, religiosos, religiosas, maestros, catequistas y voluntarios movidos por el compromiso cristiano.

En los últimos años de su presencia en Zaragoza, comienzan a aparecer las reivindicaciones de «reconocimiento» por parte de las autoridades, saneamiento de las calles, agua y vertido, declaración oficial de la urbanización de los barrios, transporte público, accesos a la ciudad ...

El esfuerzo de aquellos años hizo de aquellos suburbios de chabolas construidas en una noche, de cuevas y de cuadras adaptadas como vivienda humana, parroquias y barrios con una identidad, con una dignidad y con un futuro.

Nuevo arreglo parroquial de Zaragoza

En 1.955 había en Zaragoza capital catorce parroquias: La Seo, El Pilar, San Pablo, San Felipe y Santiago el Menor, San Gil Abad, San Miguel de los Navarros, Santa María Magdalena, Santa Cruz, Santiago el Mayor, y Nuestra Señora del Portillo, dentro de las murallas de la ciudad; Nuestra Señora de Altabás, en la margen izquierda del río Ebro y San Valero Obispo, San Braulio Obispo y San Vicente Diácono y Mártir, creadas en a principio de los años cuarenta en las zonas de expansión de la ciudad. Formaban el Arciprestazgo de Zaragoza que sumaba casi doscientos mil habitantes. En 1.956 pasa a la diócesis la parroquia de Santa Engracia con unos cincuenta mil feligreses

El 31 de diciembre de 1.957 «El Rvdmo. Prelado constituyó y dio instrucciones a la Comisión para el nuevo arreglo parroquial de la ciudad de Zaragoza».²⁰

En la introducción de la Carta Pastoral ya citada, *Teología de la Parroquia*, de 29 de septiembre de 1.958, afirma que «Zaragoza sufre en su propio cuerpo el problema de la parroquia con caracteres de dolencia crónica difícil de sanar». Y al final de la misma añade:

«De todos es sabido que la ciudad de Zaragoza tiene necesidad de un nuevo arreglo parroquial con que se provea la creación de nuevas parroquias, a la redistri-

²⁰ B.E.O. 1958, p 21.

bución de los sacerdotes y al servicio que los fieles necesitan. Es sabido también que los suburbios de Zaragoza reclaman la presencia más continua de sus sacerdotes».

Tres años después, los trabajos de la comisión y el trabajo en los suburbios, va dando sus frutos, en 1961 creó trece parroquias, en 1962 seis y otras seis en 1964 cuando ya era Arzobispo electo de Madrid y administrador apostólico de Zaragoza. Todas las parroquias fueron creadas por dificultad para el acceso a la iglesia parroquial y por número de fieles como parroquias de término con derecho a cuatro coadjutores y los decretos señalan los límites de cada una. En cuanto al criterio se crearon parroquias según los barrios o poblados y en los que eran muy grandes se adoptaron divisiones arbitrarias. También se suprimió una parroquia en el casco histórico, la de la Santa Cruz, que quedó fusionada con la de San Gil. Se pasó por tanto de quince parroquias a treinta y nueve con la creación de veinticinco y la supresión de una. Varias de las parroquias que se erigieron después también comenzaron a funcionar en estos años.

De la parroquia de Nuestra Señora del Portillo, de la que ya se había separado la de San Valero en el barrio de las Delicias, y que en 1954 contaba 17.000 habitantes, erigió el 25 de marzo de 1961 la parroquia de Nuestra Señora del Rosario,²¹ en el barrio de La Almozara y que contaba en el momento de la erección con 6.000 fieles. También redujeron territorio al Portillo las parroquias de Nuestra Señora del Carmen y de Nuestra Señora de La Almudena creadas en 1964.

El territorio de la Parroquia de Santa Engracia era enorme y en el no se había creado ninguna otra parroquia como en el resto de la ciudad, dentro de su territorio estaba gran parte del ensanche de la ciudad y dos de las zonas principales de nuevos asentamientos, casi todo el barrio de San José, parte de las Fuentes y toda la margen derecha del Canal Imperial de Aragón, de ella tomaron todo o parte de su territorio 11 de las 25 nuevas parroquias. En Torrero: San Antonio de Padua²² con 5.000 feligreses el 25 de marzo de 1961. El Buen Pastor²³ con 7.500 feligreses, y La Sagrada Familia²⁴ con 8.000 el 15 de julio de 1961. San Eugenio, Papa²⁵ con 4.600 feligreses y Nuestra Señora de La Paz²⁶ con 2.300 feligreses, el quince de septiembre de 1961. En San

²¹ B.E.O. 1961, pp 128-129.

²² B.E.O. 1961, pp 129-130. B.E.O. 1962, pp 89. El 27 de febrero de 1962, la Sagrada Congregación de Ritos, cambió el nombre por el de San Francisco de Asís, «a instancia y ruego del muy reverendo Padre Provincial de los Padre Capuchinos de Aragón».

²³ B.E.O. 1961, pp 251-252.

²⁴ B.E.O. 1961, pp 252-254. BEO 1963, pp 70-71, 180-181.

²⁵ B.E.O. 1961, pp 430-431. Se le puso este nombre en honor del Papa Pío XII (Eugenio Pacelli) y a la plaza en la que estaba la parroquia el nombre de la madre del pontífice.

²⁶ B.E.O. 1961, pp 436-438.

José: Nuestra Señora del Amor Hermoso²⁷ con 8.000 feligreses, y San Lino, Papa,²⁸ con 5.000, el 15 de julio de 1961. San Lorenzo, Mártir 8,²⁹ con 4.000 feligreses, el quince de septiembre de 1961. En Las Fuentes: La Santa Cruz,³⁰ con 10.000 feligreses, el uno de abril de 1964. En el Ensanche: Nuestra Señora del Perpetuo Socorro,³¹ con 12.000 feligreses, y Nuestra Señora del Carmen,³² con 12.000 feligreses, el uno de abril de 1964.

El crecimiento extraordinario de Zaragoza en la margen izquierda del río Ebro es posterior a las fechas que estudiamos, de aquellos años data el barrio de la Jota en el que el 15 de julio de 1961 erigió la parroquia de San Pío X,³³ con 4.000 feligreses, separándola de la de Nuestra Señora de Altabás, hasta entonces la única de la ciudad a ese lado del río que en 1954 contaba 17.120 feligreses. El quince de septiembre de 1961 erigió la parroquia de Santa Isabel,³⁴ con 4.000 feligreses en el barrio rural del mismo nombre, dividiendo las parroquias de los barrios rurales Montañana y Movera, pertenecientes al arciprestazgo de Zuera, que en 1954 tenían 6.980 y 1.450 fieles respectivamente.

La parroquia de San Vicente Mártir que en 1954 contaba con 10.000 habitantes, separada de la de San Miguel de los Navarros en los años cuarenta ocupaba parte de los barrios de San José y de Las Fuentes, cedió parte de su territorio a las siguientes parroquias: En San José: San Lino, y San Lorenzo. En las Fuentes: San José Artesano,³⁵ con 7.000 feligreses, el quince de septiembre de 1.961 y Cristo Rey³⁶ con 8.000 el 24 de septiembre de 1962.

San Valero, separada de El Portillo, es la parroquia Madre del barrio de Las Delicias, y de los barrios del oeste de la ciudad, contaba en 1954 con 39.000 habitantes, de ella surgieron siete parroquias en estos años. Nuestra Señora de Lourdes,³⁷ en Valdefierro, con 5.000 feligreses, El quince de septiembre de 1961. La Coronación de

²⁷ B.E.O. 1961, pp 249-250.

²⁸ B.E.O. 1961, pp 254-256. B.E.O. 1963, pp 276. Ya funcionaba como capilla de Santa Engracia en la diócesis de Huesca y recibe el nombre por Lino Rodrigo, obispo de ésta diócesis.

²⁹ B.E.O. 1961, pp 433-434.

³⁰ B.E.O. 1964, pp 330-332.

³¹ B.E.O. 1964, pp 321-323.

³² B.E.O. 1964, pp 323-325.

³³ B.E.O. 1961, pp 256-257.

³⁴ B.E.O. 1961, pp 438-439.

³⁵ B.E.O. 1961, pp 431-433, 316.

³⁶ B.E.O. 1962, p 674.

³⁷ B.E.O. 1961, pp 435-436, 325.

la Virgen,³⁸ en el barrio Oliver, con 4.000 feligreses, y San Pedro Apóstol,³⁹ en La Camisera, con 6.500 feligreses el diez de agosto de 1962. Y las cuatro en Las Delicias: La Madre de Dios de Begoña,⁴⁰ con 8.000 feligreses y Santo Dominguito de Val,⁴¹ con 12.000, el diez de agosto de 1962; Nuestra Señora de La Almudena⁴² con 7.000 feligreses y Nuestra Señora de Montserrat⁴³ con 7.000, el uno de abril de 1964.

En el grupo de viviendas Aloy Salas, entre el Casco Histórico y Las Fuentes, erigió el diez de agosto de 1962, la Parroquia de Corpus Christi⁴⁴ con 4.000 feligreses separándola de la Parroquia de Santa María Magdalena que en 1.954 contaba 15.000 habitantes.

La parroquia de San Braulio separada de Santiago el Mayor en los años cuarenta, que contaba en 1954 con 18.177 habitantes, fue de las parroquias de la periferia la que menos modificaciones sufrió en estos años, solo se le separó El Corazón de María,⁴⁵ 11.000 feligreses, el uno de abril de 1964.

De las parroquias históricas Santiago el Mayor cedió parte de su feligresía a Nuestra Señora del Carmen y San Miguel de los Navarros a San José Artesano y a Cristo Rey.

Llama la atención que ninguna de las parroquias erigidas en 1.964 estuviera atendida por el clero diocesano, configurando una de las características de las parroquias del ensanche: Redentoristas, Carmelitas de la Antigua Observancia, Hermandad de Sacerdotes Operarios, Salesianos, Claretianos y Marianistas.

Parroquia

En los años del comienzo del pontificado de D. Casimiro en Zaragoza, termina el periodo de auge de las misiones parroquiales que marcaron gran parte de la pastoral de la post-guerra, aunque los boletines de los primeros años todavía notifican algunas,⁴⁶ a destacar la celebrada en Valdefierro, uno de los suburbios de Zaragoza.

³⁸ B.E.O. 1962, pp 397-398.

³⁹ B.E.O. 1962, pp 403-404.

⁴⁰ B.E.O. 1962, pp 395-396.

⁴¹ B.E.O. 1962, pp 401-402.

⁴² B.E.O. 1964, pp 325-327.

⁴³ B.E.O. 1964, pp 327-328.

⁴⁴ B.E.O. 1962, pp 399-400.

⁴⁵ B.E.O. 1964, pp 329-330.

⁴⁶ B.E.O. 1956, pp 768.

