

Traducción: César Pallarés, fsc

Hermanos de las Escuelas Cristianas
Via Aurelia 476
00165 Roma, Italia

Marzo 2006

Robert Comte, fsc

La identidad hoy

Cuadernos MEL **25**

Presentación

Poco tiempo después del Capítulo General del año 2000, el Consejo General y los diferentes Servicios de la Casa Generalicia resolvieron la realización de una reflexión general sobre “la construcción de la identidad hoy”. En efecto, esta temática agrupaba finalmente el conjunto de los textos producidos por el Capítulo General: basta recordar los debates referentes a la vida del Hermano, los que conciernen a la pertenencia lasaliana de los colaboradores, al proceso asociativo relativo tanto a los Hermanos como a los primeros asociados... En cada momento retornaba la preocupación por “la identidad hoy”.

Y esto no es de extrañar: este tema es recurrente en las reflexiones filosóficas contemporáneas o en los artículos de cualquier revista por poco que se las dé de psicología aplicada; la “preocupación por la identidad” forma parte del discurso corriente. Pero el tema merece atención y respeto pues nuestra sociedad se interroga con enfoques nuevos sobre viejas cuestiones esenciales. Nuestros universos mentales se ven interiormente trabajados en profundidad y sometidos a variaciones inéditas, a desarraigos interiores, a migraciones y mestizajes psicológicos que desestabilizan e interrogan las identidades. Aunque la antigua pregunta *¿quién soy yo?* sea siempre actual, la respuesta ya no es unívoca ni definitiva sino fragmentaria, plural, inestable, cambiante a merced de los contextos y las experiencias. La respuesta se construye, se derriba, se reelabora, se renegocia en un esfuerzo constante hecho de inspiración, de imaginación, pero también de fatiga, de cansancio. Pues, habitualmente, la persona del siglo XXI aborda sola la “preocupación por la identidad”, con un esfuerzo gigantesco.

El Consejo General y los Servicios decidieron trabajar esta importante cuestión que concierne al acompañamiento de las personas -Hermanos y Seglares- de la familia lasaliana. En el 2001 el estudio versó sobre *la identidad filosófica*. El trabajo fue animado por el Padre Alain Tomasset, Jesuita, que nos introducía en la “identidad narrativa” del filósofo Paul Ricoeur. El año siguiente la atención recayó sobre *la identidad psicosocial*; este estudio fue dirigido por el Hermano Sean Sammon, Superior General de los

Hermanos Maristas. Por último en el 2003, los Hermanos Carmelo Bueno, de San Pío X de Madrid, y Robert Comte, del distrito de Francia, nos ayudaron a reflexionar sobre *la identidad cristiana*.

El conjunto de todo este trabajo permitió a los miembros del Consejo General y a los diferentes Servicios elaborar un pensamiento común y forjarse un vocabulario apropiado para abordar de manera renovada la reflexión sobre “la construcción de la identidad” en nuestras sociedades contemporáneas.

A lo largo de este estudio hemos aprovechado de la presencia del Hermano Robert Comte, teólogo francés, particularmente experto en estos campos desde hace años y que acaba de terminar una obra sobre el mismo tema. De modo que al término de la reflexión sobre el tema, le pedimos que tuviera a bien escribirnos un Cuaderno MEL para recoger lo esencial de nuestro estudio común y también ofrecer -según el deseo del Hermano Superior General- una reflexión de experto a todos los miembros de la familia lasaliana sobre esta construcción de las nuevas identidades, que atañe a nuestras sociedades, pero también a la Iglesia, así como a todos aquellos que se sienten relacionados con el carisma lasaliano y que permanecen abiertos a la llamada interior que el mismo suscita en sus vidas.

He aquí pues el texto que el Hermano Robert Comte preparó para nosotros. Nos ofrece un texto accesible, sencillo pero perfectamente imbuido por la reflexión filosófica y teológica contemporánea. Además, como buen pedagogo de adultos, nos sugiere pequeños instrumentos de reflexión y de evaluación para avanzar sobre nuestro camino de construcción y de elaboración personal. Este texto es una pequeña perla filosófica y espiritual: hay que leerlo, solo o en compañía, convertirlo en momento de meditación, de intercambio, de retrospectiva sobre uno mismo y sobre su vida comunitaria; y dejarse penetrar por el clima de confianza, de paz y de optimismo que de él se desprende.

Un agradecimiento grande al H. Roberto Comte.

H. Nicolás Capelle

Introducción

La Identidad hoy en día.

El tema de la identidad preocupa seriamente a las sociedades occidentales. Es la conclusión que se saca cuando se consultan las numerosas publicaciones sobre el asunto. Esta identidad está relacionada tanto con las personas como con los diferentes grupos sociales o humanos. Las Iglesias tampoco quedan al margen. Cada quien puede constatar en su entorno las diversas manifestaciones de crisis de identidad que se presentan bajo formas contrarias: ya sea por la gran dificultad que se experimenta en descubrir la propia identidad o por la crispación frente a dicha identidad que se manifiesta con frecuencia de forma violenta.

El propósito de estas páginas no es proponer un análisis exhaustivo de tema tan amplio. Se trata más bien de señalar algunos puntos de referencia relacionados con la *identidad personal* desde el punto de vista antropológico y teológico, sin olvidar el horizonte lasaliano, aunque aquí no se aborde como tal (otras publicaciones se han ocupado de ello).

Antes de comenzar dicho análisis conviene presentar el cañamazo sobre el que se pergeña hoy el tema de la identidad.¹

¿Qué razones hay para que dicho tema sea tan importante?

No ha lugar aquí retrazar los prolegómenos de la cuestión que interesa. Examinemos más bien los diversos factores sociológicos que pueden ayudar a entender cuáles son las razones de la importancia que reviste hoy en día. Siguiendo al sociólogo

¹ Este estudio no pretende ser algo que pueda aplicarse por doquier y universalmente. Como muestra la bibliografía, las informaciones y reflexiones que recoge y en las que se inspira, provienen de dos fuentes principales: publicaciones francesas y escritos ingleses o americanos. Los trabajos en lengua española no se abordan para nada.

Claude Dubar,² señalaremos tres y agregaremos más adelante una cuarta.

La familia en pleno cambio.

Las transformaciones que sufre la familia se conocen bien. El aumento del número de divorcios y los diversos empeños para recomponer la familia son ejemplo de ello. En parte, esta fragilidad se explica debido a que la identidad familiar se fundamenta menos en lo que es en sí la institución que en la calidad de relaciones que unen a sus miembros.

Este debilitamiento de la institución familiar va acompañado de un cambio en las relaciones familiares que se manifiesta principalmente en la igualdad de las funciones entre las del padre, de la madre, como entre padres e hijos; estas relaciones, en otro tiempo jerarquizadas, se han ido democratizando.

Los cambios señalados ocultan otros que merecen atención particular. Señalemos en primer lugar el hecho de la emancipación de la mujer que se efectuó en la segunda mitad del siglo veinte; incorporación de la mujer a la autonomía financiera, gracias al trabajo remunerado; la posibilidad de autonomía sexual debido a los adelantos de las técnicas de procreación (conocemos el papel simbólico que juega en este aspecto la puesta a punto de la píldora anticonceptiva y su legalización). Aunque presente aspectos ambivalentes, esta emancipación de la mujer es uno de los cambios más importantes del siglo pasado. El hecho señalado tuvo y tiene sus repercusiones, puesto que la identidad masculina se ha cuestionado: como señalan algunos observadores, ya no se “lleva” en nuestras sociedades una virilidad exhibicionista, el machismo y el culto a lo viril. Este cambio en las identidades masculina y femenina modifica profundamente la forma de relación hombre-mujer.

Agreguemos además que todos estos cambios repercuten directamente en los puntos que estructuran la identidad humana. Según C. Dubar bien puede decirse: “No solamente no se sabe ya muy bien qué quiere decir ser padre, madre, marido, esposa, suegro, suegra..., cuál es la norma (casarse o no hacerlo, divorciarse, el

² Claude Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. Puf, collection Le lien social, 2000.

sentimiento afectivo y el papel de los padres en sus relaciones con hijastros o hijastras...), se duda sobre lo masculino o femenino, lo que son o lo que serán las relaciones sociales entre los sexos que habían permanecido casi inmutables durante muchísimo tiempo... Ser hombre o mujer se está transformando en algo así como una pregunta sobre historia personal, proyecto, recorrido biográfico, "pregunta sobre la estructuración de la identidad a lo largo de la vida".³

El trabajo reducido a añicos.

Durante años el trabajo fue uno de los lugares privilegiados donde se estructuró la identidad del adulto, particularmente del hombre. Responder a la pregunta "¿quien eres?" es a la vez constatar de hecho a otra "¿qué haces?" De forma precisa, pueden localizarse en el trabajo cuatro motivos de identificación, motivos cuya importancia puede variar según las profesiones: el primero está relacionado con el compartir la misma mentalidad de la empresa; el segundo responde al sentimiento ser de crear algo concreto (esto es válido tanto para los artesanos como para los obreros: pensemos en el orgullo que experimenta el personal ante el resultado de un trabajo largo, como por ejemplo la construcción de un túnel, de un puente o de un barco); el tercer motivo está relacionado simplemente con la trayectoria profesional de quien ha hecho toda su carrera en la misma empresa y ha ido alcanzando progresivamente peldaños en la responsabilidad; el cuarto motivo tiene como origen tanto los litigios durante las crisis de las empresas como los peligros que entrañan ciertas profesiones y que deben afrontarse cotidianamente (es el caso de los mineros).

La crisis económica y las regulaciones de empleo han sacudido frecuentemente el mundo del trabajo, las bases sobre las que se fundamentaba esta identidad; actualmente no es habitual permanecer en una empresa con contrato durante toda la vida laboral

³ Id., *op. Cit.*, pág 93 Es interesante subrayar una observación similar hecha por los obispos franceses en su *Lettre aux catholiques de France*: "bajo los ataques conjugados del espíritu crítico generalizado, del encuentro de las culturas y del progreso de la técnica, las formas de vivir fundamentales que transmiten las grandes tradiciones se resquebrajan. Es la gramática elemental de la existencia humana que falla cuando el tema es aceptar las diferencias sexuales, ser padre o madre, dar sentido a todo lo relacionado con el tema de la vida y de la muerte".

ni tampoco hay perspectiva que permita alcanzar gradualmente diferentes niveles de responsabilidad. Esta evolución ha tenido un efecto corrosivo sobre la identidad: ¿cómo participar en la estrategia de la empresa cuando no se sabe a ciencia cierta hasta cuándo podrá quedarse uno en ella?, ¿cómo disponer de tiempo para apreciar el trabajo realizado cuando se está obligado a trabajar constantemente en la prisa?, ¿cómo realizar algo duradero cuando se siente uno amenazado por el desempleo?, ¿cómo luchar codo a codo si se adivina que el porvenir es incierto?

Esta evolución tiene repercusiones en las personas y va más allá del mundo del trabajo, como indica el resultado de una encuesta realizada por R. Sennett quien se pregunta: “¿Cómo plantear metas a largo plazo en una sociedad que no conoce otra cosa fuera del corto término? ¿Cómo mantener relaciones sociales duraderas? ¿Cómo puede la persona forjarse una identidad, planear un recorrido en una sociedad estructurada a partir de episodios y fragmentos? [...] El capitalismo a corto plazo amenaza con corroer el carácter y en particular los rasgos de carácter que unen a las personas y crean en cada quien el sentimiento de poseer un *ego* duradero”.⁴ Constatamos pues que los efectos no solo repercuten en las personas sino que tienen relación con el entramado social.

Las modificaciones en lo religioso.

Hoy en día, una de las tendencias dominantes es admitir que la creencia escapa al control de las instituciones religiosas (no solamente es el caso de la Iglesia católica que también se incluye en la aserción). Eso significa que la Iglesia es cada vez más una realidad individual y subjetiva: en el sentido de que cada quien, en el momento de orientarse en materia religiosa, como en otros aspectos, se guía a partir de lo que siente. En este sentido, una encuesta efectuada en 1994 muestra que el 71% de los franceses (de los cuales el 44% afirma ser practicante) estima que “actualmente cada quien debe definir personalmente su religión, sin tener en cuenta el parecer de las Iglesias.” Muchos se sienten libres y trapichean su propio sistema de creencia, algunos no tiene dificultad en ir a buscar y pedir prestado fuera del campo cristiano. Esta relativización del catolicismo muestra que “el posi-

⁴ Richard Sennett, *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Albin Michel, 1998 pág. 31.

ble acceso a diferentes religiones se percibe como una fuente de enriquecimiento en un mundo individualista donde cada quien quiere edificar su propia identidad y sus referencias, sin tener que acudir a una tradición recibida”.⁵

Si se trata de la transmisión, podemos asegurar con D. Hervieu-Léger que estamos en la época del “ocaso de las identidades heredadas”.⁶ En una sociedad que ya no valora el pasado, resultará más difícil hacer suya la fe recibida de las generaciones precedentes, debido a que la transmisión se realiza hoy menos verticalmente (de una generación a otra) que horizontalmente (entre iguales), sin embargo tampoco se puede asegurar que la transmisión se ha paralizado. La realidad es más matizada. En este sentido, puede resultar interesante evocar el análisis de D. Hervieu-Léger que presenta cuatro dimensiones de la identidad del creyente: la dimensión *comunitaria* (marca los límites del grupo religioso e indica la pertenencia, la dimensión *ética* (los valores compartidos dentro del grupo), la dimensión *cultural* (los conocimientos y habilidades que constituyen o forman la memoria común del grupo), la dimensión *emocional* (el sentimiento colectivo que se experimenta de formar “un nosotros”).

Normalmente la identidad creyente la constituyen estos cuatro elementos. Hoy en día éstos tienden a cierta autonomía, la totalidad no es pues la que se transmite. Ocurre con cierta frecuencia que solamente a partir de uno de estos elementos se modela la identidad del creyente: esta identidad podrá ser de orden cultural, ético, emocional o comunitario, sucede también que se producen agrupamientos en torno a estas diferentes dimensiones. Así pues D. Hervieu-Léger ha localizado entre los jóvenes seis formas de identificación, resultado de la combinación binaria de los cuatro elementos anotados: un cristianismo *afectivo* combinando el aspecto emocional y el comunitario; un cristianismo *patrimonial*

⁵ Pierre Brechon. *Les attitudes religieuses en France : quelles recompositions en cours?*, en les Archives des sciences sociales des religions, enero-marzo 2000. Incluso si la recomposición de lo religioso se manifiesta por doquier, las situaciones varían según los países, algunos han conocido un desarrollo de la secularización durante una larga historia mientras que otros lo han comenzado recientemente y en ocasiones de forma brusca. Cada lector tendrá que verificar lo que ocurre en su ambiente.

⁶ Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, 1999, pág. 61 y siguientes.

que a la vez tiene en cuenta la pertenencia comunitaria y la propiedad de una herencia cultural; un cristianismo *humanitario* resultado del encuentro de la dimensión emocional y ética; un cristianismo *político* articulando lo comunitario con lo ético; un cristianismo *humanista* en la convergencia de la dimensión cultural con la ética; un cristianismo *estético* resultado de la coincidencia entre lo emocional y lo cultural. Naturalmente, este análisis no contempla todos los aspectos (se entiende que la dimensión cultural incluye elementos diversos que podrían diferenciarse) pero para nuestra comprensión esto nos facilita en la actualidad el ajuste de los procesos de transmisión empleados.

