

“Jóvenes pobres, abandonados y en peligro”
Una categoría de Don Bosco reinterpretada
desde la Teoría Crítica



Vicente Plasencia Llanos

“JÓVENES POBRES,
ABANDONADOS Y EN PELIGRO”

UNA CATEGORÍA DE DON BOSCO
REINTERPRETADA DESDE LA TEORÍA CRÍTICA



2014

“Jóvenes pobres, abandonados y en peligro”
Una categoría de Don Bosco reinterpretada desde la Teoría Crítica
Vicente Plasencia Llanos

© Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Casilla: 2074
P.B.X.: (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec
Área de Educación
CARRERA DE EDUCACIÓN
Casilla: 2074
P.B.X.: (+593 7) 2050000
Cuenca-Ecuador

Diseño
diagramación,
e impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

Foto de portada: www.shutterstock.com

ISBN UPS: 978-9978-10-173-5

Impreso en Quito-Ecuador, noviembre 2014

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

Índice

INTRODUCCIÓN	11
--------------------	----

I. Marco teórico

LA TEORÍA CRÍTICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LOS JÓVENES POBRES, ABANDONADOS Y EN PELIGRO DE LA EXPERIENCIA EDUCATIVA DE DON BOSCO	15
1. La Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica	16
1.1. Contexto en el que se comprende la Teoría Crítica ...	17
1.1.1. Contexto político, económico, ideológico y cultural	17
1.1.2. Fuentes filosóficas.....	19
1.2. Las manifestaciones de la Teoría Crítica.....	19
1.2.1. La Teoría Crítica como dialéctica negativa	19
1.2.2. La Teoría Crítica como hermenéutica dialéctica	20
1.2.3. La Teoría Crítica como praxis ético-política...	21
1.2.4. Principios básicos de la Teoría Crítica a ser utilizados.....	24
2. La experiencia educativa de Don Bosco.....	36
2.1. Macro contexto en el que se comprende la experiencia educativa de Don Bosco	37
2.1.1. Contexto económico e industrial	37
2.1.2. Contexto científico, ideológico y cultural.....	38
2.1.3. Contexto político.....	41
2.1.4. Contexto social	43
2.1.5. Contexto eclesial.....	46
2.1.6. Contexto teológico	50
2.2. Eventos inmediatos que configuran la experiencia educativa Valdocco.....	51
2.2.1. La biográfica de Don Bosco.....	51

2.2.2. El "sueño de los 9 años" como un evento premonicional	56
2.2.3. El nacimiento del Oratorio	58
2.2.4. Los primeros pasos del naciente Oratorio	59
2.2.5. La opción pastoral de Don Bosco	60
2.2.6. La itinerancia del naciente Oratorio	62
2.2.7. Personajes y eventos significativos en los que ahonda su raíz la experiencia educativa Valdocco	65
2.3. Valdocco como síntesis de la experiencia educativa...	68
2.3.1. Los destinatarios del Oratorio	69
2.3.2. Categorías utilizadas por Don Bosco para referirse a los destinatarios de su experiencia educativa	75
2.3.3. Causas de la situación social y existencial de los muchachos destinatarios de Valdocco en la perspectiva de Don Bosco	77
2.3.4. Intencionalidad de la propuesta educativa de Valdocco	79
2.3.5. Mediaciones de la experiencia educativa de Valdocco	82
2.3.5.1. Mediaciones en el horizonte afectivo-amistad	82
2.3.5.2. Mediaciones en el horizonte lúdico-entretenimiento	88
2.3.5.3. Mediaciones en el horizonte religioso-catequesis	91
2.3.5.4. Mediaciones en el horizonte intelectual-instructivo y profesionalizante	94
2.3.6. Principios que definen el Oratorio de Valdocco	99
2.3.6.1. Naturaleza del Oratorio	99
2.3.6.2. Finalidad del Oratorio	100
2.3.6.3. Objetivos del Oratorio	102

II

LOS JÓVENES POBRES, ABANDONADOS Y EN PELIGRO O VÍCTIMAS COMO EVENTO CRÍTICO VERTEBRANTE DE LA EXPERIENCIA EDUCATIVA DE DON BOSCO Y DE TODA PROPUESTA LIBERADORA FRENTE AL SISTEMA VIGENTE .. 107

1. La estructura social de los tiempos de Don Bosco como generadora de víctimas..... 108
 - 1.1. Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro como víctimas de la realidad política..... 110
 - 1.2. Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro como víctimas de la realidad económica e industrial..... 117
 - 1.3. Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro como víctimas de la realidad cultural 126
 - 1.4. Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro como víctimas de la realidad eclesial y teológica 136
2. Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro o víctimas del sistema de esa época como evento crítico vertebrante de la experiencia educativa de Don Bosco 140
3. Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro o víctimas del sistema de esa época como sujetos de toda propuesta liberadora frente al sistema vigente 146