Para él la parroquia, como dice en la Carta Pastoral que dedicó a este tema, es «célula base de la vida eclesial... , célula de un cuerpo que es el Cuerpo Místico de Cristo»,⁴⁷ es una institución necesaria pero que necesita ser actualizada, para ello, el nueve de agosto de 1957 en una circular comunica: «Es, sin embargo, llegada la hora de comenzar la larga tarea de años que nos espera hasta ver todas nuestras parroquias adaptadas a la misión apostólica que han de cumplir en nuestro tiempo. Y vamos a comenzar con una semana dedicada por entero al estudio de la Parroquia» a celebrar del 23 al 28 de septiembre, porque «nuestras parroquias tienen que revisar sus métodos pastorales para llegar a ser otra vez madres y maestras de las almas».⁴⁸ El quince de octubre en la circular *Nuevo Curso en la Parroquia*⁴⁹ expone el «plan de trabajo» que se trazó en la «Semana de la Parroquia»: En la Pastoral litúrgica, en la predicación y catequesis y en el servicio pastoral. Y el 12 de diciembre de 1957 tuvo una reunión con los párrocos de la ciudad, para tratar la reorganización de la vida parroquial en la ciudad.⁵⁰

En la línea de adaptar a la parroquia lo que se enuncia sobre la diócesis, un año después de la Carta Pastoral sobre las Misiones, en el DOMUND de 1958 en la circular la *Parroquia Misionera*, dice:⁵¹ «La parroquia, que de la diócesis ha recibido el ser y a la diócesis ha de seguir en su obra, tiene que ser misionera como la Iglesia diocesana lo es, como lo es la Iglesia universal.» y para esto «las parroquias todas de la archidiócesis de Zaragoza han de ser misioneras y han de sentirse ligadas, por la caridad y por la obediencia, a la obra misionera de toda la Iglesia por voluntad y mandamiento de su Arzobispo».

También se trató en la convivencia sacerdotal de 1959 la relación entre Seminario y parroquia,⁵² por medio de una conferencia, en la que se ponía de relieve la parroquia como lugar de formación para los futuros sacerdotes, que han de servir después en las parroquias.

En 1961 nombró «una Junta, compuesta por una representación de la Comisión Catequística, por los Directores de algunos colegios de religiosos y de religiosas y por algunos reverendos Curas párrocos» para estudiar la coordinación entre parroquia y escuela, en orden a hacer a los niños, adolescentes y jóvenes «amantes de la madre parroquia, en la que casi todos fueron bautizados y hechos miembros del cuerpo mis-

⁴⁷ PÍO XII, *Alocución a la parroquia de San Medín de Barcelona*, 21-VIII-1957.

⁴⁸ B.E.O. 1957, pp 352-359, 437-452.

⁴⁹ B.E.O. 1957, pp 463-467.

⁵⁰ B.E.O. 1957, pp 577. B.E.O. 1958, p 531.

⁵¹ B.E.O. 1958, pp 342-344.

⁵² B.E.O. 1959, pp 134-146.

tico de Cristo», tras las reuniones, dos meses de experiencia piloto en las parroquias de La Magdalena y San Gil, y una sesión de estudio de «la Comisión Catequística Diocesana, los párrocos y los directores y directoras de los colegios de religiosos y de religiosas de la ciudad» se llegaron a las siguientes conclusiones:

«1.^a En cada parroquia habrá todos los domingos y a hora conveniente una misa preferentemente para niños.

2.^a A esta misa asistirán una vez al mes, al menos, los niños de la parroquia, aunque no todos en el mismo domingo, poniéndose previamente de acuerdo la parroquia y los colegios.

3.^a En los colegios completarán la ficha de cada niño añadiendo la parroquia a la que pertenecen.

4.^a Cada colegio hará listas de niños por parroquias y duplicadas las enviará a la Comisión Catequística Diocesana, que las hará llegar a cada parroquia.

5.^a Cada Párroco podrá visitar alguna vez a los niños de su parroquia en el colegio, poniéndose previamente de acuerdo con los directores.

6.^a Las parroquias y colegios procurarán que los niños pertenezcan a la Congregación de la Doctrina Cristiana de su respectiva parroquia y que esta Congregación tenga vida pujante y actúe hasta en la época de vacaciones».⁵³

Apostolado Seglar

Desde sus tiempos de cura en Madrid, D. Casimiro estuvo muy cercano a la Acción Católica:⁵⁴ «el apostolado seglar organizado bajo la dirección de la Jerarquía», cuya insignia incluyó en su escudo episcopal, desde su entrada en la diócesis cuenta con ella para realizar sus proyectos, y aparece su primera preocupación para un apostolado eficaz: La unión: «Coordinación de todas las organizaciones apostólicas para llegar eficaz y decisivamente a los suburbios de Zaragoza y a los pueblos de la diócesis», «de forma que se cree un gran ejército para la conquista, y de esta forma llegar a los últimos rincones del mundo.». También desde los primeros años aparece el imperativo de influir en la sociedad: «adaptar la Acción Católica al apostolado social haciendo que Cristo llegue a la fábrica, al hogar, al templo y a la calle.» ya que «la paz

⁵³ B.E.O. 1962, pp 4-7, 181-182.

⁵⁴ B.E.O. 1956, p 303, 309-311, 359-362, 723-726. B.E.O. 1957, pp 213-214, 305-306, 308-309. 571-577. B.E.O. 1958, pp 612-616. B.E.O. 1959, pp 164-165.

social solo puede cimentarse en la justicia», así lo hizo saber a los nuevos Propagandistas de 1957:

«... su principal cometido era vivir en el mundo, influyendo en él y dejando sentir su presencia y su peso...

Pero lo que yo más quiero – dijo el señor Arzobispo – es que vayáis a los suburbios a convivir con los que allí viven, de forma que los consideréis como si fuese vuestro barrio, vuestra misma calle.

Y os vuelvo a rogar, como el pasado año, vuestra atención a los pueblos, que son los que guardan las virtudes nacionales y, no sólo nacionales, sino sobrenaturales.

Acabó diciendo:

También os pido que os dejéis sentir en la sociedad siendo los mejores cumplidores de vuestros deberes. Si sois estudiantes, estudiando ...; si oficinistas, que trabajéis todas las horas de la jornada con gran interés ... Los obreros, demostrando cómo se debe trabajar siguiendo los mandatos del Evangelio; y si hubiera algún patrono, le diría que cumpliera él también con sus deberes de justicia y de caridad.»

A la vez que se valora todo lo realizado, los esfuerzos y la gran cantidad de dinero invertido en obras sociales, en el XXV aniversario de la Acción Católica zara-gozana en 1.959, aparece como un punto de inflexión en el que se va valorando más la «actuación social del católico» y el «ejercer influencia apostólica sobre obras creadas por otros». Este cambio se nota a nivel nacional con el Nuevo estatuto.⁵⁵

Este cambio de orientación, desde la unión de todos en la Acción Católica, al reconocimiento y coordinación entre diversas entidades, lo denota el que en tal efemérides se celebrase un Congreso Diocesano de Apostolado Seglar con el que el Arzobispo pretendía: «despertar la conciencia de los seglares católicos en orden a los deberes de Apostolado, que a todos nos incumben por el mero hecho de ser cristianos.» y «la necesidad de lograr una coordinación perfecta entre las mil obras piadosas y de apostolado existentes en la diócesis para llegar al objetivo de un frente común».⁵⁶ El congreso desembocó en la creación de la Federación Archidiocesana de Obras de Apostolado Seglar⁵⁷ y a nivel nacional en la Unión Nacional de Apostolado Seglar.⁵⁸ D. Casimiro fue el primer Arzobispo delegado de la Conferencia de Metropolitanos para el Apostolado Seglar.

⁵⁵ B.E.O. 1959, pp 526-558.

⁵⁶ B.E.O. 1959, pp 186-187, 249, 265-266, 278, 489-491, 523-526, 561-566.

⁵⁷ B.E.O. 1960, pp 6-7, 61. B.E.O. 1962, pp 184-186.

⁵⁸ B.E.O. 1962, pp 160-164.

Junto con la Acción Católica, aparecen presentes en la diócesis: cofradías y asociaciones piadosas con su consejo coordinador;⁵⁹ la Asociación Católica Nacional de Propagandistas;⁶⁰ las Congregaciones Marianas;⁶¹ las Hermandades del Trabajo;⁶² la Acción Social Patronal.⁶³

Van haciéndose presentes en la diócesis los diversos movimientos especializados de Acción Católica, sobre todo la JOC.

Misiones

D. Casimiro pertenecía a la Comisión Episcopal de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana desde sus comienzos en 1.949, y pasó a presidirla desde que fue Arzobispo de Zaragoza. El conocía la escasez de sacerdotes de América y era sensible a los llamamientos de otros obispos y del Papa para remediar el problema, por ello favoreció la Unión Misional del Clero y en todas las campañas relacionadas con las misiones insistía en la colaboración sacerdotal además de la económica.

Utiliza un argumento sencillo que es, relacionar el número de seminaristas en España, más solicitudes para entrar en el seminario que capacidad de los mismos, con la carencia de Sacerdotes en Hispanoamérica, y para esto junto con favorecer el que seminaristas de la diócesis fueran al Seminario Mayor Hispanoamericano de Madrid⁶⁴ o al Seminario de Misiones Extranjeras de Burgos,⁶⁵ creó en Zaragoza un Seminario Menor de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana⁶⁶ que comenzó a funcionar en el curso 1.956-57, y al que siguieron otros similares en diversos puntos de España.

También potenció el envío de sacerdotes diocesanos a América, a trabajar allí de una forma temporal o definitiva, principalmente a República Dominicana y a Colombia.⁶⁷ Estos curas tenían en Madrid un Cursillo de preparación y eran enviados en grupos formados previamente organizados allí.

⁵⁹ B.E.O. 1956, pp 216-217, 223-224, 362, 789. B.E.O. 1957, p 489.

⁶⁰ B.E.O. 1959, pp 123-125, 129-130.

⁶¹ B.E.O. 1959, pp 29-31, 220.

⁶² B.E.O. 1957, pp 435-436.

⁶³ B.E.O. 1959, pp 89.

⁶⁴ B.E.O. 1957, p 95, 151.

⁶⁵ B.E.O. 1959, pp 16-17.

⁶⁶ B.E.O. 1957, pp 297-298.

⁶⁷ B.E.O. 1956, p 227. B.E.O. 1957, p 160, 200-201, 321, 338. B.E.O. 1958, p 379, 529. B.E.O. 1959, pp 2-5, 182-183.

Para potenciar la ayuda de los seglares a las misiones, oración, limosna y sacrificios, se potenciaron todas las Obras Misionales Pontificias, con todas sus jornadas y campañas: Santa Infancia, Clero Indígena, Jornada de los enfermos por las misiones, DOMUND.

En 1956 se puso en marcha la Sección Misional del Instituto Cultural Hispánico de Aragón,⁶⁸ constituida por 19 Religiosos (de todos los institutos masculinos presentes en la diócesis) nombrados por sus provinciales, con la finalidad de dar a conocer la aportación de los aragoneses en las misiones, por medio de charlas y publicaciones. Y desde ese mismo año se celebró un Cursillo de Formación Misionera, para los jóvenes de ambos sexos encuadrados dentro de la Cruzada Misional de Estudiantes.⁶⁹

D. Casimiro quiso predicar con el ejemplo, y cuando en la Comisión Episcopal que él presidía decidió poner en marcha la Cooperación Seglar Hispanoamericana comenzó por promocionarla en su diócesis:

«... quiere proporcionar a América:

Para sus parroquias extensas y superpobladas: catequistas, apóstoles de la Acción Católica, enfermeras, visitadoras, asistentes sociales, médicas, puericultoras.