Si nos atenemos a las observaciones precedentes, podría deducirse que los cambios religiosos consisten sencillamente en modificaciones internas del cristianismo (frente al cual la persona toma distancia). Pero las transformaciones son sin duda más amplias, como muestra una encuesta que trata sobre “las creencias de los habitantes de Québec (Canadá).⁷ Este estudio ha permitido establecer una tipología de creencias que apunta en cuatro direcciones diferentes: las creencias *religiosas* propiamente dichas, relacionadas con una tradición religiosa identificada; las creencias de tipo *cósmico* (se relacionan con la influencia de los planetas, los extra-terrestres...); las creencias que remiten al *ego* (un ego considerado como capaz de solucionar los problemas que se le plantean a la persona, gracias a la fuerza interna que dimana de ella); las creencias de tipo *social* (remitiendo a valores que se ven como algo absoluto y tienen empuje propio, como pueden ser la paz, la justicia, la igualdad). Es decir que el abanico de las creencias, de las identificaciones religiosas, sobrepasa ampliamente el ámbito habitual.

Como apunta un sociólogo, puede afirmarse que “el catolicismo no aparece ya como un bloque único sino más bien se parece a un archipiélago cultural muy variado y a una herencia abierta de significados y valores al que se puede acudir libremente para hacerse una idea personal del mundo sin que influya en ello ni la sanción ni la obligación”.⁸ De ahí, agrega el mismo autor: “una

⁷ R.Lemieux et M. Millot (dir.), *Les croyances des Québécois*, Université Laval 1992.

⁸ Jean-Marie Donegani, *La vie religieuse entre sécularisation et inculturation* Conferencia pronunciada en la Asamblea general de la Conferencia de Superiores Mayores y de la conferencia de Superiores Mayores de Francia (Lourdes, diciembre 2004).

pluralidad de modelos de identidad en que casi todos se definen al margen de toda conformidad con lo institucionalizado”.

La dificultad en situarse como adulto.

El fenómeno no es una novedad, más bien ha adquirido una importancia que llama la atención a los observadores: los sociólogos hablan de una inmadurez en la vida adulta o de un bloqueo en el momento de acceder a la vida de adulto.⁹

¿Cómo explicar esta dificultad que se experimenta al acceder a la etapa de adulto? J. Boutinet señala cuatro razones que explicarían por qué el acceso a la madurez no es algo que debe admitirse sin más. Habla de las situaciones desestructurantes que algunos adultos pueden sufrir (paro, historia personal caótica); de la complejidad de una sociedad donde uno se siente totalmente fuera de competición, la confusión en los puntos de referencia (la heterogeneidad del sexo, de la edad y de las opciones); el repliegue en dirección al momento presente y la incapacidad de proyectarse hacia el porvenir.

La dificultad de situarse como adulto es al mismo tiempo dificultad para que la persona descubra en ella una identidad estable; es sentirse preso frente a la indecisión, reivindicada o añorada, con frecuencia duradera.

La identidad personal hoy en día.

Las observaciones precedentes sugieren que la identidad de las personas está amenazada por diversos lados. Como conclusión de esta introducción proponemos dos grupos de observaciones.

El desarrollo de la individualización.

Sin querer retrazar la historia, señalemos que se descubre un desarrollo difícil tras los cambios recientes a los que nos hemos referido: es lo que los historiadores llaman el desarrollo de la individualización. ¿En qué consiste?

⁹ Consultar por ejemplo a Jean-Pierre Boutinet, *L'immatrité de la vie adulte*, PUF, collection Le sociologue, 1998 et James Côté, *Arrested adulthood*, New York University Press, 2000.

Señalemos con N. Elias que la historia de estos últimos siglos ha creado un “ego donde el nosotros está ausente”.¹⁰ Así como en las sociedades tradicionales cada quien se percibe como inscrito dentro de un conjunto social, el individuo moderno se siente primero más bien un ser diferente sin lazos constitutivos.

Con el tiempo esta creencia ha ido creciendo y se ha extendido por toda la sociedad occidental. Esto tiene un precio y es que se manifiesta una mayor precariedad psicológica, las “envolturas” que protegían al individuo tradicional han ido desapareciendo progresivamente. De ahí que aparezcan ciertas fragilidades que se constatan fácilmente. Numerosos contemporáneos se sienten aislados síquicamente: los sistemas globalizantes (como se han debilitado las ideologías y las religiones, cada quien afronta de forma aislada las grandes preguntas sobre la vida y es cada vez más dependiente de su propia responsabilidad y por eso experimenta con frecuencia un sentimiento de angustia).

Esta situación es doblemente ambivalente. Bajo el punto de vista moral, puede tener como efecto que cada uno se preocupe sobre todo de sí mismo, se encierre en su propio universo y limite el horizonte a sus problemas personales: se habla de un nuevo narcisismo. En ese sentido se puede hablar igualmente de individualismo. Pero esta situación es también una invitación a responsabilizarse de la propia existencia y no contentarse sólo con ser el producto del ambiente. Bajo el punto de vista psicológico, puede resultar dos clases opuestas de persona: por un lado, aparece “el individuo por exceso”, que corresponde al individualista conquistador que busca denodadamente su propio interés; por otro surge “el individuo por defecto”, aquel que se halla desprovisto de puntos de referencia y no consigue construirse, sintiéndose a veces estar en el dintel de la vida adulta sin poder o querer ir más allá (de ahí los adultos inmaduros que encontramos hoy en día), esto no significa sin embargo que los “conquistadores” alcancen siempre la madurez.

La crisis de las identidades.

Por otro lado, como lo sugieren las primeras observaciones hechas, todas las instituciones que contribuían a estructurar la identidad

¹⁰ Norbert Elias, *La société des individus*, Pocket, collection Agora, 1997 (1ª Edición alemana: 1987).

personal (familia, trabajo, religión) experimentan profundos cambios. Por eso se habla cada vez más de una crisis de las identidades. Estas no son ya tan evidentes como lo eran en las sociedades tradicionales donde se asignaban desde el nacimiento. Hoy en día, la identidad es el fruto del trabajo que la persona realiza; se ha transformado en “un proyecto elaborado en la reflexión”,¹¹ como indica la multiplicidad de escritos sobre psicología y de la oferta terapéutica que tratan de mejorar la gestión de la personalidad. A partir de ahora, cada quien debe elaborar su propia identidad y construirla. Esta modelación de la persona es tanto más difícil y complicada cuanto nuestras sociedades han perdido de vista las evidencias antropológicas tradicionales (consultar las observaciones convergentes de C. Dubar y de los obispos franceses).

Por otra parte, la identidad personal carece de la estabilidad que disfrutaba antes. La prolongación de la esperanza de vida, la movilidad de numerosas existencias, los múltiples e incesantes cambios sociales, todo ello trae consigo numerosas transformaciones a lo largo de la historia personal. De ahora en adelante, la identidad es una realidad que se va haciendo y que se realiza en el tiempo: se va construyendo a lo largo de toda una vida. Todo ello puede cambiar la forma de ser cristiano o de ser religioso. No solamente ha cambiado el mundo de las personas mayores, hay que admitir también que todos vamos cambiando profundamente. Todo esto nos cuestiona en lo concerniente con la fidelidad.

¹¹ Anthony Giddens, *Modernity and self identity*, Standfort Universsty Press, 1991.

Capítulo 1 – Aproximación psicológica

La pregunta sobre identidad nos remite a otra: ¿quién soy yo? Si no son suficientes los datos que aparecen en el documento de identidad (nombre, fecha, y lugar de nacimiento, huellas dactilares) tampoco resulta fácil responder a la pregunta.

De todas formas debemos evitar que “la definición” propuesta nos aisle y transforme en objeto. Si se contenta uno con la definición que proporciona un buen diccionario de la lengua francesa y que define la identidad como “el carácter de *lo que* permanece idéntico a sí mismo”, puede caer en esa tentación. Esta definición subraya dos puntos: primero, que la identidad es un tema inmutable; y segundo, que “*lo que permanece*” pertenece al orden del ente, (sin embargo esta definición está relacionada con la psicología). Eso es, sin duda alguna, lo que entendemos de primeras cuando hablamos de identidad: no la percibimos como algo inmutable. Sin embargo, la identidad no es una renta que deberíamos conservar intacta durante toda nuestra existencia, porque dicha identidad es una realidad en continua transformación. Este será aquí el hilo conductor de nuestra reflexión.

Los vástagos de nuestra identidad.

Podemos contemplar nuestra identidad a partir de dos vástagos complementarios: el vástago temporal y el espacial, recorrido cada uno de ellos por la capacidad de relación.

La capacidad temporal.

Constatemos algo muy sencillo: somos entes históricos, nuestra existencia se prolonga en el tiempo. Eso significa tres cosas: (1) nuestra existencia se desarrolla durante un tiempo preciso: habría sido diferente si hubiésemos vivido en otra época; (2) nuestra identidad la elaboramos en el tiempo: nuestra identidad no se estructura de golpe, es más bien el resultado de toda nuestra existencia; (3) para conocernos, debemos examinar nuestra historia (con el fin de saber quienes somos, de recordar lo que hemos vivido y de pensar en lo que tratamos de vivir).

Estas observaciones son válidas para todas las épocas y culturas. Pero con la aparición de la modernidad nos inclinamos más por la continuidad que por la movilidad: antes, las identidades se distribuían a partir del estatus, ligado al sexo (masculino o femenino), al lugar asignado entre las diversas generaciones (ser hijo, padre o abuelo; hija, madre o abuela -todo eso situaba con precisión a la persona), al estatus social (que se repetía a lo largo de las generaciones). Ya no ocurre así en las sociedades modernas donde cada uno de estos elementos ha perdido estabilidad. Hoy en día la identidad no se transmite, se va elaborando desde el comienzo: su dimensión en el tiempo reviste una importancia particular, sobre todo en una sociedad donde la idea de cambio está muy anclada.

Para comprender también la manera cómo se construye la identidad en el tiempo, varios autores proponen la noción de identidad narrativa. Volveremos sobre el tema más adelante.

La capacidad espacial.

No solamente nos marca nuestra época, sino que los lugares donde hemos vivido influyen en nosotros, comenzando por el lugar de nacimiento. Ese lugar de nacimiento, es primero un país determinado, una lengua, un clima, una historia particular. Es el trozo de terreno donde pasamos nuestros primeros años, la región rural con su entorno particular (montaña, mar, llanuras cultivadas o desérticas, bosques, riachuelos y ríos...) o una ciudad marcada por la diversidad de sus barrios; en nuestro interior conservamos estos entornos, los ambientes familiares y todo eso nos permite decir: aquí me siento yo como en mi casa; nos desconcertamos cuando constatamos que la voluntad del hombre ha cambiado todo eso (repoblación forestal o deforestación de la región; reconstrucción de todo un barrio o de diversos elementos (por incendios, sequías, inundaciones). Sabemos el drama de las personas que, por razones económicas o políticas, han tenido que abandonar su país (y con frecuencia han huido de él precipitadamente) viviendo un profundo desarraigo. Esta es la razón por la que el verbo permanecer tiene un significado particular.

Sabemos también que ciertos lugares evocan algo especial para nosotros porque hemos vivido en ellos algunos de nuestros momentos claves (es el caso cuando percibimos ciertos olores,

recordamos los años ya pasados y descubrimos de nuevo un ambiente que se había olvidado).

La capacidad de relación.

Acabo de mencionarla: esos tiempos esos espacios están ocupados por personas o grupos sociales. Lo que somos está profundamente marcado por las personas con las que hemos tropezado a lo largo de nuestra existencia, comenzando por nuestros padres y parientes cercanos sin olvidar nuestro ambiente social y las diversas relaciones.

Habría que evocar todas nuestras servidumbres que contribuyen a modelar nuestra identidad. Como escribe C. Clair, "Todo ser humano es tributario de todo un conjunto de servidumbres que lo preceden, conjunto que debe asumir para poder modelar su identidad. En un sujeto libre y responsable, sólo puede existir personalidad moral en la relación de dependencia a grupos humanos o comunidades; no es ciertamente la dependencia la que modela la identidad de un sujeto; en cierto sentido, la dependencia la unifica a las personas, forma parejas, miembros de la comunidad evitando así que éstas aparezcan como diferentes; pero sin dependencia, una persona todavía carece de identidad: no existe ni tan siquiera como sujeto. Las dependencias son la substancia a partir de la cual cada quien se forja una identidad; no hay individuo singular, hombre verdaderamente existente, más aún, persona, si no existe una relación de apropiación crítica y pensante de este ser con una comunidad previamente constituida".¹²

Como escribe este autor, no hay identidad sin pertenencia, pero eso no significa que ésta sea sencillamente producto. Lo que cuenta también, es la forma cómo nosotros reaccionamos en relación con lo que se nos proporcionó. En nuestra historia existe siempre un momento en el que debemos situarnos frente a lo que se nos ha transmitido. Como escribía Jean Paul Sartre, "lo importante no es lo que se ha hecho de nosotros sino lo que haremos nosotros con lo que se empeñaron en hacer de nosotros". Nuestra identidad no se ha modelado a partir de nada, aunque bien es verdad no hemos conservado todo lo que recibimos.

¹² André Clair, *Sens de l'existence*, Armand Colin, 2002, pag. 212.

Otra observación: si nuestras dependencias más cercanas (familia o ambiente social) son las que más contribuyen a modelar nuestra identidad, la diversidad de estas dependencias (y la forma cómo se viven) impiden a nuestra identidad replegarse sobre sí misma. Los retrocesos de identidad consisten precisamente en privilegiar la dependencia frente a los semejantes y olvidar que compartimos una identidad común con todos nuestros hermanos humanos. Sabemos que ciertos grupos se han bautizado con el nombre de “los hombres”, de ello se deduce que los otros no tienen igual dignidad; pero la historia nos enseña que esta clase de etnocentrismo no es asunto solamente de las civilizaciones tradicionales.

En resumen, la identidad de cada quien hay que buscarla en la articulación de las tres dimensiones que son tan importantes unas como otras; la dimensión singular, correspondiendo a lo que cada uno posee como propio; la dimensión particular, correspondiendo a la cultura ambiental donde se ha desarrollado; la dimensión universal, que es la pertenencia a la humanidad. Si falla la primera, la persona se transforma en producto resultante de los grupos a los que pertenece (es la tentación del comunitarismo); sin la segunda, falta la inscripción completa (cada quien accede a la humanidad dentro de un ambiente cultural); sin la tercera dimensión, cada identidad se transforma en rival de las demás (aparecen entonces las luchas ideológicas).

Los diversos aspectos de nuestra identidad.

Si observamos con mayor detenimiento los diversos aspectos de nuestra identidad, descubriremos que son muy variados.

Los diversos componentes posibles.

Si examinamos lo que somos actualmente, podemos definirnos de varias maneras, partiendo de diferentes puntos de vista.

Podemos definirnos siguiendo nuestra identidad sexual (si soy hombre o mujer) generacional (si soy hijo o hija, padre o madre, abuelo/a...), social (perteneczo al ambiente obrero o burgués, soy del campo), profesional (soy docente, agricultor, abogado...), étnico (soy blanco, negro, indio...), nacional (italiano, francés, americano, burkinabé...), político (soy socialista, liberal...), astrológico (soy piscis, géminis...), religioso (soy católico, musulmán, ateo...).

Todos estos son aspectos de nuestra identidad, son componentes que pueden ocupar un lugar más o menos importante en nuestra identidad integral.