III

IMPLICACIONES ÉTICO POLÍTICAS DE LA INTERPRETACIÓN DE LOS JÓVENES POBRES, ABANDONADOS Y EN PELIGRO COMO VÍCTIMAS..... 151

1. La re-significación de Valdocco 151
2. La recuperación y la actualización de la memoria de los jóvenes injusticiados 153
 - 2.1. La recuperación de la memoria de los jóvenes injusticiados 153
 - 2.2. La actualización de los rostros de los jóvenes injusticiados 160
3. La vindicación del joven como sujeto 165
 - 3.1. La consciencia, la autocrítica y la autorreflexión como mediaciones liberadoras del joven 166

3.2. La desontologización del pobre y de la pobreza	168
3.3. La educación crítica como praxis liberadora del joven	169
3.4. La vindicación de los derechos de los jóvenes	172
3.5. La organización política de los jóvenes como camino de liberación.....	176
CONCLUSIONES.....	181
1. En el sentido retrospectivo de esta investigación.....	181
2. En el sentido prospectivo de esta investigación	187
3. Finalmente.....	187
BIBLIOGRAFÍA	189
ANEXOS.....	193

Abreviaturas y siglas

MO	Memorias del Oratorio
MB	Memorias Biográficas
Const.	Constituciones de los Salesianos de Don Bosco
MV	Encíclica Mirari Vos
QC	Encíclica Quanta Cura

*A mi querida esposa Verito,
y a Enya mi querida hija,
con quienes sueño despierto en una sociedad justa.*

*A Angelita y Antonio mis amados padres,
quienes con su vida han fundamentado mi fe
y mi esperanza en la salvación historizada.*

*A los jóvenes que luchan rompiendo
las estructuras negantes de la verdad,
la libertad y la vida.*



Introducción

Ante los nuevos tiempos se hace necesaria una interpretación crítica de los *jóvenes pobres, abandonados y en peligro** de la experiencia educativa de Don Bosco, en este sentido mi investigación pasa a ser un estudio de aquellos jóvenes a la luz de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, concretamente del pensamiento de los más significativos representantes de la primera generación como Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse.

En términos científicos, esta interpretación, abre horizontes en los siguientes campos:

- En el campo hermenéutico: los destinatarios de la experiencia educativa de Don Bosco son interpretados y re-significados en términos históricos, lo cual permite reivindicar el protagonismo de los jóvenes excluidos como actores de una “sociedad otra”.

- En el campo ontológico: los jóvenes en situación de empobrecimiento son comprendidos como un evento histórico, lo cual permite liberarlos del peligro de un absurdo intento de naturalización y perennización en sus circunstancias existenciales históricas devenidas.

- En el campo ético-político: se precisa el rol de los sujetos de la experiencia educativa de Don Bosco, así como también se abre espacio de reflexión sobre la acción y la praxis “otras” en el contexto del “mundo de la vida” o *Lebenswelt* de Husserl (citado en Cristin, 2000: 71-84).

- En el campo histórico: se esclarece el por qué de la situación de los sujetos negados de la experiencia educativa de Don Bosco y, a la vez, se esboza prospectivas liberadoras a partir de los mismos.

Esta investigación tiene como contexto, en el pasado, el sistema social de los tiempos de Don Bosco y, en el presente, la globalización como un fenómeno con varios rostros, la misma que genera víctimas, y entre los que se encuentran sobre todo los niños y los jóvenes empobrecidos.

* Cuando en el texto se habla de *jóvenes pobres, abandonados y en peligro* se va a referir siempre como una categoría.

El escenario de la investigación interpretativa es la experiencia educativa de Don Bosco y sus jóvenes pobres, abandonados y en peligro a partir de los *escritos* fundamentales así como también complementarios, encontrados en la Biblioteca de Salesianidad del Centro Regional de Formación Permanente – Quito (CRFP).

En este escenario la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt constituye el prisma a través del cual son interpretados y re-significados los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco, operación que hace posible estar con Don Bosco y los nuevos tiempos.

En este contexto, el problema de investigación a ser encarado es el siguiente: la categoría jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco requiere ser iluminada a partir de un enfoque crítico que permita una interpretación y re-significación conceptual, lo cual ayudará a actualizar no solamente la realidad de los jóvenes sino también la experiencia educativa de Don Bosco, haciendo posible en consecuencia, encontrar para hoy nuevas formas de interpretar el mundo juvenil excluido por el sistema económico social vigente, así como también esbozar nuevos horizontes ético-políticos.

Esta formulación del problema lo traduzco en las siguientes preguntas de investigación: a) ¿Quiénes son los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco a la luz de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt? b) ¿Qué consecuencias ético-políticas conlleva para nuestros tiempos la interpretación de esta categoría a la luz de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt?

Los objetivos que me planteo en la investigación son:

- *Objetivo general:* Interpretar y re-significar la categoría jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco a la luz de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt.