Para sus centros de enseñanza: maestras, licenciadas, profesoras tituladas de formación profesional.

Para su vida social: graduadas en la doctrina social católica, y escritoras y conferenciantes capaces de exponer y divulgar la doctrina de la Iglesia frente al marxismo y a las sectas protestantes.»

De las quince primeras cooperadoras que partieron para República Dominicana en 1.959, cinco eran aragonesas, cuatro de Zaragoza y una de Huesca.⁷⁰

Conclusión

Cuando uno comienza a acercarse y a estudiar a un personaje histórico, desea encontrar algo extraordinario: un héroe, o un santo, conforme avanza el trabajo te vas dando cuenta que no va a haber ninguna conclusión rimbombante, que era un hombre de su tiempo. En efecto D. Casimiro fue un eclesiástico español de su tiempo formado en el seminario de su diócesis y en la Universidad Pontificia de su provincia

⁶⁸ B.E.O. 1956, pp 297, 702-703. B.E.O. 1959, pp 91-93, 218-220, 559-560.

⁶⁹ B.E.O. 1956, pp 787-789.

⁷⁰ B.E.O. 1957, pp 503-505. B.E.O. 1959, pp 122-123.

eclesiástica, al que las circunstancias y los acontecimientos fueron colocando en la avanzadilla de la Iglesia española de los años cuarenta. A Monseñor Morcillo le tocó formarse en aquella Iglesia española que vivió los avatares de los años veinte, que sufrió la persecución y el intento de aniquilación, y que se sintió agradecida a quien le había salvado la vida, y solidaria y responsable en la construcción de una sociedad en la que aquellos trágicos momentos no se volvieran a repetir. El obispo Morcillo eclesiásticamente, era «hijo» del obispo que lo ordenó de cura, que lo nombró representante ante el gobierno de Burgos, del que fue obispo auxiliar y al que sustituyó al frente de la diócesis de la capital de España: D. Leopoldo Eijo Garay; y como español «hijo» del General Franco, al lado del cual estuvo en Burgos, de la mano del que volvió a la diócesis para la reconstrucción después de la Guerra Civil y el que después del acuerdo con la Santa Sede para el nombramiento de obispos lo designó como obispo antes de cumplir los treinta y nueve años. D. Casimiro era un Católico, devoto del Papa, para él la situación conseguida al terminar la guerra no era un punto de llegada sino un punto de partida para la aplicación del evangelio y del magisterio de la Iglesia, para la consecución de la paz y de la justicia social, para hacer una España según los planes de Dios, para conseguir que Cristo reinara en todos los corazones; su punto de partida no era triunfalista sino de humilde realismo, el conocía la diócesis de Madrid antes y después de la guerra, la pobreza, el chabolismo, los problemas del mundo obrero, la degradación social y moral, y era consciente de la responsabilidad de la Iglesia en esas situaciones, por acción o por omisión. Ante esta realidad, la respuesta de D. Casimiro, antes ya de ser obispo, fue su lema episcopal: «Impendare et superimpendare», gastarse y desgastarse por la construcción de una sociedad cristiana, no solo de fachada sino hasta que la redención de Cristo llegara a todos los rincones. Se sentía en el mismo barco que las autoridades civiles, por eso el clima era de colaboración, de reconocimiento y de respeto mutuo, de lealtad institucional, pero sin menoscabo de la realización de su tarea.

Sabía que la Iglesia era un instrumento de Dios para hacer un mundo mejor, y el entendía su ministerio al servicio del proyecto divino, por ello era consciente de la importancia de conocer tanto el mensaje: evangelio y magisterio de la Iglesia, como el terreno en que esto se tenía que realizar; para ello da importancia a la formación en los dos campos, el teológico y doctrinal, cuanto el sociológico: conocer la realidad. Sus planteamientos pastorales parten de un análisis de la realidad, y en esta práctica intenta imbuir a sus sacerdotes y agentes de pastoral, el evangelio intemporal, tiene que dar una respuesta concreta a los problemas puntuales de cada persona y de cada tiempo. Cuando llega a Zaragoza, es consciente que ha pasado una etapa, la de las grandes manifestaciones de piedad popular, las misiones, los ejercicios, y la Acción Católica de post-guerra, y que sin abandonar lo aprovechable que pudiera haber en «lo institucional», había que primar una formación personal: crear cristianos adultos para la Iglesia y para la sociedad; llega el final de la Acción Católica como intento de movimiento pastoral único, coordinador de todas las iniciativas, para pasar al recono-

cimiento de la diversidad del apostolado seglar y buscar una coordinación entre los diversos movimientos y asociaciones.

La experiencia creyente parte del encuentro personal con Jesucristo y se alimenta en la eucaristía. Fomentó el culto a la eucaristía y se esforzó para conseguir que la misa dominical no fuera solo una obligación a cumplir sino el momento semanal privilegiado de participación en el sacrificio de Cristo, para esto: implantó la misa dialogada, promovió la predicación en todas las misas dominicales y festivas, y actuó la reforma litúrgica conciliar.

Convencido de las posibilidades evangelizadoras de las estructuras eclesiales, sobre todo de la diócesis y de la parroquia, fue capaz de descubrir sus carencias y fallos, para intentar renovarlas, revitalizarlas, adaptarlas a los nuevos tiempos y dotarlas de una «eficacia pastoral». Hombre de Iglesia buscaba amarla, conocerla, defenderla y trabajar para que creciera y se consolidara. Para él toda acción pastoral partía de Jesucristo y llegaba al pueblo de Dios por medio de los obispos unidos al Papa, todo apostolado debía estar sujeto al obispo y coordinado en la diócesis. La Iglesia no había recibido la luz de Cristo para esconderla sino para alumbrar a todo el mundo, debía estar presente y actuante en la sociedad, cada barrio debía tener su centro parroquial y sus sacerdotes, y los laicos debían llevar esa luz a todos los ambientes, si en el campo parroquial lo que más le inquietaron fueron los suburbios, en el campo del apostolado especializado fueron el mundo obrero y el mundo intelectual y científico.

Era consciente de que no era ni el primero ni el último de los arzobispos de Zaragoza, se sentía continuador de lo que otros habían comenzado: terminar el seminario, seguir con la obra de los suburbios ... Y también después hemos seguido trabajando sobre lo que el comenzó.

La tarea de la evangelización, de la plantación y construcción de la Iglesia, no se terminaba para él en los límites de la diócesis ni en los de la patria, de cuyo episcopado fue siempre un miembro activo, sino que veía necesaria la colaboración de la iglesia española con las Iglesias de Hispanoamérica, hijas también de la Virgen del Pilar, para continuar y completar la tarea comenzada en 1.492. Los llamamientos de los Papas y de los obispos africanos, le hicieron abrirse también a las necesidades de los países de misión no castellano-parlantes.

Le tocó ser protagonista, antes, durante y después del mayor acontecimiento eclesial del siglo XX, el Concilio Vaticano II, con espíritu de obediencia al Papa y de servicio a la Iglesia participó con toda su ilusión y todo su esfuerzo en que la revitalización, la actualización y el impulso misionero que él quería para la Iglesia llegasen por este medio extraordinario. Como subsecretario para los Padres Conciliares de lengua castellana trabajó incansablemente, hay quien dice que su salud se quebró durante el Concilio.

Fue un Arzobispo trabajador y emprendedor, activo, incansable, entregado, con capacidad para programar: poner objetivos, establecer prioridades; audaz en algunos de sus proyectos, utilizando los medios de comunicación y publicidad capaz de transmitir su seguridad y su convicción a los demás; era positivo, optimista y agradecido. En algunas manifestaciones transparentaba paternalismo.

La fotografía de ese anciano, de solo sesenta y siete años, sonriente en el lecho de muerte; la colocación y la frase de la lápida que cubre sus restos mortales en la espera de la resurrección de la carne: «quiso siempre estar a los pies de todos»; su lema episcopal «me gastaré y me desgastaré»; un hombre de Dios que respondió cada día a la llamada del Señor a trabajar en su viña.

MUNDO RURAL

La deslegitimación simbólica del poder: *nuevos sentidos para los viejos símbolos*

Rev. Aragon. Teol. 21 (2005)

Castor M. M. Bartolomé Ruiz

Algunos interrogantes iniciales

Una de las acusaciones clásicas contra la religión fue la de acusarla de ser el *opio del pueblo*. Marx fue muy agudo al percibir cómo una gran parte del simbolismo religioso del siglo XIX se utilizaba para legitimar el orden social establecido y reforzar las estructuras de dominación de las clases hegemónicas. Lo que Marx no percibió es que su análisis crítico, como el de Feuerbach, cometió un error grave al no hacer distinción entre algunas formas históricas de la religión y las potencialidades posibles de la experiencia religiosa y del simbolismo a ella inherente. Que el universo simbólico de la religión fue usado para legitimar diversas formas de dominación social, es algo casi evidente. De lo cual no se deduce como un a priori natural que la religión, en su esencia, sea intrínsecamente alienante. Esta es la cuestión central que queremos discutir en este trabajo

La tesis que queremos mostrar es que Marx y Feuerbach cometieron un error al catalogar de forma absoluta que la religión es el opio del pueblo. Nuestro estudio muestra que la experiencia religiosa tiene en sí misma una potencialidad vital que puede ser utilizada para legitimar el orden social establecido o para desconstruirlo. La utilización en uno u otro sentido dependerá, en gran parte, de la significación otorgada al universo simbólico en el que se plasma la experiencia religiosa.

Nuestro estudio se centrará en un análisis de los símbolos religiosos del catolicismo popular brasileño. Ese análisis muestra que los mismos símbolos religiosos que durante siglos fueron usados para producir subjetividades obedientes y dóciles con el orden jerárquico establecido, esos mismos símbolos fueron resignificados con sentidos que posibilitaron la emergencia de subjetividades críticas y articularon prácticas sociales de carácter reivindicativo y libertador.

Avisamos al lector que el texto es fundamentalmente filosófico y no sociológico, histórico ni teológico. Que intentamos reflexionar en profundidad las potencialidades humanizadoras de la experiencia religiosa, a partir de las virtualidades inherentes a la dimensión simbólica del ser humano. Eso hará que el lenguaje sea inevitablemente más árido y denso que en un texto más sociológico, histórico o teológico. El universo simbólico que analizaremos corresponde, fundamentalmente, a la llamada religiosidad popular brasileña, que *mutatis mutandis* coincide en gran parte con gran parte de la red simbólica de la ya antigua religiosidad popular española.