¿Cómo se organiza nuestra identidad?

La cuestión es efectivamente saber cómo vivimos con estas diferentes identidades. Podemos combinarlas, pero existe el peligro de sentirse uno incómodo entre las diversas aspiraciones, las diferentes obligaciones y tener la impresión que nuestra personalidad se ha reducido a añicos. La mayor parte del tiempo organizamos nuestra identidad alrededor de uno o de algún polo privilegiado (trabajo, familia...), estos polos pueden cambiar a lo largo de nuestra existencia (por ejemplo el paso a la situación de jubilado hace que desaparezca nuestra identidad profesional, con todo lo que eso significa).

Así pues, entre todas las identidades que poseemos, hay algunas que son centrales y otras que son periféricas: para una feminista, lo importante es su identidad sexual; para un inmigrado, puede ser el hecho de su pertenencia a una etnia que según él no está suficientemente reconocida; para un militante político, lo importante es su pertenencia al partido; ocurre también que uno se identifique íntimamente con su profesión. Podría darse el caso también que dos identidades compitan: por ejemplo, ciertos Hermanos se sienten más bien profesores que religiosos (en este caso la identidad profesional se coloca por encima de la identidad comunitaria).

De forma más amplia, puede uno preguntarse cuál es la identidad que organiza todas las demás y las mancomunada, que resulta ser el centro y es por así decir la identidad "última" y cuáles son las dimensiones de la identidad a las que se les presta menos atención. La pregunta será pues saber si se ha encontrado el equilibrio adecuado: puede ser que la identidad "última" fagocite a las otras y les niegue suficiente espacio vital; ocurre también que convenga no acordar demasiada importancia a ciertos aspectos de la identidad personal (en efecto, tratar de definirse teniendo en cuenta la pertenencia a un grupo étnico puede conducir al racismo; acordar demasiada importancia a la identidad astrológica puede desembocar en un cierto fatalismo).

La modelación de nuestra identidad.

Examinemos primero la manera cómo modelamos nosotros nuestra identidad. En los tiempos que corren no siempre resulta fácil. Tampoco es algo que se consiguió una vez por todas: si bien es verdad que la identidad toma cuerpo al comienzo de la vida adulta, dicha identidad puede verse obligada a buscar cierto equilibrio en el momento en que se alcanza la mitad de la existencia y puede también cuestionarse en la jubilación (si la persona está identificada con su trabajo docente).

El cuadro de referencia.

Hablar sobre la modelación de la identidad, es preguntarse cómo se realiza la transición entre lo recibido y lo que se ha conseguido y que es ya algo propio. Un sencillo cuadro de análisis (Marcia lo ofrece para así poder continuar con los trabajos de Erickson)¹³ consiste en hacerse dos clases de preguntas y entrecruzarlas: ¿se ha dedicado tiempo suficiente para hacerse ciertas preguntas, para reflexionar sobre lo que uno quiere ser? (2) ¿Se ha optado por una orientación firme? ¿Se ha determinado la dirección que tomará nuestra existencia? ¿Se han aceptado uno o varios compromisos?

A partir de ahí, pueden aparecer cuatro situaciones diferentes, que son otras tantas maneras de cómo se ha resuelto la pregunta sobre la identidad personal.

	Proceso	
Modo de resolución	<i>Cuestionamiento, crisis</i>	<i>Compromiso, resolución</i>
Identidad cumplida	SI	SI
Identidad en moratoria	SI	NO
Identidad recibida	NO	SI
Identidad difusa	NO	NO

Cuadro 1: la identidad y los modos de resolverse según J. Marcia

¹³ Se encuentra una representación sintética en Dan Mc Adams, *The person. An introduction to personality psychology*, Harcourt Brace, 1994, pág.668-671.

- Identidad consolidada, madura o *conseguida*: es el sentimiento que se experimenta cuando se ha logrado algo después de examinar diversas alternativas posibles y haber elegido. No es una identidad definitiva (es el resultado de una serie de preguntas a las que se ha respondido). Más tarde puede replantearse (se mantiene pues en una fase moratoria).
- Identidad o espera *moratoria*: la persona se pregunta aunque todavía no haya elegido la orientación. El retorno a esta fase es posible, por ejemplo al alcanzar la mitad de la existencia, cuando se replantean los sueños de juventud y los compromisos de entonces.
- Identidad bloqueada, precipitada o *heredada*: la persona se comprometió sin haber examinado ciertos temas; es una identidad hecha, es el caso por ejemplo cuando la persona se contenta con aceptar las fórmulas transmitidas por el ambiente familiar. Si bien esto no presenta problema al comienzo de la vida de adulto, no conviene instalarse en esa fase: porque de mantenerse uno fijo en ella, la persona sólo representa un papel (como si llevase una máscara) frente a los demás donde aparece una identidad rígida y que rechaza toda pregunta.
- La identidad imprecisa o *difusa*: la persona no se hizo preguntas y no se comprometió en algo concreto. Es normal que esto ocurra en la adolescencia: “abierto frente a todo, comprometido con nada”. Más tarde eso sería señal de inmadurez: se quiere seguir probando todo sin decidirse por nada.

Las evoluciones posibles.

Después de haber examinado cada una de estas cuatro situaciones, veamos ahora cómo pueden evolucionar. En efecto, teniendo como punto de partida cada una de ellas, puede aparecer otra.

- De la identidad *madura*, puede pasarse por ejemplo
 - a una fase moratoria, debido a que la vida plantea otras preguntas;
 - a la identidad recibida, cuando uno se blinda y vuelve a la educación que recibió.
- De la identidad *recibida*, se puede pasar
 - a una fase moratoria, gracias a un tiempo dedicado a reflexionar.

- a la identidad madura, gracias a la reflexión seguida de la toma de decisiones.
- De la fase *moratoria*, puede pasarse
 - a la identidad recibida, retornando a la educación recibida.
 - a la identidad madura, con la toma de decisiones.
- De la identidad *difusa* se puede pasar
 - a la fase moratoria, haciéndose preguntas.
 - a la identidad recibida, rechazando toda pregunta.
 - a la identidad madura, gracias a la fase moratoria y a la toma de decisiones.

De todo esto se deduce que puede haber evolución positiva y también regresión. El paso a una u otra de estas situaciones es posible gracias a la capacidad que tiene el individuo de responder a sus propias preguntas y tomar decisiones; puede ocurrir que una u otra de estas capacidades experimente dificultades o falle momentáneamente. Por ejemplo, una encuesta francesa, efectuada entre jóvenes que buscaban su vocación o estaban haciendo el noviciado, mostraba que el mayor temor que experimentan los candidatos es frente a la posibilidad de equivocarse; el autor descubre en este detalle “el grito de una generación que puede perder la cabeza frente a la variedad de posibilidades que se le ofrece”. Este temor crea dos actitudes contradictorias: “por un lado las decisiones demasiado rápidas que soslayan los apoyos de una libertad real (se parece a la identidad precipitada) o decisiones que no se toman” (es la moratoria prolongada sin término). Hay que agregar que ciertas tendencias de la sociedad actual no facilitan para nada las decisiones que deben tomarse e incitan a retardar los plazos o invitan a pensar que pueden vivirse varias posibilidades al mismo tiempo.

Situaciones múltiples.

Las observaciones precedentes han tenido en cuenta la identidad en su globalidad. Hay que agregar, según las facetas de nuestra identidad, que nos podemos descubrir en una u otra de las cuatro posiciones señaladas. Por ejemplo, podríamos tener una identidad madura en el plano profesional; una identidad por llegar en el campo vocacional (como cuando se dice, no veo todavía claro); una identidad difusa en el plano político (quien asegura

por ejemplo no haberse preocupado por la cuestión ni tener preferencia alguna por un partido en particular); una identidad recibida en relación con la fe (quien dice haberse contentado con retomar lo que recibió durante su educación). Cuando no se ha alcanzado el mismo estatus en cierto número de planos importantes, la persona se encuentra en situación de conflicto de identidad; no está todavía consolidada, ¿pero lo estaremos algún día?

Este esquema sencillo permite a cada quien saber cuales son los componentes de su identidad y ver de qué manera ha llegado a solucionar ciertas cuestiones. Invita a preguntarse: ¿qué aspectos de mi identidad están realmente consolidados? ¿Qué aspectos deben definirse todavía? ¿Qué aspectos no quiero realmente abordar? ¿Cuáles son aquellos que yo vivo de forma superficial? También puede permitir entender mejor el proceso de madurez que viven los jóvenes en su búsqueda de vocación o en su formación.

Por otra parte, interesa subrayar que la familia, en la formación del sentido de identidad, tenga la posibilidad de influenciar de dos maneras a la persona: primero ayudando al joven a ser él, expresando su punto de vista o explicando cómo se ve él diferente de los otros; después ayudando al joven a vivir correctamente la relación con los demás (sensibilizándolo a tener en cuenta el punto de vista de las personas e invitándole a respetarlas; favoreciendo su apertura frente al punto de vista de los demás).

Finalmente puede señalarse que instituciones como una congregación podrían analizarse bajo ese ángulo; encontrarse o en fase moratoria (hora del aggiornamento: cf. El concilio Vaticano II o el Capítulo General de 1966-67), o de bloqueo (vuelta a la identidad recibida, como ocurre en los grupos tradicionalistas), porque rechazan cuestionarse. Según las formas que presenten, facilitarán o no el proceso de identificación de las nuevas generaciones.

Capítulo 2 – La identidad narrativa: una aproximación filosófica

La aproximación psicológica describe cómo se modela de forma concreta la identidad personal; la aproximación filosófica es una reanudación reflexiva que trata de retomar la misma pregunta en torno a algunos conceptos que unifican. En ese sentido el filósofo P. Ricoeur es sin duda quien de forma prolífica ha estudiado el concepto de identidad narrativa.¹⁴ La pregunta que hace al comienzo es la siguiente: ¿cómo entender la identidad personal, sabiendo que la existencia tiene una duración temporal? Por un lado, hablar de identidad implica cierta permanencia; de otro lado, existir en el tiempo implica obligatoriamente transformaciones. La solución de Ricoeur consiste en proponer la idea de identidad narrativa.

Distinguir dos conceptos de identidad.

El primer paso de P. Ricoeur consiste en distinguir entre dos conceptos de identidad partiendo de dos términos de origen latino, *idem* (lo mismo) e *ypse* (yo mismo): existe pues la identidad que se llama *idem* o *lo que es lo mismo* (*sameness*) y la identidad conocida como *ipse* o *yo mismo* (*selfhood*).

Vista como *mismidad* (lo mismo) la identidad es la “continuidad ininterrumpida” de una realidad. Como el tiempo es factor de evolución, hay que suponer que bajo las apariencias del cambio, existe un principio de permanencia, un elemento oculto (un *qué*) garantizando la estabilidad. Pero dicha forma de abordar el asunto responde más a las personas que a las cosas. Por eso P. Ricoeur se orienta más bien hacia un segundo concepto de identidad.

Vista como *ipseidad*, la permanencia de una persona en el tiempo puede entenderse a partir de dos modelos. El primero es el carácter que puede definirse como “conjunto de disposiciones duraderas *por las que se reconoce a una persona*” (está relacio-

¹⁴ Consultar en particular P. Ricoeur, *Temps et récit III, Le temps raconté*, Seuil, 1985; *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

nado también con el ente). Pero estas disposiciones duraderas tienen una historia: se han ido adquiriendo con el tiempo (la persona se ha educado de cierta manera, ha contraído ciertos hábitos, otras personas han podido influir en ella). Por decirlo de alguna manera, el carácter tiene pues también un elemento narrativo, pero éste se ha sedimentado y aparece en los rasgos de la persona (eso permite reconocer las reacciones de una persona aunque pasen los años: “sigues siendo siempre el mismo”). El segundo modelo es el de *la fidelidad*, el de mantener la palabra dada. Mientras el carácter es un *qué* (que ha cuajado como si fuera algo), la fidelidad remite directamente al *quién* es la persona y que asume la responsabilidad de sus compromisos: no remite a un algo escondido en nosotros mismos sino a una acción (la forma cómo se asumen las responsabilidades en la fidelidad). La fidelidad a la promesa es un desafío al tiempo (“en lo que ocurra después, prometo seguir cumpliendo aquello con lo que me comprometí, a pesar de los cambios que puedan aparecer en mis sentimientos y temple, seguiré manteniendo la palabra”). Según Ricoeur, la noción de identidad narrativa está en el encuentro de estos dos modelos que conjugan la casi-substancia del carácter con el acto ético de consolidar lo que es la persona.

Idem	Esencia escondida: un qué	Identidad de una <i>cosa</i>
Ypse	<i>Carácter: qué</i> (disposiciones duraderas) <i>Fidelidad: quién</i> (palabra dada)	Identidad narrativa de una <i>persona</i>

Cuadro 2: Dos conceptos de la Identidad

Por consiguiente, la idea de identidad narrativa permite conservar al mismo tiempo permanencia y cambio: cuando se habla de cohesión en una vida, se piensa a la vez en estos dos aspectos. Nuestra identidad no es algo inmutable, es una realidad dinámica que continúa en el tiempo: nos vamos modelando a lo largo de toda nuestra existencia.

A partir de nuestras acciones diarias vamos hacia la cohesión en nuestra vida.

Cuando se habla de cohesión en nuestra vida, se sitúa uno en un nivel muy general. ¿Cómo se realiza esta cohesión? Para respon-

der a la pregunta diremos que en nuestra vida pueden distinguirse descansillos sucesivos, diversos niveles cada vez más cercanos uno de otro. Podría hablarse de inserción a tres niveles en nuestra existencia:

- el nivel más elemental es el de nuestras *prácticas*: las que utilizamos en el ejercicio de nuestro empleo, en nuestros momentos de ocio... (lo que sabemos hacer muy concretamente: enseñar las matemáticas, dedicarnos a la jardinería, andar en bicicleta, trabajar con un ordenador...)
- el nivel central es el de los *planes de vida* (vida familiar, profesional, de ocio, etc.) Cada una de estas realidades forma un todo que tiene su explicación lógica y su historia propias, aunque existan interferencias entre ellas. Por ejemplo,
 - la vida profesional está marcada por las etapas de la carrera y sabemos que también modela a una persona (un profesor no reacciona de la misma manera que un albañil).
 - la vida familiar está marcada por las etapas en la vida de la pareja, por el desarrollo de los hijos, la evolución de las relaciones entre generaciones;
 - la vida religiosa tiene también sus etapas de iniciación y los momentos importantes en la vida del Instituto.

El plan de vida es una mediación o término medio entre la orientación global de la vida y la puesta en marcha de prácticas.

- El nivel superior es el de *la unidad narrativa de la vida*. Este nivel es importantísimo: “La vida debe unificarse para poder colocarse a nivel de la línea de mira de lo que es realmente la verdadera vida. Si no entiendo mi vida como una totalidad, no podré nunca lograrla o realizarla”.¹⁵ Sólo a ese nivel podrá hablarse de cohesión de una vida caracterizada a la vez por la coherencia y el dinamismo: la coherencia explica que la vida de la persona no es solamente una sucesión caótica de episodios; el dinamismo muestra que esta coherencia consiste en un “ir modelándose”. Por otra parte puede muy bien haber diferentes grados de coherencia: ciertas existencias han sido muy caóticas y su continuidad no siempre regu-

¹⁵ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, pág 190.

lar; otras han ido siempre en la misma dirección y da la impresión que nunca hubo sorpresas; entre estos extremos existen mucho matiz. Juzgar en todos los casos es asunto complicado.