- *Objetivos específicos:* a) De-velar quiénes son los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco a la luz de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. b) Inferir las consecuencias ético-políticas que conlleva la interpretación de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco a la luz de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt.

Las hipótesis que busco esclarecer son las siguientes: a) Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco, a la luz de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, resultan ser víctimas del sistema de aquella época, y se constituyen en el evento crítico vertebrante tanto de la mencionada experiencia educativa así como de toda propuesta emancipadora o liberadora frente al sistema vigente. b) La interpretación actual de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro *como víctimas* (a la luz de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt) implica la re-significación de Valdocco, la recuperación de la memoria y la actualización de los jóvenes injusticiados, y la vindicación del joven como sujeto.

La metodología que utilizo para la interpretación y re-significación de la categoría de la experiencia educativa de Don Bosco es la Teoría Crítica como hermenéutica dialéctica, la misma que me permite comprender a los sujetos de la experiencia educativa de Don Bosco desde una perspectiva crítica y en el entramado estructural-social de sus tiempos. En este sentido el procedimiento hermenéutico es historizar para confrontar, a través de las plurales relaciones de las realidades constitutivas de aquella estructura social, no solamente el enunciado en sí mismo, sino sobre todo, para de-velar las maquinaciones del sistema que los han obligado a llegar-a-ser. Este procedimiento es lo que en la hermenéutica dialéctica se llama fisiognómica social.

Así entonces, el desarrollo de la investigación tiene los siguientes acápite:

En el primer capítulo presento, por una parte, lo que es la Escuela de Frankfurt y su Teoría Crítica manifiesta como dialéctica negativa, hermenéutica dialéctica y praxis ética y política, así como también algunos de sus principios básicos tales como la comprensión de la estructura social, la historia, el hombre, la víctima, la memoria, los jóvenes, los empobrecidos y la emancipación y; por otra parte, la experiencia educativa de Don Bosco en la que esta categoría constituye el eje vertebrante de la misma.

En el segundo capítulo, respondiendo a la primera pregunta de investigación en la que traduje el problema, por una parte, muestro que esta categoría de la experiencia educativa de Don Bosco, realmente eran víctimas y sufrieron las injusticias por las estructuras sociales de sus

tiempos y; por otra parte, justifico la presencia de aquellos jóvenes como crítica al sistema y, a la vez, como una realidad histórica que vertebraba (evento crítico vertebrante) tanto la propuesta educativa de Don Bosco como también toda propuesta liberadora para nuestros tiempos.

En el tercer capítulo, respondiendo a la segunda pregunta de investigación en la que traduje el problema, infiero algunas consecuencias ético-políticas a las que lleva la interpretación de la mencionada categoría a la luz de la Teoría Crítica. Estas consecuencias son: la re-significación de Valdocco, la recuperación de la memoria de los jóvenes víctimas, la actualización de los rostros de estos jóvenes y la vindicación de éste como sujeto.

Finalmente, expongo las conclusiones sobre los contenidos de la investigación, y unas líneas proyectivas que parten de la investigación y que constituyen los campos abiertos que esta deja para el futuro.

I. Marco teórico

La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco

Esta primera parte de la investigación tiene como objeto, en primera instancia, la exposición de la naturaleza de la Escuela de Frankfurt, el contexto en el que esta ha evolucionado, y su Teoría Crítica con sus principios y categorías necesarias para efectuar la interpretación de la categoría jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco y; en segunda instancia, la presentación contextualizada de la experiencia educativa de Don Bosco, la misma que se condensa en la experiencia Valdocco y que no se comprende sin la presencia dinamizante de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la Italia-Turín del siglo XIX.

La Teoría Crítica a la que me referiré en esta investigación, como lo he manifestado en la introducción, corresponderá exclusivamente a las posturas y posiciones filosóficas de los principales representantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt: Th. Adorno, M. Horkheimer y H. Marcuse.

Entre las razones por las que elijo esta teoría para interpretar la mencionada categoría de la experiencia educativa de Don Bosco se encuentran las siguientes:

- *Una razón teórica*: la Teoría Crítica constituye la mediación dialéctica que, además de ubicar históricamente a los jóvenes pobres, abandonados y en peligro, permitirá también explicar científicamente las verdaderas causas de su situación existencial y, a la vez, recuperar para

el presente la memoria de su sufrimiento causado por las estructuras de sus tiempos.

- *Una razón ético-política*: la Teoría Crítica constituye, por excelencia, la mediación que, además de dinamizar la crítica para con las estructuras injustas generadoras de sufrimiento, compromete a las propias víctimas así como también a quienes luchan por un mundo más justo en procesos concretos de emancipación y de liberación.