El simbolismo y la sociedad de control

En las últimas décadas las sociedades del capitalismo mundial están generando dispositivos de control como eje central de su estructura de dominación global. Se están construyendo sociedades que dominan por el control minucioso de las prácticas en todos los ámbitos. La técnica del control está fuertemente asociada a la vigilancia de las acciones y de sus resultados. En casi todas las instituciones modernas se establecen cada vez más rigurosos controles sobre cada uno de los individuos que en ellas circulan. Son controles de producción, de calidad, de tiempo, de colaboración, de creatividad, de innovación, etc. El Estado, a su vez, controla la vida de sus ciudadanos de forma detallada en un indefinido número de cuestiones. En las sociedades contemporáneas la persona existe en cuanto se institucionaliza, fuera de las instituciones rige el campo de la exclusión. Excluido es una nueva categoría social que afecta a aquellos que no consiguen introducirse en las principales instituciones sociales: trabajo, salud, seguridad social, estudios, Estado, etc. La persona institucionalizada es reducida a número. Todos tenemos y somos un número (o muchos números) a través del cual damos cuenta de nuestras actividades, por el cual somos evaluados, en el cual somos reconocidos y sin el cual no somos nadie en una sociedad de control. Somos un número porque ese simbolismo posibilita un control detallado de lo que hacemos o dejamos de hacer.

Las técnicas de control tienen una particularidad que las técnicas de dominación tradicional no tenían. La dominación tradicional se efectuaba a través de dispositivos de fuerza, con autoritarismo e imposición. El modelo de subjetivación que esas técnicas producción era el de súbdito docil que obedecía con rapidez y sumisión las órdenes dadas. Ese modelo de subjetivación del súbdito es inviable actualmente porque las personas y las sociedades adquirieron un grado de autonomía que hace inviable o inestable cualquier modelo de dominación por la fuerza. En compensación, las sociedades contemporáneas invirtieron en formas de construcción de subjetividades

flexibilizadas. Las sociedades contemporáneas no quieren más dominar por la fuerza, ellas pretender controlar por la inducción del deseo.¹

La nueva forma de dominación social se efectiva, esencialmente, a través de la producción del deseos en los individuos. El individuo moderno se siente libre cuando realiza lo que desea. No se pregunta si su deseo es algo que le pertenece o fue inducido por un mecanismo de poder externo. Cuando el individuo identifica el deseo propuesto por una estructura externa con su deseo personal, se produce la conjunción perfecta de la dominación moderna. En ese momento el individuo buscará conseguir su deseo como forma de realizar su libertad, sin percibir que cuanto más persigue sus deseos más se sujeta a los objetivos externos de una estructura o institución que fabricó en él ese deseo. De esta forma se produce una paradoja en la cual el individuo moderno cuanto más libre se siente (al tener y conseguir realizar deseos), más dominado es por los dispositivos de poder que producen los deseos y los mecanismos que lo inducen dentro de él como deseos personales.

A grandes rasgos tenemos aquí dibujado el esbozo de lo que podemos denominar una sociedad de control. La sociedad de control domina a través de la producción de subjetividades. Subjetividades flexibilizadas que responden con rapidez a los estímulos externos. Para llevar a cabo ese ingente despliegue de dispositivos de poder que inducen el deseo de los individuos (y fabrican su sentido de la libertad) se utiliza como camino más eficiente la producción de símbolos y significaciones. Estamos inmersos en un enmarañado simbólico donde prevalecen los símbolos producidos con objetivo de inducir deseos en los individuos. Los cuales, a su vez, tienen como objetivo sujetar la práctica (y la vida) de los individuos a los objetivos de las instituciones. Este es el nuevo imaginario social de la sociedad de control.

Situamos nuestro estudio sobre las potencialidades emancipadoras (humanizadoras) del imaginario religioso, dentro de este contexto de dominación de la sociedad de control, el cual, a través de la producción simbólica, induce el deseo de los individuos y los sujeta a los objetivos estructurales. Proponemos un segundo o tercer nivel de lectura del presente estudio, con objetivo de insinuar las posibilidades/potencialidades que el imaginario religioso (y su universo simbólico) tiene para crear nuevas formas de insurgencia humanizadora contra la sociedad de control que se cierne sobre los hombres y mujeres del siglo XXI.²

¹ Un estudio más detallado a este respecto se encuentra en: BARTOLOMÉ RUIZ, Castor. *Os Labirintos do Poder*, Porto Alegre, Escritos, 2004.

² Sobre la crisis y las potencialidades del humanismo invitamos a conferir BARTOLOMÉ RUIZ, Castor. *As Encruzilhadas do Humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

La deslegitimación simbólica del poder

El poder socialmente instituido sólo puede adquirir permanencia y estabilidad si existe una legitimación simbólica del mismo. Pero toda sociedad, por muy estable y duradera que permanezca, está sometida a un continuo proceso de transformación; las formas de poder instituidas son constantemente renovadas a través de períodos más o menos largos de tiempo. Nuestra hipótesis es que cualquier transformación social se realiza a partir de la resignificación del universo de sentido que instituye y legitima el ser de esa sociedad. Cualquier transformación de las instituciones, leyes, costumbres, mecanismos, tecnologías y estructuras de poder implica, necesariamente, una deslegitimación simbólica del orden social instituido y una confrontación de sentidos con otro universo significativo que se opone al existente y se propone como alternativa. El interrogante que queremos investigar y analizar es: ¿Cómo se realiza la deslegitimación simbólica del poder?

La potencialidad creadora del imaginario es incompatible con la noción de leyes definitivas de la historia o de la sociedad. Existe una indeterminación radical en el imaginario social que posibilita implementar la deslegitimación simbólica del poder. El modelo de sociedad capitalista siempre quiso legitimarse a partir de regularidades o leyes que ella denominaba de naturales o racionales que supuestamente serían inexorables. Al pensar la sociedad a partir de la categoría del imaginario social, nos desviamos, deliberadamente, de esos modelos teleológicos de sociedad y (pro)ponemos la posibilidad de desconstruir el entramado simbólico que lo legitima socialmente para, de este modo, pensar su substitución.

I

Nuestro estudio se realiza a partir del universo simbólico de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) de Brasil y el contexto social dentro del cual crearon sus significados así como las prácticas sociales a ellas atribuidas. Las CEBs surgieron en el final de la década de 1960 en las periferias de las ciudades (favelas) y se extendieron rápidamente para el mundo rural.

Las CEBs, en general, mantuvieron la mayoría de los símbolos tradicionales. Por este motivo, en el estudio de las CEBs como grupo social, es fundamental comprender las nuevas significaciones que son construidas para los viejos símbolos legitimadores del poder, de sus mecanismos y tecnologías. El cambio de sentido realizado para los viejos símbolos tradicionalmente usados en el contexto de la religiosidad popular permitirá una mejor comprensión del cambio de praxis que ocurre en los participantes de las CEBs frente al poder socialmente instituido. Una observación puramente empírica de los símbolos usados por las CEBs concluiría que mantienen la misma red simbólica que los grupos tradicionales de la religiosidad popular, es decir, que las relaciones de poder permanecen esencialmente inalterables.

Sólo el análisis de los nuevos sentidos construidos para los viejos símbolos puede hacernos comprender el poder deslegitimador que el símbolo posee, haciendo posible que los colectivos que forman el grupo social de las CEBs relativicen eficazmente el poder socialmente instituido, descodificando el sin sentido del mismo. Es la transformación significativa de los viejos símbolos la que provocará la deslegitimación de muchas formas institucionales de poder. El cambio significativo realizado en la red de sentidos permitirá la construcción de una conciencia crítica de la realidad. La creación de nuevos sentidos para los viejos símbolos hace posible que ciertos colectivos mantengan, a partir de los viejos símbolos que construyan su autoimagen, un mínimo de identidad con la tradición que los instituye socialmente, al mismo tiempo que los nuevos sentidos de esa red simbólica informan una novedosa praxis transformadora de la realidad.

Nuestro objetivo es realizar un estudio de los principales símbolos derivados de las CEBs, que no siendo fundamentales o esenciales dentro de la red simbólica, contribuyen decisivamente a tejer y reforzar la tupida red de significaciones que conforman el universo de sentido dentro del cual se mueven las personas de las CEBs.³

En cuanto símbolos derivados, ellos ocupan un lugar secundario dentro de la red simbólica. Ellos pueden desaparecer y con ello el universo de sentido de las CEBs no quedaría invalidado o modificado esencialmente. Sin embargo, todos ellos son muy importantes porque contribuyen fuertemente a reforzar el sentido de los símbolos fundantes. En la medida en que se construye una coherencia de sentido entre los símbolos derivados y los símbolos fundantes, la red significativa se autolegitima con más fuerza ante las propias personas que la tejen. La imbricación de los diversos símbolos derivados con los símbolos fundantes teje una densa y tupida red de sentidos a través de los cuales difícilmente se deja penetrar interrogantes, invadir vacíos, que se escurran incoherencias o que se filtren incomprensiones. Los diversos sentidos se entretejen reconstituyéndose mutuamente como un universo global coherente y legítimo que legitima la pretensión de abrirse paso históricamente e imponerse socialmente frente a otros universos significativos con los cuales entra en conflicto.

De la multiplicidad de símbolos derivados que forman parte de cualquier red simbólica, estamos obligados a elegir algunos más significativos. El análisis hermenéutico de los mismos nos irá demostrando cómo se produce la transformación significativa de los viejos símbolos, cómo a través de la transformación de sentido se va realizando la deslegitimación del poder instituido, de sus mecanismos y tecnologías, y cómo se tejen los diversos sentidos de los símbolos derivados con los sentidos de los símbolos fundantes hasta formar una tupida red significativa que da coherencia plena a las

³ Un estudio de mi autoría sobre los símbolos principales o fundantes de las CEBs fue publicado en Revista Aragonesa de Teología, año XI, n 21, enero-junio, 2005, p. 65-92.

nuevas relaciones de poder que se instituyen. Una parte de las formas y métodos que analizamos en la construcción del sentido de los símbolos fundantes se repetirá en los símbolos derivados, lo cual nos permitirá ser más concisos en su análisis.

De la cruz como aceptación, a la cruz como victoria

La cruz es un símbolo religioso extensamente divulgado y profundamente significativo para la inmensa mayoría de los grupos populares brasileños, de igual forma que en la cultura española y occidental. Es un símbolo cotidiano y un referente que crea sentido a muchas de las experiencias existenciales y sociales de las personas. La cruz está simbólicamente asociada al sufrimiento humano. El dolor interpela la existencia humana, la cual nunca se queda satisfecha con las explicaciones teóricas. ¿Por qué sufrimos? ¿Por qué sufro yo? Las explicaciones racionales son insuficientes para dar sentido al sufrimiento. La pura racionalidad, ante el sufrimiento humano, se muestra impotente y sólo sabe explicar las causas (en algunos casos) pero nunca consigue dar un sentido. El sentido para el sufrimiento humano es algo que supera la mera racionalización y penetra en los entresijos de las convicciones: este es el sentido de lo simbólico.

La incapacidad de la razón para dar sentido al sufrimiento humano, así como al insondable misterio de la existencia, demuestra, una vez más, que el ser humano no es sólo un ser racional, sino que es, fundamentalmente, un ser simbólico. El sentido está construido por racionalidad pero también por algo que la supera. El sentido es racional y simbólico.