La compaginación de la vida en una narración.

Examinemos ahora cómo esta identidad narrativa puede manifestarse y tomar cuerpo. En su análisis, P. Ricoeur retoma una noción del filósofo griego Aristóteles, la *mimesis*: el término significa literalmente “imitación”; el filósofo francés la utiliza para mostrar cómo la narración tiene capacidad para imitar (o de reproducir) la actividad humana dándole forma de una narración.

La *mimesis* 1 o prefiguración.

Hablar de identidad narrativa sugiere que ésta tiene algo en común con una historia, en las acepciones del término: una historia que se desarrolla, una historia que se cuenta. Nuestra vida es primero una historia que se desarrolló y en la que ocurren acontecimientos, encuentros, hay etapas y crisis. Pero durante este desarrollo esta historia es todavía algo que carece de forma (no es sino un conjunto de acontecimientos sin relación alguna entre sí). Nos encontramos aquí a nivel de lo que P. Ricoeur llama *mimesis* 1 o prefiguración (nuestra historia todavía no ha tomado forma). En esa etapa, la vida tiene una estructura prenarrativa: todavía no se ha contado; se espera podrá contarse.

Agreguemos que nuestra vida corriente, que todavía no se ha contado, se halla sumergida en un mundo de historias y esto ocurre desde el comienzo: primero están las historias escuchadas en nuestra familia (historias de la vida cotidiana, de la familia y de sus miembros); después aparecen las historias que se han escuchado en la escuela (historia de nuestro país y religiosa, obras literarias...); de forma más extensa, están las narraciones que se hacen en los diversos grupos a los que pertenecemos. Dicho de otra manera, nuestra vida está caracterizada por las narraciones. Sabemos que las cosas relacionadas con la vida se narran y aprendimos cómo se pueden narrar. Todo esto ayuda en el momento de pasar a la etapa siguiente, que será la de poder narrar nosotros mismos y hacerlo sobre nuestra vida.

La mimesis 2 o configuración.

En efecto, uno configura su historia contándola, colocándola en forma de narración. A este propósito, Ricoeur se refiere a la “elaboración de una intriga” (una expresión tomada de la literatura: se habla de la intriga de una novela).

¿Cuáles son los resultados de la narrativa de la historia de nuestra vida? Pueden señalarse dos:

- la elaboración de la intriga en una narración *transforma una diversidad* de acontecimientos sucesivos en una historia formando un todo: lo que solamente era en realidad una serie de acontecimientos diversos se organiza siguiendo una trama, un hilo conductor: la existencia diversa se transforma en una historia. Esto es algo que aprendemos a medida que crecemos. Cuando un niño cuenta algo, no sabe todavía establecer las relaciones causales de los acontecimientos: dirá por ejemplo: “ocurrió eso, después eso otro y a continuación tal cosa”. Más tarde uno es capaz de agregar: debido a tal acontecimiento ocurrió tal cosa (por ejemplo, tuve la idea de ser algo parecido porque encontré una comunidad estupeñada o un Hermano que me impactó).
- La elaboración de la intriga *da una orientación* a la historia que va de un comienzo a un final y lleva a una conclusión: dicho de otra forma, la coordinación entre los elementos que acaban de señalarse se termina, cada acontecimiento se narra de tal manera que se constata su contribución al resultado de la historia que se cuenta.

Para ello, hacemos una selección de los acontecimientos vividos y solamente conservamos los que nos parecen significativos: no colocamos todo en el mismo plano, evocamos apenas períodos enteros y nos detenemos más tiempo en contar los acontecimientos breves que son importantes para nosotros.

Así pues, nuestra existencia encuentra su coherencia cuando se concreta en forma de narración. Estas narraciones pueden ser parciales; se refieren entonces a un período concreto de nuestra existencia o uno de sus aspectos (por ejemplo nuestra carrera profesional); pueden también recoger el conjunto de nuestra historia. Pero es más bien raro que hagamos una narración completa;

habitualmente la contamos bajo un ángulo concreto, ya sea la profesión, la evolución espiritual, la vida familiar...

Lo más frecuente es que nuestra vida sea el resultado de múltiples narraciones que recopilan en substancia la mayoría de nuestras conversaciones: contamos lo que nos acaba de ocurrir, lo que hemos vivido juntos hace algunos años o aquello de lo que fuimos testigos recientemente. Las narraciones que abordamos aquí son más extensas y responden más a una intención: son las que nos modelan cuando retomamos la lectura de nuestra historia. Las pequeñas narraciones son las que la configuran y por consiguiente construyen nuestra identidad realmente, dan coherencia a nuestra vida cotidiana. Cuando la narración engloba una parte importante de nuestra vida es cuando puede expresar lo permanente en nosotros: ("cada quien se descubre en las etapas de la narración") y lo que ha cambiado en nosotros: (en mi historia ocurrieron cosas que me transformaron).

Hay que agregar que la coherencia que proporciona la narración no es solamente un descubrimiento (es como si estuviera oculta en el fondo de nosotros mismos sin saberlo), es también una modelación (nuestra identidad toma forma cuando se narra); la narración es un apoyo para esta modelación. Dicho de otra manera, contando mi historia, le proporciono coherencia a lo que anteriormente no tenía. Antes de contar mi historia, todavía no había yo establecido algunas relaciones; una vez que éstas toman cuerpo, aparece mi historia de forma diferente, como le ocurrió a esta mujer joven que escribía al final de una narración de treinta páginas: "constato ahora que mi vida no es solamente la suma de vueltas y más vueltas que yo creía". Por eso, cuando volvemos a leer nuestra historia nos vamos modelando. La tradición espiritual lo descubrió hace mucho tiempo. Si no leemos nunca nuestra historia, tendremos el riesgo de permanecer extranjeros a nosotros mismos.

Sabemos que la vida de nuestro Fundador estuvo marcada por momentos en que hizo examen sobre su vida y textos que hablan sobre el sentido de lo provisional. Por haberlo hecho periódicamente, pudo escribir un día: "Dios que conduce todas las cosas con sabiduría y dulzura, y que no tiene por costumbre forzar la inclinación de los hombres, queriendo que me dedicara a ocuparme enteramente de las escuelas, lo hizo de manera bastante

imperceptible y durante mucho tiempo; de manera que un compromiso me llevó a otro, sin haberlo previsto al comienzo”.

Con la narración de nuestra historia pasamos de la *mimesis* 1 (prefiguración) a la *mimesis* 2 (configuración) Hablar de configuración es asegurar que nuestra historia toma forma, encuentra coherencia contándose en la/las narraciones.

La mimesis 3 o refiguración.

Según P. Ricoeur, la idea de identidad narrativa no termina en el momento en que hemos dado forma a nuestra historia y cuando la contamos. El agrega que no nos comprendemos totalmente a nosotros mismos si no nos confrontamos con otras narraciones, en particular con aquellas de ficción (habla de las novelas, pero podría tratarse igualmente de películas o de cuentos tradicionales).¹⁶ Leyendo estas narraciones, nos introducimos de lleno en mundos extraños que nada tienen que ver con nosotros, descubrimos en nosotros otro universo. Cuando leemos una novela, vemos una película, podemos descubrirnos en ellas (existen personajes ahí en los cuales podemos proyectarnos) pero podemos también descubrir aspectos de la vida en los cuales no habíamos pensado o descubrir personajes bastante alejados de las formas y maneras que tenemos. Admitido esto, podemos comprender mejor por qué tantos habitantes de Nueva York han dicho: “¡las torres incendiadas era como en una película!”, expresaban así lo que habían vivido en el momento del ataque a las Torres Gemelas el 11 de setiembre, pero también ampliaremos y transformaremos nuestra manera de comprender, por ejemplo, frecuentando personajes muy diferentes de nosotros mismos...

Como escribe un autor que se inspira ampliamente en Ricoeur, “la literatura narrativa (por ejemplo las historias bíblicas, las novelas) es realmente un método de investigación y un ejemplo de las

¹⁶ Dos citas que ilustran lo dicho. Una está sacada de un novelista francés del siglo XX: “(mis lectores) no serían... mis lectores, sino los propios lectores ellos mismos, mi libro no siendo más que una especie de lupa, gracias a la cual podrían leerlo, el medio que tienen a su alcance para poder leerlo en ellos mismos” (M. Proust). La otra cita está tomada de un reciente artículo en un diario relacionado con los cortos metrajes: “una buena narración no invita solamente a evadirse de la existencia humana, también constituye una metáfora. La necesidad de oír (de leer, de ver) bonitas historias hace descubrir un deseo de ordenamiento, una búsqueda de sentido para nuestras vidas aproximativas” (*La Croix*, 5 de febrero 2003).

diferentes prácticas o actividades, y describe los posibles resultados en los personajes... Nos permite expresar y juzgar el valor de ciertos estilos de vida y de ciertas ideologías, aunque guardemos la distancia, sin vivirlas de forma directa... Por primera vez se nos ofrece quizás todo un abanico de valores de una sociedad, una muestra que amplía la manera cómo percibimos e interpretamos nosotros las cuestiones morales".¹⁷

Esto nos lleva a abordar lo que P. Ricoeur llama la *mimesis* 3 o refiguración. La idea de identidad narrativa llega hasta ahí: no solamente nuestra identidad toma forma cuando se narra, sino que además se transforma al descubrir nuevas narraciones que la enriquecen y le abren nuevos horizontes (puede presentarse bajo otra forma, puede ser "refigurada"). Para modelar nuestra identidad, necesitamos colocarla junto a otras narraciones con el fin de obtener una resonancia que la alimentará. En resonancia con otras narraciones nuestra identidad cristiana se modela (ya se trate de las narraciones que son la base de la Biblia, de los Evangelios o de las biografías de santos); nuestra memoria creyente está sembrada de cantidad de personas que hemos encontrado a lo largo de nuestra educación y más tarde.

La narración entre el pasado y el porvenir.

Las narraciones de ficción nos sitúan en la encrucijada del pasado y del porvenir. Primero del pasado, porque nos aportan los frutos de la cultura precedente. Las narraciones que hemos leído o escuchado, han trabajado nuestra imaginación a tal punto que bien puede decirse que "nuestras evaluaciones y nuestros juicios actuales hunden sus raíces en nuestro pasado cultural" (Kerby). Según esto, la idea narrativa nos inscribe en una tradición; se relaciona con lo dicho anteriormente a propósito de identidad y apariencias.

Inversamente, las narraciones de ficción ofrecen modelos de conducta posibles. Están marcadas por los deseos de sus personajes, son portadoras de una búsqueda. Están pues abiertas al porvenir y nos ofrecen también posibles nuevos modelos. Nos ayudan a

¹⁷ Anthony Kerby, *Narrative and the self*, Indiana University Press, 1991, pág 62. Traducción personal.

expresar lo que todavía no ha ocurrido e invitan a mirar hacia adelante. En efecto, “la unidad de la vida humana es descubrir algo” (M. Mac Intyre): es la búsqueda de lo que aspiramos en la vida.

Dicho de otra manera, la unidad narrativa de una vida se encuentra en la encrucijada de estos dos elementos: el espacio de experiencia y el horizonte de espera.¹⁸ El espacio de experiencia, que es la memoria de que disponemos, no nos envía a un pasado inmutable una vez para siempre: presenta periódicamente nuevos significados (nuestro pasado también se transforma). El horizonte de espera es la capacidad de imaginación que tenemos y nos abre a la novedad; también él se modifica a lo largo de nuestra existencia. Debe mantenerse un justo equilibrio entre los dos: no hay ni que reducir el espacio de experiencia (el pasado debemos siempre redescubrirlo), ni el horizonte de espera (una espera demasiado utópica anula la acción); pero puede ocurrir también que el porvenir parezca demasiado difuso.

Dos limitaciones en lo narrativo.

Para poner término a esta aproximación filosófica, señalaremos dos límites en la identidad narrativa, uno expresado por Ricoeur y otro nos llega de la cultura del Extremo Oriente.

Más allá de lo narrativo, la ética.

Si tenemos en cuenta lo que precede, la identidad narrativa aparece como realidad inestable: podemos periódicamente retomar la narración de nuestra existencia y darle un nuevo sentido. Solamente en el momento de la muerte nuestra identidad habrá terminado y se mostrará tal como es. Además, las narraciones de ficción ofrecen variaciones infinitas, presentan continuamente nuevos mundos y ejercitan nuestra imaginación.

Sin embargo, no hay que olvidar que la identidad *ipse* se caracteriza por la fidelidad a la palabra dada. Dar su palabra significa ¡todo esto es importante para mí! En el lenguaje de Kierkegaard eso quiere decir que lo narrativo está relacionado con el grado estético: el esteta es la persona cuya existencia se encuentra dis-

¹⁸ Estas dos expresiones las toma P. Ricoeur de un autor alemán, R. Koselleck.

persa y en discontinuidad porque no se decide a elegir con el fin de poder gozar de todo. Al contrario, el paso al grado ético unifica el ego por decisión, por elección: lo que constituye al ego y lo unifica es el acto de elegir, de decidirse: el ego ético mantiene la palabra dada, es coherente sus acciones, se compromete de cara al porvenir. En la ética es necesario ir más allá de lo narrativo.

Pasando al grado ético (religioso) podría decirse también que elegimos las narraciones que serán nuestras referencias privilegiadas. Reconocer la Biblia como Palabra de Dios, es privilegiar este texto sobre otros posibles; inspirarnos en la tradición lasaliana, es concederle una importancia superior para nosotros frente a la tradición ignaciana o franciscana.

El tiempo y el espacio.

El segundo límite del modelo narrativo es totalmente diferente, es de orden cultural. Lo señalo rápidamente inspirándome en un autor de origen hindú (Ajit Maan) que vive en USA.¹⁹ La crítica que este autor hace al modelo narrativo se relaciona por una parte con el pensamiento postmodernista que aboga por un ego no unificado sino troceado. Su análisis puede eventualmente referirse a las personas marcadas por la cultura del Extremo Oriente, entendida de forma global, agregando que el autor estima que puede ser clarificadora para Occidente.

Este autor indica primero que el concepto del ego no es el mismo en Occidente que en Oriente. En Occidente, se insiste en el individuo como tal, fuera de su contexto, mientras que en Oriente no se puede entender fuera de su contexto relacional,²⁰ por consiguiente en Occidente se presta atención al desarrollo temporal de la historia de alguien, mientras que en Oriente se toma también en cuenta el espacio, es decir la diversidad de ambientes en los que se desarrolla la existencia. A ese propósito escribe: “un sujeto no existe fuera de un tiempo espacial”, por consiguiente “las formas de ser de cada uno están fuertemente ligadas a los

¹⁹ Ajit Maan, *Internarrative identity*, University Press of America, 1999. La crítica que este autor dirige al modelo narrativo.

²⁰ Esto no es solamente válido para Oriente sino para todas las sociedades tradicionales. A diferencia de las sociedades modernas, que insisten en el individuo autónomo, ellas consideran que el individuo es parte de un todo, como una familia o un clan; se habla entonces de sociedades holistas.

ambientes". Se refiere entonces a una mujer que no desea volver a su casa natal porque se descubre allí como niña pequeña (no solamente en el recuerdo, sino también en la manera actual de comportarse cuando se encuentra allá).