- *Una razón educativo-pastoral*: la mediación de la Teoría Crítica permitirá actualizar el carisma y la misión de Don Bosco en favor de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro tanto de aquellos tiempos como también de nuestros tiempos, haciendo posible con ello la génesis de renovadas iniciativas de liberación que rompan con el sistema negante de la vida.

1. La Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica

La denominación 'Escuela de Fráncfort' remite a un programa de reflexión filosófica, investigación social y orientación política vinculado a un conjunto de pensadores excepcionales –especialmente Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Erich Fromm y Jürgen Habermas– cuya obra se comprende en un contexto histórico caracterizado por fenómenos como la República de Weimar, el advenimiento del nacionalsocialismo, la traumática experiencia de la persecución y la emigración, el exterminio de judíos en Auschwitz y, ya en la segunda mitad del siglo XX, el movimiento estudiantil de la década de 1960 y los nuevos movimientos sociales. En ella se enlazan de forma lograda propuestas vinculadas a Marx, Nietzsche y Freud que se inscriben en una serie de debates filosóficos y políticos de largo alcance lo mismo con el positivismo que con el racionalismo crítico, la teoría de sistemas, la filosofía analítica o el postestructuralismo, dando lugar a disputas y problemas que han marcado profundamente el desarrollo de la filosofía y las ciencias sociales desde los años treinta del siglo pasado (Leyva, en Wiggershaus, 2010, véase la contratapa).

La Teoría Crítica es la principal corriente de pensamiento de la Escuela de Frankfurt que tiene dos generaciones: la primera en la que sus máximos representantes son Theodor Adorno, Max Horkheimer y

Herbert Marcuse y; la segunda que tiene como representante a Jürgen Habermas.

La Teoría Crítica frankfurtiana “no posee otra instancia específica que el interés, insito en ella, por la supresión de la injusticia social” (Horkheimer, 2003: 270). Tiene “como objeto, lo existente” (Horkheimer, 2005: 149) y; busca conocer los fenómenos en la forma más real posible. Propugna “la idea de una sociedad futura como comunidad de hombres libres” (Horkheimer, 2003: 249), no tiene una respuesta sobre el “cómo será consumido el futuro” (Horkheimer, 2003: 249), y “es ineludiblemente crítica” (Adorno 2001: 20).

1.1. Contexto en el que se comprende la Teoría Crítica

Las circunstancias históricas y las ideas concretas de la primera mitad del siglo XX constituyen el contexto vital en el que surge la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, las mismas que presentaré de modo sucinto, porque lo que importa para esta investigación es, sobre todo, la teoría misma.

1.1.1. Contexto político, económico, ideológico y cultural

El nacimiento de la modernidad acaecido aproximadamente en 1328 con Guillermo de Ockham (Valverde, 1996: 15) constituye el gran contexto en el que apareció el proyecto de la Ilustración que endiosó a la razón y arrasó con todo lo que consideró irracional, causando desde ya injusticias, frente a lo cual no se hicieron esperar las críticas y las resistencias.

La conciencia de ese pasado inmediato obliga a reconsiderar, desde una óptica menos complaciente, etapas más tempranas del mundo moderno, acentuando las sombras (expolio colonial, voracidad del capital, acumulación alarmante de poder en el Estado,...) que acompañaron la gradual implantación del proyecto ilustrado (Sucasas, en Mardones & Mate, 2003: 77).

El posicionamiento de la modernidad con la exaltación de la razón, el secularismo y el positivismo, entre otros eventos, se fue reflejando en sistemas de poder que causaron crisis sociales y atropellos a la

dignidad de la persona y crisis ecológica, hasta que ya llegado el siglo XX, entre los eventos contextuales modernos más cercanos al nacimiento del Instituto de Investigación social (Muñoz, en Horkheimer, 2005: 11-12) están:

- La experiencia del socialismo en la Unión Soviética que derivó en una burocratización del Estado y la negación de la individuación del sujeto a causa de su socialización obligada.

- La experiencia de consolidación de regímenes fascistas tanto en Alemania como en Italia.

- La experiencia de la capacidad metamorfósica e integradora de un capitalismo organizado para adaptarse a las crisis, absorbiendo las conciencias de las masas excluidas y neutralizando las resistencias organizadas.

Es el período que va desde finales de los años treinta hasta finales de los cuarenta. Decisivos para la configuración del pensamiento de este período fueron los acontecimientos que a un pensamiento *materialista y dialéctico* genuino, anclado en el suelo de la historia, no podían dejar indiferente: el triunfo del fascismo –de la barbarie nazi–, la perversión autoritaria estalinista del socialismo y la asombrosa capacidad integradora y manipuladora de la cultura capitalista de masas, capaz de neutralizar la rebelión de la clase trabajadora y de todo pensamiento genuino (Horkheimer, 2002: 12).