La cruz es un caso ejemplar en que se entrecruzan esos dos elementos: razón y sentido para construir el sentido simbólico de la misma. Esa dimensión simbólica hace que la cruz se transforme en una fuente hermenéutica que puede dar sentido a aquello que aparece como un *sin-sentido*. Es decir, la cruz es el símbolo que hermeneutiza el *sin-sentido* del dolor humano intentando encontrar o dar un sentido (que excede la explicación) al sufrimiento. El símbolo de la cruz sintetizó, en nuestras culturas occidentales, la posibilidad de un sentido del *sin-sentido* del sufrimiento humano.

I

En la red de significados tradicionales de la religiosidad popular, el símbolo de la cruz se imbrica con los sentidos fundantes de la aceptación pasiva y resignada del sufrimiento humano. La cruz es el símbolo que refuerza el sentido fundante del Dios normalizador de la existencia humana. Ese es un Dios que tiene un destino predestinado para las personas. En el sentido tradicional, la cruz se destaca como forma simbólica de un Dios que quiere (y necesita) los sacrificios humanos para pagar la falta (pecado) que la humanidad cometió contra Él. El pecado original de la humanidad fue

interpretado de forma jurídica y el sufrimiento humano sería el pago necesario que todos tenemos que hacer para intentar saldar la deuda inicial que era infinita.

La muerte de Jesús en la cruz era interpretada como un destino marcado y querido por Dios a través del cual enaltece el valor salvífico del sacrificio humano. Las significaciones tradicionales del sentido de la cruz tienen un fuerte componente determinista y fatalista, las cuales contribuyen para legitimar todo sufrimiento humano como un destino querido o enviado por Dios para compensar los pecados personales y de toda la humanidad. En esa perspectiva un verdadero cristiano es aquél que se somete obedientemente al sufrimiento sin cuestionar las causas del mismo. El sufrimiento sería voluntad de Dios y ante ella sólo cabe la obediencia. Tenemos aquí dibujado el modelo perfecto de subjetivación del súbdito docil, propio de las sociedades autoritarias y jerarquizadas. En este modelo de subjetivación la cruz es sinónimo de aceptación pasiva de la realidad vivida.

Los significados tradicionales derivados del simbolismo de la cruz refuerzan (y producen) el modelo de subjetivación del súbdito estimulando la aceptación pasiva de las contradicciones sociales como si ellas fuesen parte de la voluntad de Dios. En esta perspectiva simbólica, la cruz refleja el símbolo de un Jesús ahistórico, que sería un modelo de resignación pasiva del sufrimiento y obediente a la voluntad de un Dios que quiere su sacrificio. El sentido tradicional de la cruz translada el sentido del sufrimiento y de las contradicciones sociales para una fuerza heterónoma y trascendente ante la cual sólo cabe la sumisión. En este imaginario tradicional, la única actitud posible que la cruz impone es la de aceptar resignadamente la realidad.

Según el sentido tradicional, la cruz es un símbolo de la sincronía determinista que domina la historia. En ella se conjugan la verticalidad de una decisión impuesta de forma heterónoma, con la horizontalidad de un destino histórico que transcurre en una sucesión de hechos predestinados y sin sentido en sí mismos, es decir, sin autonomía real. La sincronía del fatalismo vertical sale al encuentro de la horizontalidad de todo hecho histórico o de cualquier experiencia vital. El cruce que se produce entre la inevitable imposición del sacrificio humano y el necesario devenir histórico de la existencia individual y social reproduce, en un escenario de repetición escenificada e inevitable, la cruz de la verticalidad heterónoma que se clava en la tierra y que se cruza con la horizontal cotidianidad de los hechos.

II

Las CEBs se caracterizan por desarrollar un pensamiento crítico a través de cual se pretende armonizar fe cristiana y compromiso social por la justicia. En vez de rechazar el símbolo de la cruz como elemento alienador de las conciencias e inhibidor de la praxis, las CEBs lo integraron pero cambiaron sus significados y con ello consiguieron construir nuevos sentidos para un viejo símbolo.

Asumieron el tradicional símbolo de la cruz sometiéndolo a una *hermeneusis* innovadora de sentidos. El sentido tradicional de la impotencia fatalista del viejo símbolo fue reconstruido con la nueva significación de que la cruz es una realidad eminentemente histórica. La cruz de Jesús es contextualizada históricamente dentro de la realidad del imperialismo brutalmente represor y sanguinario de Roma. Jesús es uno de los millones de crucificados por la injusticia estructural del imperio romano. La muerte de Jesús en la cruz no es un destino fatalista impuesto por Dios, sino una consecuencia de la opción que Jesús hizo en favor de los pobres y oprimidos. Ella es instrumento de represión política que intenta acallar la denuncia de las injusticias sociales y la búsqueda de liberación.

La legitimación simbólica del poder que se imponía a través de la aceptación pasiva de todo sufrimiento, cuyo símbolo más emblemático era la cruz de la resignación, es descodificada y deslegitimada por el nuevo sentido que busca en la injusticia social las causas de gran parte del sufrimiento humano. De esta forma se reconstruye el viejo símbolo de la cruz con el nuevo sentido de solidaridad y resistencia ante la injusticia. Solidaridad de Jesús con todos los ajusticiados de la historia y resistencia ante todas las formas de exclusión y marginación socio-históricas. La cruz es transformada en símbolo del compromiso radical que todo cristiano debe asumir en su vida en favor de todos los oprimidos del mundo.

"Viernes Santo. Hoy celebramos la muerte, señal de una vida dada por muchos. Así como Cristo dio su vida, muchos de nuestros hermanos negros dieron y están dando sus vidas para que no haya discriminación de origen, sino para que todos seamos hijos de Dios".⁴

El simbolismo derivado de la cruz también ayuda en las CEBs a reforzar el sentido de los símbolos fundantes de su universo significativo. La cruz es el símbolo del compromiso histórico de Jesús con la causa de la justicia. Es el símbolo de su solidaridad con los oprimidos de la historia y adquiere el significado de resistencia y de lucha contra las causas que provocan la crucifixión. La cruz se transforma en el símbolo de resistencia contra toda opresión.

La solidez del poder que era legitimado por el universo simbólico del antiguo régimen de la cristiandad se resquebraja ante la relativización de sentido a que es expuesto por las nuevas significaciones instituidas, las cuales proponen una nueva praxis transformadora de las relaciones de dominación y opresión socialmente existentes. La cruz, que a través del mecanismo de la resignación legitimaba relaciones de opresión social y explotación económica, resignificada con el nuevo mecanismo de resistencia solidaria, reconstruye relaciones de reacción social contra la dominación establecida y relación solidaria con los que la sufren.

⁴ Cuadernos de celebracones de las CEBs de Ilheus, Bahía, 1988, p. 25.

"Tú eres el crucificado que en la cruz venció la maldad del mundo, denunciando al opresor injusto, levantando a los pobres del polvo. Te pedimos que nos escuches, que escuches el clamor de tu pueblo. Tú eres el crucificado en la caña de azúcar, masacrado por los poderosos. Hoy derramamos tu sangre también en la sangre de los caldos de las fábricas de azúcar. Tú eres el despedazado en la cruz, que construyes la paz con la justicia. Ayúdanos a no desanimar en la lucha para que venga vuestro Reino. ¡Que tu paz nos alcance cuando hagamos brotar la justicia!"⁵

La cruz, al desconstruir su sentido de fatalismo sacrificialista, es resignificada con la contradictoria sincronicidad-diacrónica de una victoria plena y definitiva de la justicia y de la vida que está siempre en un proceso de construcción, pero que a su vez está garantizada en el hecho *trans*-histórico de la Resurrección.

La cruz es el símbolo de la tensión escatológico-epifánica de lo socio-histórico. Ella se clava como esperanza en la inevitable lucha socio-histórica que impulsa a la superación de toda forma de injusticia e inhumanidad. La cruz simboliza la contradicción de la sincrónica-diacronicidad de la esperanza humana, que siempre se renueva en la constante lucha por deconstruir la injusticia presente e innovar la vida futura. Ella es el símbolo que cruza la inquebrantable sed de plenitud vital, con la sofocante finitud de todo lo socio-histórico; la verticalidad de una permanente, constante y novedosa construcción significativa de la vida digna, con la horizontalidad de una realidad socio-histórica que la siembra de limitaciones. La horizontalidad de la continua innovación epifánica de las significaciones sociales se cruza con la escatológica sincronicidad de una esperanza humana permanente, que siempre anhela una plenitud de existencia a la que continuamente se resignifica con novedad de sentido. La verticalidad sincrónica de una permanente búsqueda de la vida justa se incrusta en la horizontalidad diacrónica de la injusticia estructural que acompaña a lo socio-histórico.

El viejo símbolo fatalista de la cruz se transforma en la significación contradictoria de una victoria que es a la vez realidad y promesa, hecho y futuro, posibilidad y novedad. La cruz, cruzada con la significación de la Resurrección, es dotada de un sentido de contradictoria victoria de la justicia sobre la injusticia, de la liberación sobre la opresión. Ella es símbolo de la contradictoria historicidad de la trascendencia divina, que se ha involucrado escatológicamente en lo socio-histórico sin determinarlo; que ha plantado la esperanza cierta de que la expectativa humana de liberación de los oprimidos de la historia es compromiso de la divinidad. La cruz de la victoria no garantiza un guión histórico a seguir o esperar, ni es garantía de ninguna acción heterónoma en lo socio-histórico. Ella es la motivación de una esperanza posible, en cuanto lucha y

⁵ Comisión de la Pastoral de la Tierra, Ipojuca, Pernambuco, 1991, p. 13.

⁶ CEBs de Belém, Sao Paulo, 1991, p. 20.

construcción novedosa, pero es también símbolo de una contradictoria dimensión escatológica de la indeterminación radical que envuelve lo socio-histórico.

"Jesús victorioso nos reunió alrededor de la cruz. Es la cruz del sufrimiento, de la muerte y de la resurrección. En ella está el grito de todos los perseguidos, ajusticiados y condenados a muerte. Y en ella está la victoria de los pequeños".⁶

En las CEBs, la inevitabilidad del sufrimiento humano se disocia de la evitabilidad del sufrimiento socio-histórico. El viejo símbolo de la cruz que reforzaba la actitud sumisa y pasiva ante el sufrimiento social es reinterpretado con la significación de la relatividad de gran parte del sufrimiento humano. La vieja actitud de resignación es cruzada por el nuevo sentido esperanza, que a su vez genera la nueva praxis del compromiso y lucha para superar todo el sufrimiento, que es relativo e impuesto por las condiciones estructurales e institucionales de lo socio-histórico.