Desde el punto de vista psicológico, la presentación de la identidad había reemplazado la dimensión espacial. Podemos deducir las consecuencias que pueden sacarse. Agreguemos que contrariamente a lo que Maan permite pensar, Ricoeur no olvida la dimensión relacional de nuestra identidad. En efecto, vuelve en varias ocasiones sobre la idea que nuestras historias no son aisladas, sino que están más bien "enredadas" en las de otros. No existimos más que en función de nuestras relaciones.

Volvamos a Maan. Él ofrece otra manera de comprender la coherencia de la vida. En Occidente, se ve ésta como la unificación de una historia en el tiempo (es su unidad narrativa). En Oriente, está unida a los ambientes; así, la persona es diferente según se encuentre, por ejemplo en el mundo del trabajo (que puede ser muy occidental) o en el mundo familiar (donde vuelve a su mundo tradicional). Hay coherencia, pero es espacial y no temporal. Esto nos hace pensar en la experiencia que tenemos alguna vez de ser diferentes según el sitio donde nos encontremos (reunión familiar, vida profesional, grupo de ocio...). Volviendo a nuestras observaciones sobre las diferentes pertenencias, cada una de ellas modela y presenta un aspecto de nuestra personalidad. Pero la intención del autor es subrayar la intensidad que tienen estas experiencias. Por eso habla de *identidad internarrativa* (título de su libro) y no solamente de identidad narrativa: nuestras identidades son el resultado de un entramado de historias personales.

Según Ricoeur, para unificar nuestra identidad necesitamos una narración total y unificada; según el autor señalado, no tenemos por qué identificarnos de manera exclusiva a una narración, nos apoyamos en varias narraciones y ninguna es más importante que la otra; pero cada quien tiene su contexto de pertenencia.

Capítulo 3 – La identidad cristiana

El tema de la identidad cristiana lo abordaremos ahora de la misma manera que hemos hecho con la identidad narrativa y siguiendo lo que dice Ricoeur. Sobre la identidad cristiana puede decirse lo mismo que hemos explicado anteriormente al hablar sobre la identidad humana considerada en su conjunto.

Identidad y vocación.

Hasta el presente, hemos hablado de identidad. Pero también se podría hablar de vocación, si se considera lo que uno está llamado a ser, sea cual fuere su situación en la vida. Vocación significa llamada. En la perspectiva cristiana, eso quiere decir que cada quien es básicamente alguien “que responde”. Nuestra identidad la modelamos respondiendo “aquí estoy”.

“¡Oriéntate hacia ti mismo!”

El sentido de la vocación se descubre muy bien traduciendo a la letra la llamada hecha a Abrahán: “¡Oriéntate hacia ti mismo!” (Gen.12, 1). Dicho de esta manera, la vocación no es la realización de un proyecto elaborado por Dios desde toda la eternidad, es la transformación de lo que cada quien posee como cosa propia. Tiempo atrás Fr. Varillon propuso una fórmula muy clarificadora sobre el tema: “no se expresa uno con exactitud cuando dice que Dios tiene un proyecto sobre el hombre... La realidad es que Dios no tiene proyecto sobre el hombre sino que más bien el hombre es el proyecto de Dios, algo muy diferente. Dios nos quiere hombres, es decir adultos responsables, organizando nosotros mismos nuestra libertad, escribiendo nuestra historia”.²¹ Ahí es donde se fundamenta nuestra identidad narrativa: Dios quiere que relatemos nuestra historia; así seremos su proyecto.

La vocación puede considerarse como el centro de cohesión que modela a la persona. Centro de cohesión, porque una vocación no es solamente los trabajos que deben realizarse o las funciones

²¹ François Varillon, *La joie de vivre, joie de croire*, Centurion, 1981, pág. 103.

que deben desempeñarse, sino la imagen única de cada quien. Este centro de cohesión alienta desde el interior nuestra modelación, que es a la vez permanencia y cambio. Esto significa que cada etapa de la vida puede abrir nuevas perspectivas y que los acontecimientos de la existencia exigen por nuestra parte disponibilidad y discernimiento para percibir las llamadas.

Lo dicho invita a puntualizar el concepto que tenemos sobre fidelidad. Por supuesto, la fidelidad supone un compromiso, sin él nuestra situación sería la del nómada, estaríamos abiertos a todas las posibilidades pero no tendríamos punto de anclaje. En los comienzos de toda vocación existe una decisión básica parecida a una brújula que guía nuestra existencia. Cuando ésta se tomó pudo ser precoz o tardía, meditada durante cierto tiempo y desempeña una función esencial: se encarga de asegurar a nuestra existencia unidad y continuidad. En efecto, nuestro ego está consolidado en la medida en que sigue fiel a la palabra dada y es coherente con sus actos, porque cumple sus promesas y se prepara a tomar compromisos relacionados con el porvenir. Por el contrario, quien no toma decisiones y huye de las responsabilidades, vive una existencia fragmentada.

Sabemos que la orientación de una vida no se decide una vez por todas. En efecto, toda decisión radical se mantiene gracias a múltiples y pequeñas decisiones: "cada decisión ofrece la posibilidad de otras nuevas, y es más amplia cuanto más atrevida e importante". Las pequeñas decisiones cotidianas concretan la decisión importante que muestra ser algo muy serio. Por el contrario, la indecisión tiene también sus efectos: "porque si me abandono a la monotonía de los hábitos continuaré siendo el mismo, no decidiré por mí mismo y dejaré que otros lo hagan por mí".²² La decisión, que es el anclaje de la existencia, es importante para no ir a la deriva en el azar de las circunstancias. Sabemos todos que para las nuevas generaciones, la toma de decisiones resulta difícil, los jóvenes se inclinan más a decidirse sin reflexionar, a ir más bien alejando indefinidamente el momento de la decisión que debe tomarse. Uno de los trabajos clave de los formadores será sin duda educar para la toma de decisiones.

²² Jean-Louis Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Minuit, 1990, pag. 79.

Fidelidad y apertura.

Sin embargo, la fidelidad no puede definirse como “la inmutable lógica con relación a uno mismo” (Ricoeur); esta actitud nos instalaría en una ilusoria posición fuera del tiempo, como inmutables frente a la vida. No debe olvidarse que la fidelidad supone también disponibilidad, esa capacidad que consiste en dejarse llevar por los acontecimientos, so pena de convertirse en rigidez ideológica o en inercia. Esta capacidad podría compararse al mensaje de la parábola del buen samaritano. Al doctor de la ley que le pregunta. “¿Quién es mi prójimo?” Jesús responde: “¿Quién es para ti el prójimo?” Igualmente podríamos preguntarnos: ¿Qué acontecimientos nos interesan?, ¿qué factores nos empujan a movernos?²³

Hay numerosos ejemplos de santos mostrando que tomaron caminos inesperados en su existencia que sin embargo estaba dedicada a Dios: a propósito de su orientación hacia los más pobres que la llevaría a una nueva fundación (cuando ya era religiosa), la Madre Teresa hablaba de “una respuesta a una llamada desde de otra llamada”; San Juan Bautista de la Salle no habría fundado nunca el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, si hubiese seguido fiel a su vocación de canónigo en lugar de escuchar las llamadas para dedicarse a la educación de la juventud pobre de su tiempo. Sin alcanzar nunca estas orientaciones radicales, puede ocurrir que nuestras historias personales hayan sido influenciadas en ciertos precisos momentos por nuestra disponibilidad frente a las llamadas recibidas.

La identidad cristiana como identidad narrativa.

Acabamos de explicar que la identidad cristiana es una identidad narrativa, porque se desarrolla a lo largo de la historia de cada quien. Pero también lo es porque se elabora confrontándola con la narración de los hechos que acaecieron en los comienzos.

Una referencia vital a las narraciones de los comienzos.

Al recordar las narraciones de los comienzos, los creyentes de la Biblia elaboraron su identidad. “Acuérdate” es un imperativo que

²³ Consultar a este propósito Michel Certeau, *l'Etranger ou l'union dans l'indifférence*, DDB, Foi vivante, capítulo 8.

aparece con frecuencia en los textos bíblicos, como queriendo subrayar la importancia de esta referencia con relación a los orígenes. Sean estos textos “históricos” (Éxodo, Samuel, Jueces, Reyes, Crónicas) o “ficticios” (Job, Esther), dichas narraciones ocupan un lugar importante en la Biblia. La oración de los salmos está plagada de recuerdos de las obras de Dios: “nuestros padres nos lo han contado” (44, 2: 78, 3), “recuerdo la narración de tus maravillas” (105, 2; 145, 5); “damos gracias cuando contamos tus maravillas” (75, 2). Al mismo tiempo, la historia pasada desemboca en un porvenir prometedor de nuevos acontecimientos. Por ejemplo, en la narración de la vocación de Moisés (Ex. 3), el Dios de los Padres anuncia la liberación de su pueblo y el don de la Tierra Prometida. No es por casualidad si la Biblia, en la incertidumbre de un pasado recordado y de un porvenir lleno de promesas, comienza por el Génesis (narración sobre los orígenes) y se termina por la Apocalipsis (narración del final). Es en nombre de lo que Dios fue en el pasado que los orantes de los salmos esperan una nueva intervención de Dios: si al comienzo de los salmos los verbos se encuentran con frecuencia en tiempo pasado, al final aparecen en futuro.

El carácter narrativo de la fe bíblica se resume en los “credos históricos”, ya sea en el Antiguo Testamento (Dt. 26, 5-9) o en el Nuevo (1Col 15, 3-6). Nuestros símbolos de la fe (tanto el de los Apóstoles como el de Nicea-Constantinopla) tienen también una estructura casi narrativa y ofrecen un punto de referencia histórico preciso, mencionan el nombre de una persona política (Poncio Pilatos).

Narraciones que modelan la historia de los creyentes.

La memoria bíblica, no es solamente recuerdo. Lo que modela la identidad del creyente es vivir lo que cuentan las narraciones bíblicas, tratar que nuestra historia se acople a esas narraciones bíblicas²⁴. Señalemos nada más tres ejemplos que mostrarán

²⁴ En este sentido es interesante que la narración de la alianza con Siquén repita continuamente la expresión “vuestros padres” a “vosotros” (cf. Jos 24); consultar en ese sentido la confesión de fe del Dt. 24. El sentido de estos cambios es sugerir que no se trata solamente de recordar lo que han vivido las generaciones precedentes, sino que las generaciones actuales están también implicadas en una historia que debe vivirse de nuevo simbólicamente.

cómo se modela realmente la fe a partir del encuentro de estas dos historias, la historia de la persona y las narraciones bíblicas:

- Antonio, padre del monaquismo, comprende que está llamado a una vida de renuncia radical escuchando la lectura del evangelio en la que se habla del joven rico y lo hace en el momento en que él mismo acaba de heredar. Esta lectura reorienta su vida.
- Agustín redacta sus **Confesiones** mezclando constantemente en la narración de su historia personal referencias bíblicas que son como códigos que permiten la interpretación de su vida. Es el sendero que conduce al encuentro entre su existencia y sus narraciones.
- Juan Bautista de la Salle, interrogándose sobre su cargo de canónigo que le procuraba rentas considerables, se inspira en un texto que le propone como reflexión su director espiritual: “las raposas tienen su cubil y las aves del cielo sus nidos...” (Mt. 8. 20). A partir de ahí es cuando se decide a abandonar la canonjía y distribuye sus bienes.

Más cercano a nosotros, una mujer que ha recuperado la fe después de pasar por varias pruebas, cuenta cómo comenzó a leer la Biblia: “el desarraigo que estaba viviendo me hacía particularmente receptiva a la lectura del Éxodo: tuve la impresión que con los Hebreos, estaba liberada finalmente de la esclavitud, que cruzaba el Mar Rojo y el desierto. Lo vivido, lo que vivía, elaboraba en mí una nueva identidad. Estaba en camino hacia la Tierra Prometida. Pude llegar.” Cada quien tiene sin duda sus textos personales que guían sus comienzos: ¿Cómo marcaron nuestra historia?

El memorial litúrgico.

A propósito de identidad cristiana es imposible referirnos a la “memoria” sin evocar el memorial litúrgico.

Recordemos primero que la liturgia articula íntimamente los tres momentos del tiempo, como proclama la anamnesis: “recordamos tu muerte (memoria del pasado) Señor resucitado (hoy), y esperamos tu venida (porvenir)”.

Para pensar seguidamente que el tiempo litúrgico nos hace recorrer cada año toda la historia de nuestra salvación. De esta manera, traza la historia de los creyentes a la luz de la Revelación, invi-

tando a cada uno recordar regularmente los misterios de la salvación (Navidad, Pascua, Pentecostés...), también ayuda a descuidar un poco las preferencias espirituales con el fin de recoger todo el provecho posible.

Para mostrar finalmente que el tiempo litúrgico es también una experiencia de la variedad que ofrecen los tiempos: tiempo de espera (Adviento), el del fracaso (Viernes santo), el del duelo (Sábado santo), el de la victoria sobre el mal (Pascua), el de la precariedad de la historia (Ascensión). Sin olvidar la alternativa del tiempo litúrgico que ofrece tiempos particulares y ordinarios. Otras tantas maneras con que cuenta la liturgia para, a lo largo del tiempo, ir formando nuestra identidad cristiana²⁵.

Así pues, ser creyente, no es estar de acuerdo intelectualmente con ideas teológicas, sino dejarse trabajar más bien por las narraciones de los orígenes que se encuentran en la Biblia: por eso se nos invita a rumiarlas con cierta frecuencia, para que verdaderamente vayan pasando a ser parte de nosotros. Este trabajo de apropiación no se acaba nunca: puede relanzarse con cierta regularidad, con nuevos acontecimientos, que aporten nuevas llamadas y preguntas. Así ocurrió con el libro de Job que se convirtió para San Juan Bautista de la Salle en acompañante en un tiempo de desamparo profundo cuando le tocó pasar por la noche oscura de la fe. No es un proceso lineal.

Las observaciones precedentes muestran que la identidad cristiana se elabora según el modelo general de la idea narrativa que hemos presentado, en particular en la fase de refiguración. Sin embargo no es por eso menos original y eso es lo que quisiera tratar ahora.

La identidad cristiana como choque de identidades narrativas²⁶.

Un choque es un encuentro rudo que puede hacer daño. Puede hablarse de choque de identidades narrativas cuando la historia de una persona se ha tambaleado al descubrir ésta las narracio-

²⁵ Consultar sobre el tema a Xavier Thévenot, *Les ailes et le souffle*, Desclée de Brouwer/Cerf, 2000, Cap. 6.

²⁶ La idea de choque de identidades narrativas se toma de George Stroup, *The promise of narrative theology*, SMC Press, 1981, pág. 171 y siguientes.

nes bíblicas. Es lo que ocurrió en el caso de las personas que hemos citado: a la luz de la Biblia comprendieron de otra forma su historia personal; digamos algo más, su historia tomó un rumbo diferente porque se dejaron interpelar por ella. El texto revelado no les dejó indiferentes.

Para precisar el efecto producido en los lectores por los textos bíblicos, observemos más al detalle su variedad. Actúan de forma diferente porque pertenecen a estilos literarios diversos: narraciones, textos legislativos, interpelaciones proféticas, himnos... Cada uno muestra un aspecto diferente de Dios y suscita una respuesta específica. Así, las narraciones del Éxodo presentan a un Dios que sabe el desamparo en que se encuentra su pueblo: invitan a la alabanza. Los textos legislativos comportan prescripciones: invitan a la obediencia (practicando la ley). Las interpelaciones de los profetas transmiten las advertencias de Dios frente a las infracciones del pueblo (o del rey); invitan al arrepentimiento. Los salmos expresan toda la gama de actitudes: alabanza, acción de gracias, arrepentimiento, queja, recuerdo... Así Dios aparece a su vez como alguien que salva, bendice, castiga o se muestra misericordioso.