En ese complejo contexto nació la Escuela de Frankfurt y tuvo como núcleo el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt del Meno; ahondó su raíz en una “Marxistische Arbeitswoche [Semana de Trabajo Marxista]” (Wiggershaus, 2010: 25) que tuvo lugar en Geraberg en la semana de Pentecostés de 1923, y en la que participaron pensadores de izquierda. Su fundador fue Felix Weil.

Dicho Instituto fue dirigido, desde 1924 a 1930, por Carl Grünberg; desde 1930 por Max Horkheimer, quien a partir de los problemas de la Segunda Guerra Mundial, desde 1933 a 1934, lo trasladó a Ginebra y a New York, continuando como International Institute of Social Research en la Universidad de Columbia. Luego, en 1951, con Theodor Adorno y Max Horkheimer, el Instituto volvió a Frankfurt del Meno (Hillmann, 2005: 294-295).

1.1.2. Fuentes filosóficas

Entre las principales fuentes-raíces del pensamiento de los filósofos de Frankfurt se encuentran:

- De Immanuel Kant, la crítica de la razón pura como universalizadora, crítica a la misma.

- De G. W. F. Hegel, el entendimiento o la razón dominadora, la libertad como fin último de la razón y de la historia (Navarro, 2004: 299), y la dialéctica que Adorno la volverá negativa (Navarro, 2004: 299-300).

- De Max Weber, la diferencia entre razón sustantiva y razón funcional (Navarro, 2004: 290) que luego aparecerá en Horkheimer como razón objetiva y razón subjetiva.

- De Karl Marx, el materialismo, la teoría del valor (rechazada por Habermas), el impulso emancipador (Hillmann, 2005: 553), la primacía de lo histórico y de la libertad como fin último de la razón, la misma que condena todo aquello que impida la felicidad (Navarro, 2004: 299).

- De Sigmund Freud, los mecanismos inconscientes del psiquismo humano, sobre todo los de represión, sublimación, racionalización y proyección, aplicados a la sociedad industrial (Hillmann, 2005: 371).

- De Schopenhauer, Nietzsche y Klages, la crítica a la razón, a la metafísica (Wiggershaus, 2010: 10) y a la modernidad.

1.2. Las manifestaciones de la Teoría Crítica

La Teoría Crítica, fundada en el pensar crítico, se manifiesta, a la vez, como dialéctica negativa, como hermenéutica dialéctica y como praxis ético-política. Desde esta perspectiva, además de estas manifestaciones, presentaré también algunos principios básicos, requeridos para la investigación.

1.2.1. La Teoría Crítica como dialéctica negativa

Para los pensadores de Frankfurt “Dialéctica es la conciencia de la no identidad” (Coreth, Ehlen, Haeffner y Ricken, 2002: 162). Desde ese horizonte “el pensamiento dialéctico apunta a hacer valer lo otro como diferente” (Coreth *et al.*, 2002: 162), con ello se reivindica “el postula-

do de la primacía del objeto y el rechazo del pensamiento sistemático" (Coreth *et al.*, 2002: 163).

La dialéctica negativa es el proceso de pensamiento anti-sistémico que desenmascara "lo que mantiene oculto el engranaje" (Coreth *et al.*, 2002: 163) social o estructural. Aquello oculto, todavía no-sido, invisibilizado o negado es lo que constituye la fuerza transformadora de la realidad.

Para los frankfurtianos la dialéctica negativa "Se situaría en la perspectiva capaz de vislumbrar el ámbito de sombra que rodea a cada realidad social concreta y a la sociedad en su totalidad: su todavía-no, su no-ser aún la encarnación de lo racional que el mundo burgués presume de haber ya realizado" (Romero, 2005: 169-170).

Así pues, la dialéctica negativa es, por una parte, en su desplazamiento hacia lo esencial, "una lógica de la diferencia capaz de dislocar el pensamiento identificante hacia su otro" (Romero, 2005: 201) diferente y; por otra parte, en su desplazamiento hacia lo socio-histórico, "interpretación crítica de las realidades sociales y los fenómenos culturales e ideológicos concretos con una pretensión explícita de promocionar una conciencia crítica de lo existente" (Romero, 2005: 201) y con ella, la praxis ético y política liberadora.

1.2.2. La Teoría Crítica como hermenéutica dialéctica

Para los frankfurtianos la Teoría Crítica es una interpretación dialéctica de lo concreto, "es decir, su significado es descifrado no a partir de la intención significativa explícita de sus productores, sino a partir de los elementos de la propia constitución del objeto" (Romero, 2005: 13).

Para la "hermenéutica dialéctica" (Buck-Morss, en Romero, 2005: 157), las realidades sociales y culturales no son, sino que han llegado-a-ser, así entonces "Es el tiempo que da profundidad a lo real. Y es en ese pasado de todas las cosas donde se hallan promesas de utopía" (Tafalla, en Mardones y Mate, 2003: 146). La comprensión de los hechos como llegados-a-ser da paso a "la conciencia de su transformabilidad" (Romero, 2005: 158).