"Jesús luchó y dio la vida para que todos tuviésemos Vida, pero Cristo no se quedó en la cruz del sufrimiento, Cristo resucitó. Por eso vamos ahora a besar la cruz, sin el Cristo, porque creemos que Él Resucitó. Y ahora vamos a decir en qué vamos a trabajar para liberarnos de este sufrimiento y conseguir Vida Nueva".⁷

La procesión se transforma en "caminada" reivindicativa

La libertad es correlativa al poder de crear. Ese poder se concreta en la producción de nuevos símbolos y en la recreación de sentido para los antiguos. Pero es una ingenuidad pensar que la potencialidad creadora del imaginario puede innovar símbolos o significaciones de forma voluntarista y aleatoria. Precisamente para que un elemento adquiriera la categoría de símbolo tiene que llegar a ser asumido colectivamente, es decir, tiene que ser socialmente instituido. El poder de instituir los símbolos o las significaciones es la otra dimensión del imaginario. Ese proceso es algo muy complejo, requiere largos períodos de tiempo y una capacidad de penetración en la subjetividad personal y en el tejido cultural. Por eso los símbolos que identifican a un grupo social son objeto de permanentes disputas por los grupos de poder a fin de controlar sus significados y conseguir influenciar la sociedad.

Un elemento innovado por la potencialidad creadora del imaginario sólo llega a adquirir la categoría de símbolo una vez que consigue ser instituido socialmente. Su poder simbólico estará en relación directa con el poder legitimador con que ha sido instituido. Por este motivo, aunque los símbolos son una posibilidad inagotable que se enraíza en la potencialidad creadora del imaginario, son, al mismo tiempo, bienes

⁷ CEBs de Paulo Afonso, Bahía, 1990, p. 33.

escasos y difíciles de innovar dentro de un grupo social. Por esta razón los bienes simbólicos existentes en una sociedad o grupo social son constante objeto de disputa para poder adquirir el control estratégico o hegemónico de sus significaciones.

La escasez de bienes simbólicos los convierte en un campo de confrontación social y política. Los conflictos son tanto por el control de los mismos como por el dominio de los instrumentos de creación simbólica más importantes. En las sociedades tradicionales, la religión era el hilo principal o hegemónico en torno del cual se tejía la mayoría de la red de sentidos socialmente asumidos. En la modernidad, la construcción simbólica se realiza principalmente, también, a través de la educación y de los medios de comunicación social.

Los símbolos no existen aisladamente, sino dentro de una red de sentidos que constituye el universo significativo de una sociedad. Por este motivo, de la multitud de elementos que son propuestos como símbolos, sólo unos pocos llegan a ser instituidos socialmente como tales. Muchos elementos sociales innovados por la potencialidad creadora del imaginario son difuminados como humo por el viento de los acontecimientos. La mayoría de los nuevos símbolos son absorbidos por la "vorágine" creadora de lo socio-histórico, tornándose, de esta forma, insignificantes para la sociedad.

Dentro de la red significativa que instituye el ser de cada sociedad, algunos elementos son captados significativamente e instituidos con un sentido de especial importancia para el conjunto social, lo cual les da lugar y permanencia dentro del universo de sentidos colectivamente asumidos. Los símbolos más estables son los que han sido instituidos a partir de las necesidades interpretadas como más vitales o profundas por un determinado grupo social o sociedad; eso hace que estos símbolos terminen constituyéndose en la razón de ser, existir y actuar de los individuos y de los grupos sociales.

El mero voluntarismo de una persona o grupo no consigue imponer un símbolo a la sociedad. Los símbolos llegan a ser instituidos como tales cuando el sentido con que son interpretados sale al encuentro de una necesidad socialmente sentida, de una experiencia existencial o social que ve en ellos la expresión de su sentir, querer, necesitar o desear. Un elemento sólo llega a ser instituido simbólicamente cuando su sentido significa una praxis real del grupo o cuando la praxis social consigue expresarse significativamente en un determinado elemento visual. El símbolo es praxis significada, y la praxis es simbolización actualizada. El símbolo no se impone a la praxis, ni la praxis construye aleatoriamente símbolos o sentidos, sino que la interacción de ambas, en un complejo, indefinido e indeterminado cruce de posibilidades, hace real la institución social de lo simbólico.

Toda sociedad construye e instituye sus símbolos y significaciones de forma procesual. Cualquier elemento adquiere densidad simbólica solamente cuando está

fundamentado en la praxis del grupo. A su vez, todo símbolo y sentido está sometido a una constante recreación de significado, es decir, está coimplicado en la acción creadora de las personas y grupos sociales; en el caso contrario la tendencia de los símbolos sería solidificarse en un único significado, que lo convertiría en pieza de museo y lo expulsaría al olvido, o lo dogmatizaría imponiéndose de forma autoritaria y despótica al conjunto de la sociedad.

I

La escasez de bienes simbólicos lleva a los diversos sujetos y agentes sociales a la confrontación social y política para poder constituirse como instancia legítima en la construcción de las significaciones de los diversos símbolos. Las CEBs, en cuanto grupo social, es también un sujeto que entra en la confrontación por el control de los bienes simbólicos disponibles o existentes. Esta lucha simbólica, como venimos mostrando, ocurre con el conjunto de los símbolos fundantes y derivados. Y como no podría ser de otra forma, ocurre con otro de los símbolos derivados más utilizados en los grupos populares, que es la *procesión*.

La procesión es al mismo tiempo símbolo y rito. En cuanto rito, es profundamente popular pues da un protagonismo a los participantes mucho más expresivo que la pasividad de estar sentado en un banco de la Iglesia. En cuanto símbolo, representa la expresión pública de una fe tradicional, que a su vez refleja, en gran parte, el sentido hegemónico del régimen de cristiandad que el conjunto de la sociedad adquiere. La procesión refuerza el poder social y público de la institución y de los sentidos fundantes que la legitiman.

La procesión, en cuanto símbolo, no es exclusivo de la Iglesia católica. Recordemos la importancia simbólica de las grandes y deslumbrantes procesiones litúrgicas del imperio babilonio o egipcio para legitimar socialmente el poder divino de sus gobernantes. Ni tampoco es un símbolo exclusivamente religioso. Basta retrotraernos a la Roma imperial para ver la importancia de los desfiles organizados para recibir a los héroes vencedores de las diversas campañas, y cómo estos desfiles procesionales servían para legitimar el poder imperial. Volvamos nuestra mirada hacia los actuales desfiles militares y cívicos cuyo objetivo es reforzar la legitimación social de las diversas instituciones que en ellos se representan.⁸ También las manifestaciones populares son una variable moderna de la procesión tradicional.

⁸ En cuanto ritos, se puede establecer una cierta distinción entre la procesión y el desfile. La procesión implica una participación más activa y envolvente de todas las personas, en cuanto el desfile ritualiza más la participación a través de la observación aclamatoria. Pero ambas son manifestaciones públicas, de masas, y suponen una expresión ritualizada de forma colectiva y pública de un conjunto de símbolos socialmente instituidos.

En cuanto símbolo religioso, la procesión entra en conflicto con el universo significativo de la modernidad. Del mismo modo que la modernidad instituyó la separación entre lo público y lo privado, construyó la separación entre lo político y lo religioso. La religión, según la modernidad, pertenece a la esfera de lo privado, de la conciencia, mientras la política pertenece a la esfera de lo social o público. La religión pertenece, prioritariamente, al mundo de las vivencias, de la privacidad. De esta manera cualquier manifestación pública de lo religioso es considerada, en cierta forma, como una invasión de una esfera pública que no es la suya.

Al mismo tiempo, la modernidad instituyó la libertad de expresión y organización como un valor social y público. Como rito y símbolo de estas significaciones sociales, la modernidad instituyó la *manifestación*. Ella es la reconstrucción significativa de la procesión a partir del simbolismo laico instituido por la modernidad. La manifestación es un rito y símbolo propio de la modernidad, que ninguna sociedad del antiguo régimen tenía ni podía aceptar. En el antiguo régimen no podía existir una expresión pública organizada y divergente del poder instituido; las únicas manifestaciones públicas socialmente asumidas eran la procesión religiosa y el desfile o parada militar oficial, que legitimaban el poder socialmente instituido. La manifestación, en la red significativa de la modernidad, es el símbolo ritual que expresa la dimensión pública del derecho a la divergencia, al disenso, del orden social constituido, así como también puede ser expresión de la aprobación del mismo. Manifestarse es una simbolización ritualizada de la libertad de expresión política que la modernidad ha construido. Diferentemente, para la modernidad, la procesión es una expresión pública de la esfera privada de lo religioso. Es tolerada, pero contemplada como una contradicción andante en medio de una realidad social segmentada en espacios paralelos y casi estancos entre lo público y lo privado, que es el nuevo universo significativo que la modernidad ha instituido para lo social. Desde varios aspectos significativos, la modernidad construyó un conjunto de sentidos contradictorios entre la religión y la política, entre lo privado y lo público, entre la conciencia y la sociedad, entre la procesión y la manifestación.

Las CEBs, divergiendo de la modernidad, han realizado una integración significativa de las dimensiones privadas y públicas de lo religioso y de lo político, de la conciencia individual y social, de la procesión y de la manifestación. Sin pretender instituir un régimen social de cristiandad o de predominio hegemónico del cristianismo o de lo religioso, las CEBs han asumido la expresión pública de la fe como un espacio para la *manifestación* de las reivindicaciones sociales, políticas y económicas de los pobres y oprimidos. Manifestar públicamente la fe es inseparable de manifestarse públicamente contra las injusticias existentes. Para el universo significativo de las CEBs no se puede glorificar a Dios en una procesión sin reivindicar la dignidad humana en una manifestación; y viceversa, no existe manifestación social o política que reivindique justicia y

dignidad humana que no sea una expresión, consciente o inconsciente, de la glorificación de Dios.

En el significado tradicional, la procesión era un símbolo derivado que reforzaba la legitimidad de los diversos símbolos fundantes o de otros símbolos derivados de carácter tradicional. En cuanto rito, la procesión contribuía a divulgar y densificar los sentidos de los diversos símbolos que se legitimaban en la misma. En las CEBs, la procesión es respetada y valorada en cuanto símbolo del grupo social pero es comprendida con un nuevo sentido el cual integra la dimensión privada de la fe y la expresión pública de la justicia. La procesión tradicional es descodificada en cuanto símbolo y rito que legitimaba el poder institucional del régimen de cristiandad. En la red significativa de las CEBs, la procesión, construida con los nuevos sentidos liberadores y transformadores de la realidad, es también un símbolo derivado que contribuye a reforzar el conjunto de los símbolos fundantes de su universo significativo.

La división entre lo público y lo privado impuesta por la modernidad es resignificada por las CEBs como una imposición autoritaria que relega los universos significativos culturales, religiosos y sociales de los diversos grupos populares al mundo de la marginalidad, reclusándolos en un ámbito que inevitablemente los llevará a desaparecer. La división segmentaria realizada por la modernidad entre lo público y lo privado, entre la conciencia y la sociedad, entre la religión y la política, es descodificada como una separación arbitraria, significativamente informada por los intereses de los grupos privados -burguesía- que controlan de forma estratégica o hegemónica las diversas sociedades. Si la procesión es la forma de legitimación institucional del antiguo régimen de cristiandad, la manifestación no es la única forma de expresión pública de lo social y de lo político. La manifestación, en cuanto símbolo y rito, no posee el monopolio de sentido para poder expresar la dimensión pública de las reivindicaciones sociales o de las expresiones culturales de autoafirmación étnica, de género, etc.