Si se aceptan los textos en su diversidad, el Dios de la Biblia no puede ser reflejo de nuestras aspiraciones. De ahí la importancia que tiene el ciclo de lecturas propuesto por la liturgia: no se eligen aquellas que nos "dicen algo"; se toman las que se nos ofrecen. Se van asimilando poco a poco y gracias a ellas, la persona se transforma.

Pero también puede leerse la Biblia de otra manera, retomando la clasificación de los escritos bíblicos en tres grandes categorías: la Torah, profecía, sapienciales. Los estudios de la Biblia han revalorizado dicha clasificación porque tiene su origen en la misma Biblia cf. Si, Prólogo 1, 8-9, 24-25. Las observaciones que siguen se apoyarán principalmente (pero no exclusivamente) en los trabajos de P. Ricoeur: éstas muestran cómo dichos escritos modelan de cuatro maneras diferentes la identidad creyente.²⁷

La Torah o la identidad fundada.

La Torah es una serie de encuentros entre narraciones y leyes. En primer lugar es un conjunto de narraciones (cuyo asunto central

²⁷ P. Ricoeur, *Lectures 3*, Seuil, 1994, pág. 312-321.

es el Éxodo) y recuerdan todo lo que Dios ha hecho por su pueblo. Es también un conjunto de prescripciones que estructuran la forma de vivir. La Torah propone por consiguiente puntos de referencia de dos maneras, éstas permiten a Israel afirmarse, conocer sus contornos. Establece lo que P. Ricoeur llama la identidad ético-narrativa del pueblo, una identidad que hunde sus raíces en una historia y se halla dentro de un conjunto legislativo. El resultado es una identidad *fundamentada* sobre la estabilidad de una tradición.

Pero quedarse ahí tiene un riesgo y es el encerrarse en certezas y olvidar que toda identidad debe estar constantemente al quite para poder seguir viviendo.

La profecía o la identidad amenazada.

Mientras la identidad anclada en la Torah insiste cómo son o deben ser las cosas, el discurso profético presta atención más bien, remacha, cómo las cosas deberían ser o cambiar. La profecía muestra esta identidad en lucha con las vicisitudes de una historia difícil; esas profecías aparecen en el momento en que Israel entra en contacto con naciones y civilizaciones extranjeras; ese contacto es con frecuencia causa de infidelidad. En este contexto la profecía implanta una *identidad amenazada*: sacudida por las relaciones con el extranjero que es causa de tentación; pero también lo está por las severas advertencias proféticas que van dirigidas a todos aquellos que no han sabido permanecer fieles.

La profecía recuerda por consiguiente que la identidad es frágil, que se halla en peligro de esclerosis o de desviación, que podría ser amenazada y hasta destruida. Propone pues cuestionarse.

Pero el profetismo tiene también sus peligros. Puede llevar a la insatisfacción continua. Puede radicalizarse hasta el punto de reclamar sin cesar una integridad sin compromiso. Puede finalmente encerrarse en sí mismo o en la ley, convertirse en fanatismo. De ahí el interés de los escritos sapienciales.

La sabiduría o la identidad singularizada y universal.

Los escritos sapienciales tienen doble función: la primera es valorar todo lo que constituye la vida cotidiana, proponer “un retorno a lo sencillo”, a las cuestiones de la vida (las relaciones entre generaciones o entre hombres y mujeres, los enfrentamientos

entre la edad y la muerte, etc.)²⁸. La sabiduría enseña a respetar la complejidad de la existencia y pregunta abiertamente para buscar respuesta aceptable. Cada quien debe abordar esta clase de preguntas y buscar la actitud que conviene. Puede decirse en este caso que la sabiduría se *singulariza*.

Estos escritos presentan una segunda característica, la de relacionar la identidad particular de Israel con la comunidad humana: en efecto, lo genuino de los escritos sapienciales es imitar un género practicado fuera de Israel para poder así dirigirse a quienes no comparten la misma fe. Con los libros sapienciales, Israel “respira aire común” (Sab 7,3), o retomando una imagen de P. Beauchamp, establece un amplio “campo intermedio” lugar de encuentro para todos los pueblos, se “sumerge en la gentilidad”²⁹. Con esos escritos la Biblia rechaza el repliegue de identidad de Israel y le obliga a abrirse a lo universal. Los escritos sapienciales instauran una identidad *universalista*.

Quisiera subrayar el interés de la dimensión sapiencial para entender mejor nuestra identidad. En efecto, es habitual insistir más sobre los primeros aspectos, la identidad basada en una tradición y la identidad desestabilizada por el discurso profético. Pero olvidamos con frecuencia la dimensión sapiencial, familiar sin embargo en la tradición cristiana que también ha sabido recurrir al pensamiento griego y al Evangelio. Este olvido puede tener doble consecuencia.

En primer lugar, dejando de lado la gestión que nos obliga a estar atentos a la complejidad de la existencia, sin imponernos un sistema, tenemos el peligro de ofrecer solamente una educación moralista. Sin embargo, muchos jóvenes y adultos están buscando una sabiduría de vida, un mejor conocimiento de ellos mismos, unas relaciones más armoniosas con sus semejantes. Investigar sobre semejante sabiduría es mucho más enriquecedor que estar abierto a una sencilla preocupación de tipo moral. En el contexto de formación, esto nos recuerda que no se trata primero de hacer que los jóvenes entren en un “molde”, sino que es mejor ayudarles a conseguir poder establecer su propia medida.

²⁸ P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*, Seuil, 1977, pág. 107.

²⁹ Id. *Op.cit.*, pág. 117.

En segundo lugar, el olvido de la dimensión sapiencial que permite la apertura a la verdad, latente también en otras culturas y religiones, puede llevar a pretender poseer y ser dueño único de la verdad, al integrismo de quien no ve en el otro sino el error. Eso significa sin embargo que los cristianos no tienen por qué abandonar la sabiduría de quienes pertenecen a su ambiente (esto es válido también para la formación).

Los sapienciales encierran igualmente sus riesgos propios, éstos consisten esencialmente en relativizar la verdad (puesto que la verdad puede encontrarse por doquier). De ahí la importancia en saber equilibrar las tres dimensiones señaladas (aunque este equilibrio pueda ser diferente de una época a otra).

***La apocalíptica o la identidad finalizada.*³⁰**

Frente a los tres escritos se plantea la pregunta sobre su unidad. Como observa P. Beauchamp, ésta no la proporcionan los sabios como si estuviese a disposición de los pensadores, sino que más bien “se presenta junto con su finalidad”. En otras palabras, es una unidad “que se proyecta hacia el porvenir”. El objetivo se ofrece “como hecho inminente y universal en los apocalipsis”. Ello ha hecho correr el riesgo de “hablar en el tiempo presente del momento del fin del mundo, al que seguirá el comienzo de un mundo radicalmente diferente”.³¹

De todas formas, el lugar que ocupan los apocalipsis es singular. La imagen que P. Beauchamp propone para designarlo es expresiva, habla de “piedra angular”. Así pues, el género apocalíptico no hay que agregarlo a los tres otros, es más bien el “punto de encuentro”.³² Pero éste se encuentra fuera de ellos y más bien les precede.

Presentando la identidad como exige la Torah, los profetas y los sabios, hemos señalado los riesgos posibles que tienen cada una

³⁰ La expresión “identidad finalizada” es una manera de retomar lo que dice P. Ricoeur, siguiendo a P. Beauchamp cuando desarrolla el “genero del telos” hablando de la Apocalipsis. P. Ricoeur menciona este elemento, sin insistir mucho, en *Lectures 3*, pero lo desarrolla ampliamente en “Comme si la Bible n’existait que lue”, en P. Bovati et R. Meynet (dir), *Ouvrir les Ecritures*, Cerf, 1995, pág. 21-28.

³¹ P. Beauchamp, “*Théologie biblique*”, dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Cerf, 1982, t. 1, pág. 220-221.

³² Id., *L’un et l’autre Testament*, pág. 172.

de estas modalidades. Eso se debe a que el equilibrio de la identidad creyente no se halla ni en cada una de ellas ni tampoco en sus relaciones. Hay que buscarlo en la tensión creada entre estas tres modalidades de identidad que busca el porvenir indicado por las apocalipsis, un porvenir que no desemboca necesariamente en una síntesis sino más bien en una renovación radical que escapa a la voluntad humana. De ahí que en su estructura fundamental, la identidad creyente sea una identidad en tensión. No puede ser monolítica, salvo si se ignora aquello que la constituye. Obvio es decir que es permanente la tentación de querer reducir la identidad a uno de sus componentes. Naturalmente, sería también discutible querer conservar solamente la dimensión apocalíptica de la identidad cristiana, como pretenden ciertos grupos. Esta no se explica correctamente si no es relacionándola con las otras, puesto que es el “nexo de unión”; obrando de forma diferente, aparecería el riesgo de ir hacia una identidad aislada de la historia.

La refiguración del ego en el texto bíblico es por lo tanto original. El carácter de tensión que presentan las Escrituras debería rechazar un empleo auto-justificativo o ideológico.

¿Modelo a imitar o fuente de inspiración?

Concluamos esta presentación con dos observaciones.

En primer lugar, subrayamos que los personajes bíblicos cuya historia se nos ofrece para meditarla, se caracterizan por su complejidad y riqueza psicológica. R. Alter ha escrito que son “motivo de sorpresa” y de “naturaleza imprevisible y evolutiva”³³: dicho de otro modo, no son estereotipos, como ocurre frecuentemente con los personajes de las narraciones tradicionales (mitos y cuentos). La narración bíblica interesa por su complejidad. Lejos de ser estos personajes modelos inaccesibles, pertenecen más bien a nuestra humanidad, con sus virtudes y debilidades. Así pues pueden hacer parte de nuestra historia que adolece de lo mismo. Se podrían hacer observaciones semejantes en relación con los santos que la Iglesia propone a nuestra imitación: tuvieron una historia real y no fueron seguramente santos de cristalera. Ha podido ocurrir que su humanidad no se haya aceptado tal como era,

³³ Consultar Robert Alter, *L'art du récit biblique*, Lessius, 1999.

eso ha llevado a censurar o corregir sus escritos, como en el caso de Santa Teresita del Niño Jesús.

Además, si nos referimos al meollo de la fe cristiana, que consiste en seguir a Cristo, sabemos muy bien que no se trata para nosotros de reproducir las palabras y gestos de Jesús: cada quien está llamado a ser un discípulo cuya imagen será única (Urs von Balthasar decía que ningún santo se parece a otro, cada cual es un caso peculiar). No debe pues considerarse a Cristo como un modelo externo que habrá que imitar al pie de la letra, más bien será una fuente de inspiración que nos acompañará en lo más íntimo de nosotros mismos. Por otra parte, la figura de Cristo que aparece en los Evangelios es demasiado compleja para imitarse al pie de la letra.

Finalmente podría decirse que la identidad cristiana se modela en el encuentro íntimo con Dios, un encuentro que transforma. Conocemos la narración del combate de Jacob con el ángel (Gn. 32, 2-33). A lo largo de esta lucha nocturna de la que Jacob sale cojo (el encuentro con Dios no lo ha dejado indemne), cada uno de los protagonistas se pregunta sobre lo que le ha ocurrido a su contrincante: Dios pregunta a Jacob cómo se llama y le cambia el nombre (Israel), es algo así como cambiar su destino; pero Jacob también se interesa por el nombre de su misterioso interlocutor. En la Biblia, el nombre tiene un significado importante; aporta la información total sobre la persona que lo lleva. Esta narración muestra que la relación con Dios hace que nuestra identidad se comprometa con aquello más arraigado en nosotros mismos.

* * *

La identidad cristiana se modela como la identidad humana: se descubren en obra los mismos procesos.

Su originalidad proviene de la gran riqueza de los orígenes. Esta identidad modela a cada uno en lo que hay en él de particular: naturalmente, ser cristiano es compartir una fe común, responder a una vocación única: soy consciente de quien soy, partiendo no de una consigna general como el “conócete a ti mismo” (sabiduría griega) o “que yo me conozca” (San Agustín), sino en función de la repercusión del gesto de Cristo que me dice dos cosas a saber: cuán importante soy yo para Dios, cuán lejos y perdido me encontraba yo de él... Mi “ego” es pues el tú de Dios y no puede

ser otra cosa que eso, "tú" porque Dios quiere hacerse "lo que yo soy para mí" (Urs von Balthasar). La morosidad que inevitablemente descubrimos en las instituciones (ya sea en la Iglesia en general o en el Instituto en particular) no deberían hacernos olvidar lo apuntado.

Capítulo 4 – La identidad de los miembros de una congregación

Concluamos nuestra reflexión con algunas observaciones sobre la identidad de los miembros de una congregación, sin entrar en lo que es específico de la identidad lasaliana, que exigiría un estudio especial. Trataremos el tema bajo dos ángulos: un análisis de los componentes de dicha identidad y una reflexión sobre la dinámica.³⁴

Una identidad plural.

De salida subrayemos el adjetivo plural del título: en efecto, como la de cada uno, la identidad de un religioso no es única, es el resultado de la combinación más o menos apropiada de varios elementos. Sobre las diversas facetas de la identidad recordemos las observaciones del primer Capítulo; le toca a cada uno saber cómo articula o unifica personalmente los diferentes elementos que la componen.

Identidad y círculos de pertenencia.

Recordemos lo que se dijo sobre la dimensión relacional de nuestra identidad. Hemos señalado los diversos niveles del sistema de relaciones en el que cada uno de nosotros está inscrito. Dicho de otra manera, nuestra pertenencia a la congregación es una más entre otras, aunque la situemos en lugar especial; en el lenguaje de la sociología, la congregación juega el papel de grupo de referencia.

Puede ocurrir que esta pertenencia compita o entre hasta en conflicto con otras, sean profesionales, religiosas o diversas. Por ejemplo, ha habido religiosos comprometidos en un sindicato y que han colocado esta referencia por encima de su pertenencia comunitaria y de la relación con el Hno. Director (él mismo responsable de la institución escolar). También se da el caso de religiosos que se han juntado con grupos espirituales que no tienen

³⁴ La mayoría de los ejemplos que se citan a lo largo de este capítulo están tomados de la familia lasaliana, las reflexiones que se ofrecen invitan a ir mucho más allá.

nada que ver con la familia religiosa por estar insatisfechos con la espiritualidad de su congregación. Semejantes tensiones de identidad se entienden en los tiempos de mutación y de cambio; pero no pueden durar indefinidamente, so pena de poner en peligro la pertenencia a la congregación.

En nuestras sociedades cada vez más complejas, la pregunta es sin embargo inevitable; la pertenencia tiende a ampliarse. Esto es real para cada uno de nosotros y en nuestras comunidades. Cada una de ellas es una encrucijada de relaciones; ya no es tan acaparadora como en el pasado y dentro de los círculos de influencia en que nos movemos, juega por consiguiente un papel importante.

Dicho de otra manera, la pertenencia a una congregación, a una comunidad es algo importante y privilegiado, se inscribe en un conjunto que hace de nuestra identidad una realidad que presenta varias facetas.