Puesto que "los hechos registrados no reflejan fielmente la realidad subyacente, sino que al mismo tiempo son el velo tras el que ésta se oculta de forma necesaria" (Adorno, 2001: 35), la interpretación se vuel-

ve una necesidad real. En ese sentido “La crítica dialéctica puede rescatar aquello que no pertenece a la totalidad, lo que se opone a ella o lo que, como potencial de una individuación que aún no es, se está configurando, ayudando a producirlo” (Adorno, 1973: 22, en Romero, 2005: 175).

Para la hermenéutica dialéctica la interpretación de los hechos singulares tiene que llevar a desvelar las leyes esenciales del funcionamiento de la sociedad global, por lo que es importante “leer y observar los ‘faits sociaux’ como cifras de lo social” (Adorno, 1996: 37, en Romero, 2005: 176). Por tanto, “es totalmente inútil y vacío hablar de la ‘esencia’ o de ‘leyes esenciales de la sociedad’, si estas leyes no pueden hacerse visibles en los fenómenos a través de su interpretación misma, si esta esencia no se descubre en los fenómenos” (Adorno, 1996: 37, en Romero, 2005: 176).

La “interpretación dialéctica de los fenómenos sociales” (Adorno, 1973: 50, en Romero, 2005: 177) es lo que se denomina fisiognómica social. Ésta permite develar lo que el fenómeno aparenta.

El análisis de la fisiognómica social [...] equivale a percibir ‘el haber llegado a ser’ en aquello que se presenta meramente como un ‘ser’. De ese modo uno de los órganos esenciales de una teoría crítica de la sociedad consiste en la capacidad de captar las cosas que se presentan como existentes, como dadas naturalmente, en el proceso por el cual llegaron a existir. Se podría expresar esto de un modo simple, diciendo que sólo aquello que ha llegado a ser se presenta de antemano de modo tal que también salta a la vista su posible transformación (Adorno, 1996: 192, en Romero, 2005: 178).

Hasta aquí dos tesis son importantes: la primera, que sostiene que “debido a la mediación de todo lo singular a través de la totalidad, lo universal puede ser concebido como inmanente a lo singular” (Romero, 2005: 180) y; la segunda, que asume que la interpretación es válida para no mantenerse contra el curso de la historia, preservando así el contenido de verdad de ideas y eventos significativos “por la vía de su propia evolución y reformulación” (Horkheimer, 2005: 84).

1.2.3. La Teoría Crítica como praxis ético-política

La ética frankfurtiana “tiene una orientación eudemonista” (Maestre, en Horkheimer, 1999: 18, presentación), está orientada a la

búsqueda de la felicidad de todos los hombres y sus ejes son la felicidad y la "superación de la injusticia social" (Horkheimer, 1999: 21).

Para los frankfurtianos "las raíces del problema moral moderno se encuentran en los rasgos fundamentales del orden burgués" (Horkheimer, 1999: 106) y se funda "en la diferencia entre interés y deber" (1999: 119). Así entonces, la moral tiene que ver con la "forma de actuar" (1999: 103) del hombre frente a "sus intereses vitales" (1999: 103) y es un evento histórico que no necesita fundamento metafísico, pues "Las consecuencias de toda acción humana transcurren exclusivamente dentro del mundo espacio-temporal" (1999: 132).

Si "todos los hombres aspiran a la felicidad" (Horkheimer, 1999: 95), la moral entonces se fundamenta en la dimensión sensible del ser humano, por eso al materialismo "No le importa la concepción del mundo ni el alma humana, sino el cambio de las relaciones determinadas bajo las que los hombres sufren y su alma se atrofia" (1999: 78).

Si se tiene en cuenta esa dimensión sensible "El sentimiento moral tiene algo que ver con el amor" (Horkheimer, 1999: 135), el mismo que partiendo de la miseria y de la injusticia apunta a la justicia, al futuro de la felicidad como un derecho de todos.

En cuanto que posible miembro de una humanidad feliz. Conciérne [...] a la indigencia y fuerzas que señalan hacia el futuro. [...]. A este amor le parece que todos los seres vivientes tendrían un derecho a la felicidad y no pregunta, en lo más mínimo, por su justificación o fundamentación (Horkheimer, 1999: 136).

Más allá todavía, en el pensamiento horkheimeriano la compasión es el núcleo de la moral: "mientras que la moral, pues, tenga una razón de existir, habita en ella la compasión. Incluso puede sobrevivirla" (Horkheimer, 1999: 139). La compasión supera a la moral y a la solidaridad, "La solidaridad de los hombres es sin embargo una parte de la solidaridad de la vida sin más" (1999: 139).