Desde esta perspectiva, las CEBs reconstruyen significativamente tanto el símbolo de la procesión instituido por el antiguo régimen como el símbolo de la manifestación instituido por la modernidad. Las CEBs mantienen el sentido de la manifestación pública de la fe que la procesión posee y al mismo tiempo asumen la expresión de reivindicación que la manifestación tiene. Con esta recreación de sentidos, en las CEBs la procesión deja de ser procesión para transformarse en caminada. El nombre de *caminada* se ha generalizado en la sociedad brasileña como expresión simbólico-ritual que diverge tanto de la procesión tradicional como de la manifestación laicalizada. Integra al mismo tiempo la expresión pública de la fe y la reivindicación social, política o económica.

La importancia de este nuevo símbolo y rito de la caminada hizo que a lo largo de todo Brasil se hayan generalizado las caminadas por la vivienda digna, caminadas

por el trabajo, caminadas por mejores condiciones de salud, caminadas por la reforma agraria, caminadas contra la violencia, caminadas por mejores salarios, etc. La importancia socio-histórica de estas caminadas, en Brasil, es muy significativa, tanto durante el régimen militar como posteriormente, por el número de participantes -en algunos casos decenas de miles de personas-, por su extensión geográfica a lo largo de todo Brasil, por la novedad histórica de la manifestación de grupos sociales históricamente pasivos, por la nueva conciencia y praxis que estos grupos han adquirido, por los resultados concretos de las reivindicaciones, por la presión social que ejerce la mera existencia de las mismas sobre las clases dominantes. Presentamos un testimonio de caminata realizada por las CEBs de Canoas, Río Grande do Sul, en la ocupación de una gran área de tierra para construir casas populares, finalmente victoriosa.

II

Otro de los símbolos de manifestación pública de la fe que las CEBs resignificaron en su sentido y que tiene una gran influencia a lo largo de toda la geografía brasileña son las *romerías*. La romería es un símbolo que dentro del universo de sentido construido por el antiguo régimen adquiere un significado semejante al de las procesiones. El origen histórico de las romerías se pierde en la noche de los tiempos, donde los diversos monumentos funerarios y religiosos megalíticos nos sugieren la experiencia de la peregrinación o romerías a lugares santos. Ese simbolismo de emigración itinerante ha recorrido toda la historia de los diversos pueblos y ha penetrado las diversas sociedades con multiplicidad de sentidos, desembocando incluso en la compulsiva romería laica que significa el desenfrenado viajar para visitar determinados lugares turísticos, para conocer la casa o lugar de personajes famosos, para participar de fiestas o eventos, etc. El turismo es una peregrinación de masas hacia lugares "sagrados" que la sociedad de consumo ha instituido como símbolos de felicidad, de belleza, de placer, de cultura, etc. El turismo es una significación novedosa que la sociedad de consumo ha instituido. Él resignifica, de forma laica, el viejo símbolo de la peregrinación religiosa, sólo que ahora con fines lúdicos, económicos o culturales.

Las romerías son símbolos y ritos que expresan públicamente unas creencias colectivas, unos sentidos socialmente asumidos. La romería es un simbolismo ritualizado que se une al conjunto de símbolos derivados y se entrelaza con ellos formando una densa y compleja red de sentidos construidos a partir de los diversos símbolos fundantes. La romería se realiza habitualmente a determinados lugares sagrados o santuarios donde se exponen públicamente los símbolos fundantes de la red simbólica. En Brasil, por la idiosincrasia del pueblo brasileño, las romerías poseen un carácter muy masivo de participación -a veces sobrepasan el millón de personas, como es el caso de la romería del Cirio de Nazaret, en Manaus-, proliferan de forma prolífica a lo largo de toda la geografía -podemos hablar de decenas de miles de romerías a lo largo del año-, y poseen un impacto simbólico muy fuerte en las personas y en los grupos sociales que se identifican con ellas.

En la confrontación por el control del poder simbólico, las CEBs no han conseguido, generalmente, realizar una amplia transformación de sentido de los lugares sagrados o santuarios, sino que, la mayoría de las veces, han tenido que convivir con la duplicidad contradictoria de los sentidos tradicionales del lugar sagrado que se resiste a cambiar de sentido -principalmente por imposición y resistencia de las jerarquías eclesásticas que poseen el control canónico de los lugares tradicionales de romerías- y la necesidad de construir un nuevo espacio para expresar los nuevos sentidos. En la mayoría de los lugares, las CEBs han conseguido realizar romerías alternativas, pero no han asumido el control simbólico del lugar sagrado. Un ejemplo es el caso de Nuestra Señora Aparecida, principal santuario de Brasil, donde se realiza el 1º de mayo la romería de los trabajadores, y se significa a Nuestra Señora Aparecida como el símbolo de la resistencia negra -ella es negra-, pero no tienen el control estratégico de la producción simbólica que es el lugar sagrado, que mantiene a lo largo del año su papel y sentido tradicional. Lo mismo ocurre con los principales santuarios de Brasil: Bom Jesús da Lapa, Bahía; Trindade, Goiás; Pe. Cícero, Ceará; etc.

La imposibilidad de conseguir el control de los centros de producción simbólica, que representan los lugares sagrados, unido a la vinculación que el universo significativo de las CEBs realiza entre fe y vida, hizo que, además de crear romerías alternativas en los lugares sagrados ya existentes, se creasen nuevos espacios "sagrados" constituidos a partir de las necesidades reales de los diversos grupos sociales. Para ello el potencial creador del imaginario de las CEBs extendió la significación de *espacio sagrado* a todo espacio social, es decir, que todo espacio social y vital es resignificado como presencia real de Dios que convive en toda experiencia realmente humana y sacraliza, de hecho, todo lo que es humano. De esta forma se abolía la separación dualista construida por el universo significativo de la cristiandad tradicional entre el espacio sagrado y el profano. La ruptura de esta separación dualista, significando que todo espacio real y social es lugar de la presencia de Dios, permitió que se creasen nuevos espacios para nuevas romerías. Éstas se integraron como símbolos que refuerzan la red de los nuevos sentidos instituidos por el universo simbólico de las CEBs. Buscando estos nuevos espacios sagrados, se construyeron nuevas romerías en los lugares más significativos de los antiguos mártires despreciados por la historia oficial y resignificados por las CEBs. Así fueron construidas las romerías de Canudos, para significar el sentido de la lucha del pueblo "nordestino", la romería a Zumbi de los Palmares, para reforzar la significación de la conciencia negra, etc.

La creación simbólica de las CEBs llevó a construir la romería como el espacio público donde se expresa la densidad simbólica religiosa y se manifiesta la reivindicación social, política y económica. Ella fue instituida significativamente con nuevos sentidos a partir de las necesidades o realidades más clamorosas por los distintos grupos sociales. De este modo se instituyeron las romerías de los Crucificados de la Caña, para significar la realidad de explotación de los trabajadores emigrantes, temporeros

de las plantaciones de caña; las romerías de la juventud, para simbolizar los valores de los jóvenes de las clases populares, etc. De entre todas las romerías instituidas simbólicamente, se destacan por su divulgación geográfica, por su densidad significativa y por su importancia social, las romerías de la tierra, las romerías de los trabajadores y el "grito de los excluidos".

Las romerías de la tierra se han generalizado, como símbolos, en todos los Estados brasileños. Adquieren una gran importancia significativa tanto por el número de participantes, que pueden alcanzar en cada romería varias decenas de miles de personas, como por las significaciones que construye. Las significaciones de cada romería de la tierra son creadas a partir de las diversas ocupaciones y reivindicaciones realizadas en la lucha por la reforma agraria; se denuncia la violencia contra los trabajadores rurales, los innúmeros asesinatos por robarles las tierras o por expulsarles de ellas; a su vez es muy significativo el sentido de la fiesta y la celebración de las victorias y de las experiencias positivas ya conseguidas por diversos grupos.

Para la realización del "grito de los excluidos" se aprovecha el día de la "independencia" del Brasil, 7 de septiembre, organizándose, en casi todo Brasil, concentraciones y caminadas paralelas a los desfiles oficiales; que manifiestan el rostro excluido de las grandes mayorías sociales, de la dependencia y exclusión a que todavía están sometidas. El "grito de los excluidos" supone una confrontación simbólica deliberada con los símbolos oficiales de la independencia brasileña. Es una pugna política por resignificar el sentido de la esclavitud todavía existente en una gran parte del pueblo brasileño, que continúa excluido de los mínimos derechos humanos.

Con sentidos semejantes son organizadas en todo Brasil las romerías de los trabajadores, donde se exponen reivindicativamente la luchas de la clase obrera y se celebran vitalmente las conquistas ya realizadas. Existen múltiples modalidades de realización de romerías, pero en todas ellas se muestran de forma evidente la relación existente entre las significaciones construidas por el universo de sentido de las CEBs y la praxis social y política de la lucha por la reforma agraria, por los derechos de los trabajadores, la denuncia de la situaciones de exclusión, etc. La romería de la tierra, la de los trabajadores, el grito de los excluidos y otras, como símbolos derivados que son, refuerzan la legitimidad de los símbolos fundantes y contribuyen a densificar la tela de sentidos que se urde para instituir la coherencia del universo significativo que legitima la praxis transformadora de lo socio-histórico.

"La romería de la tierra es una caminada que se hace siguiendo las pisadas de Dios, a través de la Biblia. Él ya nos había revelado que sólo lo podemos encontrar allí donde están los pobres sufriendo: aquello que hicisteis a un menor a mí me lo hicisteis".⁹

⁹ Comisión Pastoral de la Tierra, Río Grande do Sul, 1984, p. 2.

III

Son múltiples los símbolos derivados de la cultura y religiosidad popular que los diversos grupos de las CEBs han resignificado con el objetivo de intensificar significativamente el nuevo universo simbólico construido por ellas: rosarios, vía crucis, novenas, fiestas del Espíritu Santo, etc. En todos ellos se manifiesta la doble dimensión del poder del imaginario que por la potencialidad creadora innova sentidos y significaciones y por el poder instituyente los constituye socialmente como sentidos socialmente asumidos y aceptados.

El poder del imaginario es el que hace posible que una sociedad o grupo social pueda realizar una interacción entre sentido y praxis, haciendo posible la transformación significativa del universo de sentido que constituye el ser de toda sociedad, a la vez que se realiza la transformación social, política y económica de las diversas instituciones que legitiman sus sentidos fundantes o derivados. La complejidad del entramado simbólico que instituye el ser de toda sociedad posibilita que la transformación de la misma nunca se dé totalmente o de una vez, sino que se realiza procesualmente. El poder instituyente de imaginario impone la posibilidad de permanencia del ser de una sociedad, a la vez que la potencialidad creadora propone la inevitable y permanente transformación de la misma.