Además, como se ha dicho, no solamente ha cambiado la situación objetiva, sino que también lo ha hecho la manera de entenderse. Durante siglos, los religiosos habían aprendido que su vida era objetivamente superior a la del laico: solamente los religiosos vivían en un “estado de perfección”; eran pues conscientes de una diferencia cualitativa entre estos dos estilos de vida: pero la Constitución sobre la Iglesia, de Vaticano II, ha recordado que todos están llamados a la santidad, aunque la vida consagrada sea una manera particular de responder a esta llamada (cf. Los capítulos 5 y 6 del documento conciliar). Han redescubierto su pertenencia a un mismo pueblo de Dios fundado sobre los sacramentos de la iniciación cristiana. Esto ha transformado profundamente la conciencia que tienen de su identidad que no puede entenderse como superioridad. Para ciertas personas, este hecho ha relativizado de tal manera lo que habían absolutizado antes que han experimentado dificultad para vivir este cambio. Las investigaciones que se siguen en la Iglesia sobre la asociación hace que el tema se radicalice puesto que ahora se habla de “familias evangélicas” formadas por religiosos y laicos que se inspiran en la misma fuente evangélica clarificada por un Fundador;³⁵ la idea de familia religiosa se ha ampliado.

³⁵ Bernadette DELIZY, “*Vers les familles évangéliques*”. Le renouveau des relations entre chrétiens et congrégations, Editions de l’Atelier, 2004.

Identidad comunitaria e identidad narrativa.

Después de subrayar que los religiosos buscan los elementos de su identidad en diferentes fuentes, centrémonos ahora en el Instituto, que es para ellos una referencia privilegiada. Puede repetirse aquí la idea de identidad narrativa que nos ha servido de hilo conductor hasta el presente. ¿Qué quiere decir eso?

Pues que esta identidad se inspira en las narraciones de los inicios, en lo que a nosotros se refiere en nuestro carisma lasaliano. Sabemos muy bien el lugar importante que ocupa en nuestra mente la historia de Juan Bautista de la Salle y de los primeros hermanos. A partir de esas narraciones interpretamos nuestra propia historia personal y colectiva como Hermanos. Primero nuestra historia personal, puesto que es partiendo de ellos que buscamos el sentido de nuestra vocación, si no claramente en su comienzo, al menos cuando queremos iluminar un poco nuestro camino. Nuestra historia colectiva también, porque volvemos a los momentos importantes de nuestra existencia: capítulos, decisiones esenciales... Empleando el lenguaje de Ricoeur, esas narraciones de los inicios constituyen el cuerpo de nuestra propia historia. Teniendo en cuenta lo dicho, se puede muy bien aplicar a una comunidad religiosa o a una congregación la definición de comunidad que propone G. Stroup: “un grupo de personas que han llegado al encuentro compartiendo un pasado común, y que entienden ciertos acontecimientos del pasado como elementos de importancia decisiva a la hora de interpretar el presente que anticipa el porvenir gracias a una esperanza compartida y que al mismo tiempo expresan su identidad en una narración común”.³⁶

En esta definición aparecen varios puntos interesantes. Primero, una comunidad dispone de una memoria común que crea lazos de unión entre sus miembros. Algo más, la historia transmitida por la memoria común se toma como clave de interpretación para lo que se vive actualmente: no es un conocimiento neutro, sirve de referencia a la hora de entender lo que se vive en el momento presente y lo que uno se juega. Además, una comunidad se mantiene gracias a un proyecto común, a una esperanza compartida. Finalmente, una comunidad necesita repetirse esta historia a sí

³⁶ George Stroup, *The promise of narrative theology*, SCM Press, 1984, pág. 132-133. Traducción particular.

misma periódicamente de manera explícita, es lo que la mantiene y ella misma conserva. Podría uno interrogarse sobre la buena salud que goza nuestra identidad lasaliana a partir de estos elementos constitutivos de una comunidad para descubrir lo que ofrece y lo que le falta.

De manera general, esta cita recuerda que la identidad narrativa no se encuentra aislada en el pasado sino que articula al mismo tiempo memoria y proyecto. Pero subraya igualmente que una comunidad se compone de una memoria y de una esperanza *compartida*. Afirmar lo anterior no quiere decir que las narraciones de los inicios no puedan debatirse ni que se interpreten igual de forma unánime. En ciertos momentos importantes estos debates tienen lugar efectivamente, en particular cuando la sociedad vive grandes cambios que modifican profundamente el contexto en el que la congregación vive su misión. En esas circunstancias es necesario el debate, porque de otra manera hay peligro de no poder calibrar lo que se arriesga, que puede resultar ser algo vital. Pero, aunque la congregación participase de lleno en el debate, si el parecer de sus miembros fuese demasiado diverso podría poner en peligro la interpretación de la inspiración fundadora. La responsabilidad de instancias como los Capítulos es precisamente actualizar periódicamente dicha interpretación común a nivel de lo que entendemos como “cuerpo del Instituto” en nuestra tradición. En efecto, la identidad de una congregación (es decir, la fidelidad al carisma fundador) no está confiada a individuos, sino a la comunidad como tal: ella es la responsable en tanto es “el cuerpo del Instituto”. Pero “ese cuerpo” lo constituyen todos los miembros y cada uno aporta su parte.

La identidad de una congregación es igualmente narrativa en el sentido que no cesa de manifestarse en una historia que ella misma va cambiando. Por otro lado, los acontecimientos de los orígenes no solamente alimentan la memoria común, sino que también lo hace la historia de la congregación que todos los miembros comparten, como ocurre en la historia de toda familias, con las anécdotas sobre las personas de la comunidad, y también los momentos cruciales (la época vivida durante una crisis política grave, un Capítulo que resultó ser decisivo en su momento, etc.). Todo eso es parte de esta “narración común” que contribuye a ir construyendo la identidad de una comunidad.

La dinámica de nuestra identidad.

Quisiera ahora abordar el tema de la identidad desde el punto de vista dinámico.

Entre memoria y proyecto.

Recordando la definición de comunidad, hemos visto cómo su identidad conjuga a la vez su relación con el pasado, el presente y el provenir. Empleando otros criterios, nuestro presente es siempre articulación de un espacio de experiencia con horizonte de espera.

Dicho de otra forma, la identidad del Instituto no consiste en remitirse a una memoria del pasado: es más bien una experiencia valiosa que nutre el presente y una dinámica gracias a nuestra esperanza, que es la tradición que hemos heredado y puede dar nuevos frutos en un contexto renovado. Lo que importa es la excelente articulación entre ellos: faltos de memoria, nuestra identidad iría a la deriva (no tendría referencias); sin esperanza le faltaría el dinamismo que exige la vida. Nuestro presente no es solamente el resultado de fuerzas (memoria y esperanza), depende también de nuestra capacidad de iniciativa, es decir de nuestro compromiso responsable. Según Ricoeur, esta fuerza del presente se concreta con nuestros compromisos y “fortalece nuestros empeños de cara al futuro infundiéndoles la fuerza que los capacita para reactivar las posibilidades que no se consiguieron en el pasado heredado”.³⁷

El pasado de nuestros inicios no ha mostrado todavía todas sus posibilidades: partiendo de nuestra tradición todavía puede surgir algo nuevo, varias iniciativas en nuestros distritos dan testimonio de ello. Pero gracias a nuestra iniciativa es una obligación por nuestra parte inscribir estas posibilidades en la historia.

Una fidelidad creadora.

Nuestra identidad no es pues algo estacionario que hemos recibido, más bien tendremos que retomarlo a lo largo de nuestra historia. Ahora vamos a tratar de precisar cómo podemos ser a la vez fieles y creadores de cara a nuestra tradición.

³⁷ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Seuil, collection Esprit, 1986, pág. 277.

En este tema, como en otros, hay que evitar tanto lo literal de la repetición (dedicarse a reproducir los orígenes) como la deriva hacia una novedad carente de referencias. Una manera de comprender esta relación creadora con la fundación es partiendo de una sencilla comparación entre lo que realizó el fundador y lo que nosotros debemos hacer hoy para situar cada elemento en su contexto, el de los orígenes y el actual. Así como no existe Evangelio “químicamente puro” fuera de su contexto histórico (porque nos encontraríamos totalmente dentro del concepto coránico de la Palabra de Dios en el que la mediación histórica no existe), lo mismo ocurre con la obra fundadora de Juan Bautista de la Salle y de los primeros Hermanos; estos dos elementos se inscriben en un contexto histórico preciso, tanto en el plano social como en el eclesial. Se entiende pues que no se trata de ser fiel a una doctrina “en sí” sino más bien a la forma cómo el Fundador y los primeros Hermanos respondieron a las llamadas de su tiempo. En esa respuesta se descubre a la vez una inevitable toma de conciencia frente a ciertas evidencias de la época (puede hablarse en ese sentido de ciertos prejuicios) y una reacción insólita que se enfrenta con frecuencia a ciertos prejuicios de aquel tiempo. Para captar el verdadero alcance del mensaje lasaliano de los orígenes hay que buscarlo necesariamente en el contexto histórico del que es inseparable. Debemos pues comprender nuestro propio contexto histórico, con el fin de poder actualizar la iniciativa lasaliana. Empleando un término un tanto rebuscado, se trata en definitiva de efectuar un verdadero trabajo hermenéutico.

De salida, la hermenéutica teológica deja clara la idea que los textos de los comienzos (los textos bíblicos) al igual que los de la tradición (incluidos dogmas y doctrinas espirituales) son el resultado de la interpretación de una experiencia que no puede narrarse al margen de una lengua y de una cultura. El segundo planteamiento es que nosotros interpretamos los textos heredados (como son los del Fundador) a partir de nuestra situación actual, de nuestra cultura y de nuestras preguntas.

Nuestro planteamiento hermenéutico consiste finalmente en relacionar la experiencia fundadora de las primeras comunidades cristianas (o en nuestro caso de la época de la fundación) con nuestra experiencia actual, de manera que la Palabra de Dios (o los documentos de la fundación) sea hoy algo que nos permita interpretar. Esta correlación tiene pues doble significado: la expe-

riencia actual se interroga sobre la experiencia fundadora y ésta se interroga sobre aquella. Por eso debe hablarse de “correlación crítica”. De otra forma existiría el peligro que la experiencia actual se convirtiese en exigencia a la hora de aceptar los documentos de los inicios o bien que éstos resultasen totalmente ajenos a nuestra vida. El objetivo del trabajo hermenéutico es obrar de tal manera que “la revelación sea continuamente un acontecimiento contemporáneo”³⁸ (pág. 8). Este es el punto importante. Por otra parte, a la hora de establecer la correlación entre la experiencia fundadora y la actual hay que tener en cuenta la tradición que también interpreta de forma crítica.

La fórmula algebraica: $a/x = b/y$, puede resumir de forma sencilla la correlación de la que se habla y que puede explicarse como sigue³⁹:

a = la iniciativa de la fundación tal como se concretizó en sus orígenes.

x = la situación histórica en la que se desarrolló dicha iniciativa

b = Las iniciativas que debemos tomar hoy

y = La situación histórica actual

Esta fórmula permite descubrir lo siguiente: la iniciativa fundadora está íntimamente relacionada con un mundo determinado y debe entenderse en relación con ese mundo; vivimos en un mundo diferente, y para ser fieles al gesto del inicio, debemos buscar una relación análoga en nuestro mundo actual, eso puede llevarnos a hacer otras cosas o hacerlas de forma diferente. Eso se llama fidelidad creadora. Lo anterior supone un trabajo de interpretación de nuestra historia, un observar la correspondencia entre el mundo y la iniciativa y esto tanto en relación con nuestros orígenes como con nuestro presente. Es la única manera de abandonar a la vez lo literal y la deriva sin referencia. Con frecuencia,

³⁸ Claude Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, 2001, pag. 8. Hemos tomado de este escrito lo referente a las observaciones sobre Hermenéutica.

³⁹ Esta perspectiva nos la sugiere el teólogo protestante Pierre Gisel en su estudio sobre el exégeta Käsemann. Su pregunta era: ¿cómo reflexionar sobre la respuesta de la comunidad cristiana a la predicación de Jesús? Es decir, qué pensar sobre la fidelidad de la comunidad cristiana frente al mensaje de Jesús? La traslación al contexto lasaliano es fácil de realizar. Consultar Pierre Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann*, Beauchesne, coll. Théologie historique, 1977, pág. 269-274 y 602-603.

para seguir siendo fiel hay que ser creador, sobre todo cuando uno se encuentra en otros contextos históricos y geográficos.⁴⁰

Este trabajo de interpretación se apoya en nuestra tradición (incluye el conjunto de nuestra historia); tradición que puede entenderse como conjunto de experiencias hechas por quienes nos han precedido y como conjunto de interpretaciones que se les ha confiado. En la línea de M. De Certeau, puede decirse que la referencia a la tradición nos coloca frente a tres posibilidades:⁴¹

- Nos proporciona criterios, mostrándonos *incompatibilidades*, límites que no deberían pasarse si no se quiere desnaturalizar nuestra tradición (el tema del sacerdocio parece ser uno de los límites que el Instituto no ha querido nunca pasar, rechazando las propuestas en dos ocasiones cuando los Capítulos generales de 1966-67 y de 1976).
- Descubre *posibilidades* mostrando lo que pudo realizarse lo largo de la historia (ésta muestra frecuentemente que hubo innovación en el campo pedagógico y también en el institucional y eso más de lo que se piensa).
- Nos invita también a descubrir y reconocer nuestras *limitaciones*, problemas no resueltos, vías de salida cerradas anticipadamente, timidez excesiva, ocasiones desaprovechadas (por ejemplo cuando la crisis política de 1904⁴² o durante el Capítulo de 1946), otros tantos elementos que frenaron nuestra historia en un momento determinado o que pueden resultar todavía una rémora para ella.

⁴⁰ Esta fórmula algebraica, cuando se aplica a la hermenéutica de la Palabra de Dios, no aclara lo que es la tradición y su función reguladora: ¿quizás por su origen protestante? En libro citado precedentemente, el teólogo católico C. Geffré propone un juego de correlación entre tres elementos: la experiencia cristiana fundadora; la tradición teológica y dogmática, la experiencia cristiana actual. La observación puede aplicarse también a nuestra propia tradición: como se verá, ésta es elemento necesario para comprender nuestra identidad.

⁴¹ Consultar Michel de Certeau, *Le christianisme éclaté*, Seuil, 1974, pág.45-46. Este escrito es un diálogo entre Michel de Certeau y Jean-Marie Domenach.

⁴² En una relectura de los acontecimientos de esta época, el H. Pedro Gil indica que resultados a la vista del Capítulo general de 1901, “da la impresión que se falló en lo esencial”. Agrega que las orientaciones oficiales proporcionadas al Instituto en esa época muestran que son incapaces de “reconocer algo nuevo significativo en lo que está ocurriendo”. En particular, lo que no supo descubrirse es “la falta de acomodación entre (la) misión (del Instituto) y la sociedad actual”. Consultar Pedro Gil, *Trois siècles d'identité lasallienne*, Etudes lasalliennes n° 4, 1999, pág. 254.

Se trata pues de establecer un diagnóstico preciso sobre nuestra tradición para que nos ayude a la vez a descubrir las debilidades, las cegueras así como sus éxitos y atrevimientos.