Evidentemente la ética materialista rescata la "conciencia moral" (Horkheimer, 2005: 24) como aquel evento humano que permite la indignación y la resistencia ante la injusticia como última palabra sobre la víctima (2005: 24). La moral se hace inteligible en "los sentimientos de indignación, de comprensión, de amor y de solidaridad" (Horkheimer, 1999: 64) y; aunque en un mundo administrado la consciencia corre

el peligro de ser cosificada, esta moral que parte del sufrimiento de las víctimas, hace posible no sólo la esperanza de que éste (el sufrimiento) no sea la palabra final de la historia de las mayorías de los hombres, sino también, el principio de la transformación de las estructuras que impiden la felicidad (1999: 64-65).

Para el pensar materialista que busca una “sociedad mejor” (Horkheimer, 1999: 150) y que guarda su esperanza transformadora “en la voluntad de relaciones racionales” (1999: 150), “no es lo existente lo que carece de esperanza, sino el saber, que en el símbolo plástico o matemático se apropia de lo existente en cuanto esquema, y así lo perpetúa” (Adorno, 2007: 42).

Así entonces, para los frankfurtianos el sentimiento moral “se pone en movimiento, hoy en día, de forma doble. Primero como compasión” (Horkheimer, 1999: 136) y, segundo, “La otra forma en la que, hoy en día, la moral encuentra su expresión adecuada es la política” (1999: 139).

La política está convocada a hacer posible las mejores condiciones de vida de todos los hombres, “Su fin justo ha sido caracterizado siempre... como la felicidad de la totalidad de los hombres” (Horkheimer, 1999: 139); efectivamente “tiene que ver con la construcción de una sociedad libre” (1999: 151).

Para los frankfurtinos la política abre necesariamente caminos hacia una praxis transformadora de las estructuras injustas y, por tanto, hacia la emancipación o liberación y; para transformar esta sociedad “lo primero que habría que hacer es descubrir la sociedad como bloque universal erigido entre los hombres y en el interior de ellos” (Adorno, 2001: 18), pero, sobre todo, se requiere de “hombres vivos” (Adorno, 2001: 17) capaces de construir “una sociedad racional” (Horkheimer, 2003: 49).

En este contexto los jóvenes son la esperanza de un cambio y; se sugiere “que la oposición de la juventud contra la ‘sociedad opulenta’ reúna rebelión instintiva y rebelión política” (Marcuse, 2005: 9).

Un desafío no tan fácil porque si bien la política apunta a la felicidad de todos los hombres, en política la democracia bien puede ser instrumentalizada para la conservación del sistema centrado en la producción: “la democracia consolida la dominación más firmemente que

el absolutismo, y libertad administrada y represión instintiva llegan a ser las fuentes renovadas sin cesar de la productividad" (Marcuse, 2005: 7). En este horizonte la crítica y la reflexión constituyen los mejores caminos de liberación.

1.2.4. Principios básicos de la Teoría Crítica a ser utilizados

Entre los varios principios de la Teoría Crítica, asumo algunos que pueden dar luces a la investigación planteada, así:

a.- *La estructura social.*- En el pensamiento de los frankfurtianos la estructura social no permite que nada de la vida del sujeto escape a sus configuraciones, "Ni los sentimientos del individuo, ni su consciencia, ni la forma de su felicidad, ni su representación de dios, se sustraen a este principio que domina la vida" (Horkheimer, 1999: 109) y; en este contexto, "la miseria del presente está ligada a la estructura social" (1999: 66).

La sociedad está conformada por "la totalidad de las relaciones, instituciones y fuerzas en cuyo seno los hombres actúan" (Adorno, 2001: 22); "La sociedad es esencialmente proceso" (2001: 9), "movimiento" (Horkheimer, 2005: 29); "la sociedad se asemeja antes a un sistema que a un organismo" (Adorno, 2001: 31) y; puesto que está en perenne transformación, los rasgos humanos epocales no explican el conjunto de la historia sino la constelación de realidades devenidas históricamente.

La sociedad es un evento complejo en el que todos conforman un todo gracias a las funciones unificadas. La sociedad "no puede obtenerse por abstracción a partir de hechos particulares ni aprehenderse como un *factum*, no hay *factum* social que no esté determinado por la sociedad" (Adorno, 2001: 10). En la sociedad comprendida como un todo, "la parte... adquiere su valor dentro de un todo" (2001: 11).

En el pensamiento frankfurtiano "El objeto al que apunta el concepto de sociedad no es en sí mismo continuo desde el punto de vista racional. Tampoco es el universo de sus elementos; el concepto de sociedad no es simplemente una categoría dinámica, sino funcional" (Adorno, 2001: 10), por eso para comprenderla se hace necesaria una teoría.

Para los frankfurtianos la estructura social "es... mecanismo colectivo de coacción" (Adorno, 2001: 12) y, en ella el comportamiento de los individuos se mide por un valor de mercado.