De la pastoral normalizadora a la praxis liberadora

La relación entre el universo de sentido y la praxis, en las CEBs, no se realiza exclusivamente en acciones aisladas o eventuales reivindicaciones sociales, sino que se articula en la creación de formas de acción colectiva que expresan la coherencia que existe entre el sentido instituido y la acción transformadora. Para el universo significativo de las CEBs, la praxis, entendida como acción transformadora de la realidad, es la que expresa el verdadero sentido instituido, o la "veracidad" de las significaciones sociales creadas por la nueva red simbólica. Esa interacción entre sentido y praxis es entendida como coherencia de sentido. Ella se manifiesta en la praxis y también como praxis recreadora de sentido. La necesaria relación y coimplicación entre la red de sentidos y la praxis es urgida a partir de la hermenéutica de la Palabra de Dios, que en numerosos textos -el texto paradigmático es Mt. 25- impone la necesidad de que las obras, la vida, la praxis, sea la prueba veraz que evidencia las creencias, o el sentido instituido: *"Por sus obras los conoceréis"...* *"Lo que hicisteis a uno de estos pequeños, a mí me lo hicisteis"* etc. En las CEBs, la forma de interacción colectivamente articulada entre el sentido construido y la praxis impulsada por ese sentido se manifiesta en las llamadas pastorales sociales.

La significación "pastoral" pertenece al universo simbólico de la cristiandad tradicional.¹⁰ Esta significación era comprendida como la necesidad de tutela, cuidado, orientación que la jerarquía de la Iglesia institucional ha tener sobre el rebaño de los fieles para que éstos se mantengan dentro de la ortodoxia de las creencias, sigan con obediencia las directrices morales y cumplan los diversos mandamientos que la institución crea, a fin de evitar que se descarrien por falsos caminos. La praxis pastoral de la cristiandad adquiere el sentido de normalización del colectivo de los fieles a partir de las orientaciones, normas o disposiciones de la jerarquía eclesiástica. En su origen, la pastoral de la cristiandad no busca normalizar al colectivo de creyentes con el objetivo inmediato de ejercer un poder más autoritario, sino como forma de mantener la fidelidad a la "verdad" revelada. Esa verdad que sólo es posible comprender desde el único centro hermenéutico de la misma: la institución. Esa tutela y normalización pastoral del colectivo de los fieles, en la cristiandad, será extendida paulatinamente al conjunto de la sociedad, entendiendo que lo humano debe estar supeditado a lo divino, lo natural a lo sobrenatural, lo profano a lo sagrado, lo político a lo religioso, lo social a lo eclesial.

Si consideramos las diversas formas de Estado como la significación social que crea formas políticas de poder centralizado y centralizador, la pastoral se diferencia del mismo en que es una forma de poder individualizador, es decir, normalizador de la red de sentidos que constituyen el universo cotidiano de las personas: comportamientos, creencias, valores, sentidos, actitudes, relaciones, acciones, etc.

La red simbólica de la cristiandad significó el concepto de pastoral con el sentido de control espiritual de las almas. Dentro de la significación dualista de la realidad que la cristiandad instituyó: Dios y mundo, tierra y cielo, cuerpo y alma, espíritu y carne, natural y sobrenatural, profano y sagrado, la pastoral tenía como objetivo directo la preocupación por el control de las almas para facilitarles el camino de la salvación apartándoles de todas las tentaciones que el mundo, la carne y el demonio tendrían constantemente. La preocupación pastoral excluía cualquier compromiso con las condiciones materiales, socio-históricas en que las personas vivían. Éstas eran consideradas inferiores e incluso despreciables frente a la bondad, magnanimidad y eternidad de las realidades sobrenaturales. El control pastoral se preocupaba de la moral individual, entendida principalmente como dominio de las pasiones, que era la que podía salvar o condenar a las personas. La pastoral de la cristiandad tradicional, en cuanto praxis de un colectivo, está informada por su propio universo de significaciones que la integra con coherencia dentro de su red de sentidos. La red simbólica de la cristiandad tradicional legitima la praxis de la pastoral normalizadora, y a su vez, dialécti-

¹⁰ Michel Foucault expone que aunque el poder pastoral fue desarrollado ampliamente por la cristiandad, su origen es anterior, y remite a las sociedades orientales antiguas: Egipto, Babilonia, Asiria, Judea, mientras que Grecia y Roma desconocen la repercusión política del poder pastoral. cf. Id. "Omnes et singulatim", *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1991, págs. 95-140.

camente, esa praxis refuerza en intensidad y profundidad la red de sentidos en la cual está legitimada.

Después de siglos de práctica pastoral, el modelo social de la cristiandad desarrolló un conjunto de significaciones sociales e instituyó una variedad de mecanismos de control social identificados con el poder pastoral. Esos mecanismos de normalización y control social desarrollados por el poder pastoral de la cristiandad fueron transferidos, en muchos casos, a las diversas instituciones sociales, estando en el origen de muchas de las formas de vigilancia jerárquica y poder disciplinario instituidas por la modernidad.¹¹

I

Las CEBs asumen el símbolo de la "pastoral" como una significación colectivamente instituida dentro de la Iglesia para expresar su praxis. Sin embargo la significación "pastoral" es integrada dentro de la nueva red de sentidos que las CEBs han construido. Se retira del concepto/símbolo "pastoral" el sentido normalizador y controlador de conductas con que el término el mismo fue instituido por la cristiandad tradicional. Se hace que la pastoral normalizadora pierda su eficacia simbólica y consiguientemente su poder controlador o domesticador de conductas individuales. En su lugar, el concepto de pastoral es reconstruido como la expresión del compromiso socio-histórico de los cristianos en busca de la justicia e igualdad social, lo que en lenguaje teológico se simboliza con *"la construcción del Reino de Dios"*.

La significación pastoral dejará de tener el sentido normalizador de conciencias y voluntades para adquirir el significado de integra-acción entre fe y vida, creencia y práctica, sentido y praxis. Las CEBs descodifican el dualismo instituido por la cristiandad y construyen un conjunto de sentidos donde las realidades que anteriormente aparecían dualísticamente separadas son resignificadas como dimensiones integradas y unidas por lazos indivisibles formando una unidad de sentido: Dios-y-mundo, tierra-y-cielo, cuerpo-y-alma, carne-y-espíritu, natural-y-sobrenatural, profano-y-sagrado.

La pastoral pierde el sentido de control y normalización de los individuos. La acción pastoral de las CEBs será interpretada como la praxis colectiva de los cristianos para transformar las diversas realidades de marginación, opresión, injusticia,

¹¹ Michel Foucault defiende la tesis de que el poder pastoral de controlar los individuos, y las tecnologías desarrolladas por el mismo, entraron a formar parte de la construcción del Estado moderno en muchos de sus mecanismos e instrumentos: *"Podemos decir que el pastoreo cristiano ha introducido un juego que ni los griegos ni los hebreos imaginaron. Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que parece no tener ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive a través del sacrificio de los ciudadanos. Nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron a estos juegos -el de la ciudad y el del ciudadano, el del pastor y el del rebaño- en eso que llamamos Estados modernos"* Id. *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1991, págs. 116-117.

pobreza y explotación, en nuevas estructuras y relaciones sociales de justicia, igualdad, respeto, libertad, dignidad, etc., que son las expresiones más auténticas del Reino de Dios en la historia.

En el modelo de la cristiandad, el término pastoral tenía el sentido de una acción institucional que venía impuesta heterónomamente al colectivo de los creyentes por la autoridad jerárquica. En las CEBs la pastoral adquiere el sentido de proceso de participación colectiva en el cual se decide asambleariamente el actuar del grupo. La pastoral es significada como la praxis del grupo. Praxis que se decide a través de un proceso colectivo de reflexión, discusión y decisión. Incluso la función de los llamados agentes de pastoral, que se supone poseen más cualificación intelectual para proponer sus reflexiones, es comprendida a partir de la actitud y sentido de servicio, respeto, acogida y escucha al conjunto de la comunidad, que ellos deben asumir con sumo cuidado para no conducir impositivamente al grupo; ellos deben respetar el ritmo, nivel y conciencia de cada colectivo, no imponiendo su punto de vista en el proceso de reflexión, discusión, decisión. En este nuevo universo significativo, la pastoral deja de tener como objetivo el control de las conciencias y pasa a ser entendida como opción colectiva por una praxis transformadora de la propia vida y de la sociedad en coherencia con los valores del Evangelio y a partir de la realidad socio-histórica vivida.

La interacción entre el sentido instituido y la praxis colectiva llevó a las CEBs a crear las llamadas pastorales específicas. Dada la complejidad de las diversas problemáticas sociales, éstas entendieron que su praxis debería diversificarse, especializarse, para poder adquirir un mínimo de eficacia social. Con este objetivo, en las diversas comunidades y diócesis fueron construidas las llamadas pastorales específicas con el objetivo de dimensionar una praxis concreta para cada determinada problemática, haciendo posible que personas concretas se especializaran en un compromiso social específico. Con este objetivo fueron creadas un gran abanico de pastorales, que se extienden de manera diversa por todo Brasil: Pastoral Obrera, Pastoral de la Tierra, Pastoral del Negro, Pastoral del niño, Pastoral de la Mujer Marginada, Pastoral de la vivienda, Pastoral de los Emigrantes, Pastoral de la Salud, Pastoral de la Periferia, Pastoral de los Jovenes del Medio Popular, Pastoral de los Niños y Niñas de la Calle, etc.¹²

¹² No podemos analizar, por falta de espacio, la problemática surgida de este nuevo modo de praxis social, la cual plantea si las CEBs deben ser un movimiento social más o integrar su praxis colectiva en el conjunto de otros movimientos sociales. También surgió la discusión sobre si este nuevo modo de acción social no busca, inconscientemente, una presencia de neo-cristiandad dentro de la sociedad. Sobre la problemática del compromiso social y político de los cristianos de las CEBs, existe un posicionamiento que defiende la acción articulada y colectiva de los cristianos en los partidos políticos y los movimientos sociales cf. BOOF, Clodovis y WANDERLEY, Luis Eduardo, "Sobre la organización política de los cristianos" *Tempo e Presença*, Sao Paulo, CEDI, 212 (1986). Otro posicionamiento divergente defiende la participación de los cristianos en la política y en los movimientos sociales de forma personal e individual, cf. SOUZA, Herbert J. y OLIVERIRA, Pedro Asís, "Os cristaos e a democracia", *Tempo e presença*, Sao Paulo, CEDI, 214 (1986).

La nueva significación de la pastoral se integra dentro de la red simbólica construida por las CEBs, haciendo posible que el nuevo modelo de praxis transformadora o liberadora adquiriera una coherencia de sentido a partir de la compleja densidad del conjunto de significaciones creadas, a la vez que el universo significativo construido por las CEBs adquiere mayor plenitud de sentido en la praxis transformadora que el mismo innova.



**UN SERVICIO
PARA LA
LITURGIA
DOMINICAL**

EXEGESIS de los textos litúrgicos
NOTAS para la preparación de las homilías
MONICIONES para la celebración

Solicite ejemplares gratuitos a:



DABAR
Paricio Frontiñán, s/n
50004 ZARAGOZA
Tlno. y Fax: 976 439 635

TELÉFONO DEL EVANGELIO



976 445 566 - 976 445 555

**LLAMAR, ESCUCHAR (Grabación de 3 minutos) y
REFLEXIONAR**

(Precio de la llamada: coste normal)