De esta manera nuestra identidad colectiva conservará su dinámica dentro de una fidelidad creadora. Esta dinámica puede hasta atreverse con lo que el Hno. Michel Sauvage llamó “una perspectiva de refundación”.⁴³ La dinámica de la Declaración del capítulo de 1967 que “consideraba al Instituto más que una estructura establecida una comunidad viviente capaz de creatividad y de renovación permanente”, le permitió proponer esta perspectiva. Insistamos, el Hno. Michel escribía en este sentido: “varias de las características de la fundación lasaliana pueden reaparecer actualmente bajo la forma de fuentes proféticas de inspiración”. Es obligación de todos esforzarse para que aparezcan estas fuentes proféticas.

Vivir juntos nuestra identidad común.

Para terminar con estas reflexiones sobre el tema, preguntémonos de qué manera podemos vivir juntos. Las observaciones que siguen se inspiran libremente en un apunte escrito por J.-Donegani sobre la evolución en la manera de vivir las diferentes vinculaciones.⁴⁴

Tratándose de vinculaciones religiosas, J.-M. Donegani insiste que se ha pasado de un cristianismo de vinculación a un cristianismo de identidad. ¿Qué quiere decir esto? Un cristianismo de vinculación se basa en el hecho de pertenecer a la Iglesia, siendo ésta la que define los criterios objetivos que permiten saber quien está dentro y quien está fuera; es decir, la institución dispone de todas las llaves. En un cristianismo de identidad, lo que aparece como más importante es la estructuración de cada persona y por consiguiente la elaboración de su identidad: cada quien busca en su

⁴³ Consultar “perspectives de refondation”, en *Saint Jean Baptiste de la Salle et la fondation de son Institut*, Cahiers lasalliens n° 55, 2001, pág. 246 y siguientes. El tema no es suyo: La Unión de Superiores Generales, lo trató en su Asamblea de 1998. La refundación que es otra cosa que restauración se definía así: “la refundación no consiste en repetir o hacer lo que el fundador hacía (es la restauración), sino hacer lo que haría él hoy en día en la fidelidad al Espíritu”.

⁴⁴ Referencia al tema en varias ocasiones. Nos referiremos a la conferencia que pronunció.

entorno los diferentes elementos que servirán para esta elaboración; la clave está del lado del sujeto.

Puede aplicarse esta observación a la manera de vivir la relación con una congregación. En este campo, igualmente, hemos pasado de una lógica de vinculación a una lógica de identidad. En la lógica de la vinculación, la unidad de la congregación está primero en lo que sus miembros expresan sobre ella; se les pide entrar en una realidad presente y hacerse al modo de vida que se elaboró sin pensar en ellos. En una lógica de identidad, esta unidad es el resultado de lo que expresan sus miembros; bien es verdad, el Instituto está primero que sus miembros, pero ya no se trata de una relación en sentido único en la que la persona debe plegarse al modelo ya existente: cada quien puede aportar su contribución rápida a la construcción del edificio. Que los Hermanos Novicios dirijan un largo escrito al Capítulo de Distrito de Francia para “compartir (su) punto de vista sobre el porvenir, (sus) esperanzas y (sus) dudas y quizás también su descontento” es muy significativo en este caso. Pertenece al pasado que un alto responsable del Instituto encontrase anormal que los jóvenes expresasen sus reacciones a propósito de un proyecto de Regla. Entre estos dos episodios, encontramos el camino que nos lleva de una lógica a otra.

Respondiendo a esta lógica y en el texto que se ha mencionado, el Hno. Michel Sauvage señalaba algunas condiciones para una posible refundación. Subrayaba algunas de ellas, el necesario pluralismo en las actividades de los Hermanos que tendrán que responder con creatividad a las nuevas necesidades de la sociedad. Agregaba sin embargo que esto exige compartir y precisaba: “la comunidad se construirá cada vez más basada en el compartir”. Esto tiene repercusiones en el Instituto que “no existe ya como estructura uniforme, ni a partir del Centro, sino que es más bien una comunión”, una de las responsabilidades del Centro es “facilitar esta comunión” y “estimular la inspiración”.⁴⁵ Es el riesgo que implica la llamada animación de la Congregación en sus diversos niveles: desde ese punto de vista, se conoce la importancia de los Capítulos, de los encuentros, de los coloquios o de los diversos grupos de reflexión.

⁴⁵ Estas observaciones están de acuerdo con las de J.-M. Donegani cuando indica que la lógica de identidad supone que se construyen “lugares y modos de discernimiento y de mutualidad”.

Tales propuestas se inscriben bien en la lógica de la identidad. Por detrás aparecen transformaciones objetivas que hacen posible el cambio de modelo: en el pasado, la vinculación comunitaria era mucho más exigente que en la actualidad; el mundo exterior (personas o medios de comunicación) entraba de forma parsimoniosa. Este mundo que todo lo englobaba, nivelaba a todos los individuos, aunque fueran personalidades o casos raros en el conjunto. Actualmente, las individualidades se afirman con mayor facilidad; agreguemos que para la mayoría de los Hermanos de la generación joven, el Instituto no ha sido el ambiente en el que se formó su personalidad (a diferencia de quienes les precedieron, han vivido la adolescencia y a veces el comienzo de su juventud en otro sitio) y su formación inicial no se lleva a cabo ya bajo influencias dominantes o sencillamente única. Todo esto lleva hacia una lógica de identidad más que hacia una lógica de vinculación.

Estas últimas observaciones subrayan que la identidad de las instituciones está elaborándose al igual que la de las personas. Aunque el propósito de este informe fuese tratar sobre la identidad personal, era importante señalar la correspondencia existente entre el desarrollo de la persona y el de las instituciones, tanto más que, contrariamente a los prejuicios de nuestra cultura individualista, nadie se construye de forma independiente.

Bibliografía

Toda la bibliografía que se anota aquí no se ha empleado en la redacción de este informe, pero ciertos títulos pueden ayudar a proseguir la reflexión.

Obras en francés.

- Robert Alter, *L'art du récit biblique*, Lessius, 1999.
- Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, Quadrige, 1981.
- Paul Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*, Seuil 1977.
- Id., "Théologie biblique", dans *Initiation à la pratique de la théologie I*, Cerf, 1982.
- Jean Pierre Boutinet, *L'immaturité de la vie adulte*, PUF, collectio Le sociologue, 1998.
- Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil, 1990.
- Id., *La montée de l'Insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil 1996.
- Michel de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, DDB, Foi vivante, 1969.
- Id., *La faiblesse de croire*, Seuil, collectio Esprit, 1987.
- Michel de Certeau et Jean-Marie Domenach, *Le christianisme éclaté*, Seuil, 1974.
- Jean- Louis Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Minuit, 1990.
- André Clair, *Sens de l'existence*, A.-Colin, 2002.
- Bernadette DELIZY, *Vers des "familles évangéliques". Le renouveau des relations entre chrétiens et congrégations*, Editions de l'Atelier, 2004.
- Claude Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, PUF, collection Le lien social, 2000.

- Norbert Elias, *La société des individus*, Pocket, coll. Agora, 1997.
- Les évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Cerf, 1996.
- Anne Forti-Melkevik, “Spiritualité et identité du chrétien dans la modernité éclatée”, dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir), *Spiritualité contemporaine*, Fides, coll. Héritage et projet, 1996.
- Claude Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, 2001.
- Adolphe Gesché, *Le sens, Dieu pour penser VII*, Cerf, 2003.
- Pedro Gil, *Trois siècles d’identité lasallienne*, Etudes lasalliennes n°4, 1999.
- Muriel Gilbert, *L’identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur*, Labor et fides, 2001.
- Pierre Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité*. Ernst Käsemann, Beauchesne, colle. Théologie historique, 1977.
- Jean Greisch, Paul Ricoeur. *L’itinéraire du sens*, Millon, 2001.
- Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, 1999.
- Jean Claude Kaufmann, *L’invention de soi. Une théorie de l’identité*, Armand Colin, 2004.
- Jean Ladrière, “La signification de la revendication identitaire”, dans Lucien Vachon (dir), *L’Université catholique face à la diversité humaine*. Madiaspaul, 1998.
- Saki Laïdi, *Le sacré du présent*, Flammarion, 2000.
- Joël Landau, *Mémoire et identité*, PUF, coll. Sociologie d’aujourd’hui, 1998.
- Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir), *Les croyances des Québécois*. Université Laval, 1992.
- Gabriel Marcel, *Du refus à l’invocation*, Gallimard, 1949.
- Gabriel Marcel, *Le mystère de l’être I, Réflexion et mystère*, Aubier Montaigne, Philosophie de l’esprit, 1951.

- Danilo Martucelli, *Grammaire de l'individu*, Folio-essais, 2002.
- Alex Mucchielli, *L'identité*, PUF, coll. Que sais-je? 2002.
- Paul Ricoeur, *Temps et récit I-III*, Seuil, 1983-1985.
- Id., *Du texte à l'action*, Seuil, collection Esprit, 1986, p.277.
- Id., *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
- Id., *“Comme si la Bible n'existait que lue”*, dans P. Bovati et R. Meynet (dir), *Ouvrir les Ecritures*, Cerf, 1995.
- Id., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000.
- Id., *Le juste 2*, Editions Esprit, 2001.
- Id., *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004.
- Jean-Claude Ruano-Borbalan (coord.), *L'identité, L'individu, le groupe, la société*, Editions Sciences humaines, 1998.
- Michel Sauvage, *Jean Baptiste de la Salle et la fondation de son Institut*, Cahiers lasalliens n° 55, 2001.
- Richard Sennett, *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Albin Michel, 1998.
- Daryush Shayegan, *La lumière vient de l'Occident. Le réenchantement du monde et la pensée nomade*, L'aube, 2001.
- François de Singly, *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Armand Colin, 2003.
- S. Spinsanti, *“Modèles spirituels” dans le Dictionnaire de la vie spirituelle*, Cerf, 1983 Wallace Stegner, Vue cavalière, Phébus Libretto, 2000.
- Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, 1998 (édition originale: 1989).
- Id. *Le malaise de la modernité*, Cerf, coll. Humanités, 1994.
- Xavier Thévenot, *Les ailes et le souffle*, DDB/Cerf, 2000.
- Allain Thomasset, *Paul Ricoeur, une poétique de la morale*, Leuven University Press, 1996.
- Marlène Tuininga, *Etre adulte. 100 personnalités témoignent de leur expérience*. Albin Michel/ La Vie, 1999.

- François Varillon, *Joie de vivre, joie de croire*, Centurion, 1981.

Obras en inglés.

- E. Byron Anderson, *Worship and christian identity*, The liturgical Press Collegeville, 2003.
- Richard Ashmore and Lee Jussim (ed.) *Self and identity*, Oxford University Presse, 1997.
- James Birren, Gary Kenyon (and alii), *Aging and biography*, Springer, 1996.
- James Côté, *Arrest adulthood*, New York Univesity Press, 2000.
- James Côté and Charles Levine, *Identity, Fromation, Agency and Culture*, Lawrence Erlbaum Associates, 2002.
- Michele Crossley, *Introducing narrative psychologie*, Open University Press, 2000.
- Mark Freeman, *Rewriting the self. History, memory, narrative*, Routledge, 1993.
- Kenneth Gergen, *The saturated self*, Basic books, 1991.
- Anthony Gioddens, *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*, Stanford University Press, 1991.
- Lewis and Sandra Hinchmann (ed), *Memory, Identity, Community*, State University of New York Press, 2001.
- James Holstein and Jabber Gubrium, *The self we live by. Narrative identity in a postmodern world*, OXFORD University Presse, 2000.
- Kenneth Hoover (edit.) *The future of identity. Centennial reflections on the legacy of Erik Erikson*, Lexington Books, 2004.
- Anthony Kerby, *Narrative and the self*, Indiana University Presse, 1991.
- Ajit Maan, *Internarrative identity*, University Press of America. 1999.

- Dan Mc Adams, “Unity and purpose in human lives: the emergence of identity as a life story”, dans *Studying persons and lives*, Springer, 1990.
- Id., *The stories we live by*, Guilford, 1993.
- Id., *The person. An introduction to personality psychology*, Harcourt Brace, 1994.
- William Lowell Randall, *The stories we are. An essay on self-creation*, University of Toronto Press, 1995.
- Paul Ricoeur, “The self in the mirror of the Scriptures” in John McCarthy (ed.), *The whole and the divided self*, Crossroad, 1997.
- Theodore Sarbin (edit.), *Narrative psychology. The storied nature of human conduct*, Praeger, 1986.
- Philip Sheldrake, *Spaces for the sacred. Place, memory and identity*, John Hopkins University Press, 2000.
- Calvin Schrag, *The self after postmodernity*, Yale University Press, 1997.
- George Stroup, *The promise of narrative identity*, SCM Press, 1984.
- Mark Taylor, *Journeys to selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Fordham University Presse, 2000.
- Anthny Thiselton, *Interpreting God and the postmodern self. On meaning, manipulation and promise*, T&T Clark, 1995.
- Henri Isaac Venema, *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative and Hermeneutics in the thought of Paul Ricoeur*, State University of New York Press, 2000.
- Vernon White, *Identity*, SCM Press, 2003.

Índice

Presentación.	5
Introducción.	7
• La Identidad hoy en día.	7
• ¿Qué razones hay para que dicho tema sea tan importante?	7
– La familia en pleno cambio.	8
– El trabajo reducido a añicos.	9
– Las modificaciones en lo religioso.	10
– La dificultad en situarse como adulto.	13
• La identidad personal hoy en día.	13
– El desarrollo de la individualización.	13
– La crisis de las identidades.	14
Capítulo 1 – Aproximación psicológica.	17
• Los vástagos de nuestra identidad.	17
– La capacidad temporal.	17
– La capacidad espacial.	18
– La capacidad en las relaciones.	19
• Los diversos aspectos de nuestra identidad.	20
– Los diversos componentes posibles.	20
– ¿Cómo se organiza nuestra identidad?	21
• La modelación de nuestra identidad.	22
– El cuadro de referencia.	22
– Las evoluciones posibles.	23
– Situaciones múltiples.	24
Capítulo 2 – La Identidad narrativa: una aproximación filosófica.	27
• Distinguir dos conceptos de identidad.	27

• A partir de nuestras acciones diarias vamos hacia la cohesión.	28
• La compaginación de la vida en una narración.	30
– La mimesis 1 o prefiguración.	30
– La mimesis 2 o configuración.	31
– La mimesis 3 o refiguración.	33
• La narración entre el pasado y porvenir.	34
• Dos limitaciones en lo narrativo.	35
– Más allá de lo narrativo: la ética.	35
– El tiempo y el espacio.	36
Capítulo 3 – La Identidad cristiana.	39
• Identidad y vocación.	39
– ¡Oriéntate hacia ti mismo!	39
– Fidelidad y apertura.	41
• La identidad cristiana como identidad narrativa.	41
– Una referencia vital a las narraciones de los comienzos.	41
– Narraciones que modelan la historia del los creyente.	42
– El memorial litúrgico.	43
• La identidad cristiana como choque de identidades narrativas.	44
– La Torah o la identidad fundada.	45
– La profecía o la identidad amenazada.	46
– La sabiduría o la identidad singularizada y universal.	46
– La apocalíptica o la identidad finalizada.	48
• ¿Modelo a imitar o fuente de inspiración?	49
Capítulo 4 – La Identidad de los miembros de una congregación.	53
• Una identidad plural.	53

– Identidad y círculos de pertenencia.	53
– Identidad comunitaria e identidad narrativa.	55
• La dinámica de nuestra identidad.	57
– Entre memoria y el proyecto.	57
– Una fidelidad creadora.	57
• Vivir juntos nuestra identidad común.	61
Bibliografía.	65