Los roles son propios de una estructura social que adiestra a los hombres para que persigan únicamente su autoconservación y, al mismo tiempo, les niega la conservación de su yo. El omnipotente principio de identidad, la abstracta equiparabilidad de su trabajo social, les lleva a la extinción de la identidad consigo mismos (Adorno, 2001: 12).

Esta sociedad totalizada tiene como motor el “principio de cambio” (Adorno, 2001: 13) y sus procesos de socialización son “los conflictos y los antagonismo” (2001: 14), lo no-idéntico y singular se generaliza, incluso el sujeto con su pensamiento y sus juicios se cosifica, deja de ser alguien para convertirse en algo genérico y mercable; para una cierta inclusión o integración, surge el “concepto de adaptación” (2001: 15) y, para asegurar un equilibrio, el de “control sobre el juego de las fuerzas sociales” (2001: 15); las clases sociales no desaparecen y la conciencia social que surge en algunos sectores humanos es integrada en la misma a partir de la “nivelación de los hábitos de consumo y de las oportunidades de formación” (2001: 14) y; en este proceso de nivelación de las conciencias al sistema, la “industria cultural” (2001:17) juega un rol importante.

Esta sociedad es una sociedad cerrada hacia el interior y, “se abre al exterior mediante la expansión económica, política y militar” (Marcuse, 2005: 8). En este tipo de sociedad “Lo que es falso no es el materialismo de esta forma de vida, sino la falta de libertad y la represión que encubre: reificación total en el fetichismo total de la mercancía” (Marcuse, 2005: 8).

b.- La historia.- Ésta es producto de las contradicciones y; es la manifestación, a la vez, tanto de lo humano como de lo deshumanizado del sujeto cuanto individuo y cuanto comunidad. En el pensamiento adorniano “la historia en cuanto correlato de una teoría unitaria, es decir como algo construible, no es el bien, sino justamente el horror, el pensamiento es en realidad un elemento negativo” (Adorno, 2007: 241).

Para estos pensadores de Frankfurt la civilización occidental se encuentra plagada de “elementos de barbarie entrelazados en ese tejido único al que damos el nombre de historia” (Sucasas, en Mardones & Mate, 2003: 78) y, para desenmascarar y superar esas sombras se ve como radical “La necesidad de dejar que el sufrimiento hable con elocuencia en condición de toda verdad” (Adorno, 1966: 27, en Metz, 2007: 60).

Adentrarse en el claroscuro (ni claridad sin mácula ni negro absoluto) de la historia obliga, en primerísimo término, a prestar oído a la voz silenciada de las víctimas, pues sólo su escucha atenta permitirá identificar, para intentar neutralizarlo, el núcleo de la barbarie inherente a la dinámica civilizatoria (Sucasas, en Mardones & Mate, 2003: 79).

Prueba contundente de la historia como historia de sufrimiento es Auschwitz donde "El 'espíritu' se ha desenmascarado, se ha quitado su disfraz de cultura y se ha manifestado en su negatividad" (Coreth *et al.*, 2002: 159) y; se trata de la historia humana que en su conjunto se proyecta hacia el futuro.

Esta historia de dominio se funda, no necesariamente en las relaciones de producción sino en una "voluntad originaria de poder" (Coreth *et al.*, 2002: 160), en la propia razón humana. De esta manera, para Adorno y Horkheimer, la expectación de un futuro mejor, sólo es posible en la rebelación de la razón contra la razón.

Así, entonces, en medio del sufrimiento universal, la esperanza de un estado mejor se funda sólo en el rompimiento de aquello que "aparece tan sólidamente fundado" (Adorno, 2007: 241-242), las estructuras, los conceptos y aquellas formas esclerotizadas de pensamiento.

c.- *El hombre*.- Para los frankfurtianos si bien el hombre es "sí-mismo" (Adorno, 2007: 47), también hay que recordar que "El hombre es resultado, no εἶδος" (Adorno, 2003: 158); más que esencia, "La existencia está indisolublemente entretejida con la historia exterior" (Horkheimer, 2003: 24).

Asumiendo el proceso de evolución, los frankfurtianos sostienen que "La función cognoscitiva (sin la que no habría diferencia ni unidad del sujeto) fue a su vez originada" (Adorno, 2003: 157); para estos pensadores "los hombres no son simples especímenes. Sus comportamientos están mediados por la razón" (Adorno, 2001: 28). Sostienen también que "La superioridad del hombre reside en el saber: de ello no cabe la menor duda" (Adorno, 2007: 19) y, que "todos los hombres aspiran a la felicidad" (Horkheimer, 1999: 95).

Para los de Frankfurt si todo el hombre está condicionado por la historia, sólo un existir racional lo libraría de ser condicionado totalmente por el todo social: "Saber que el hombre está social e histórica-

mente mediado no lleva a la resignación, porque la historia depende a su vez en no menor medida de los hombres” (Horkheimer, 2005: 27).

Denuncian el antropocentrismo como dominio del hombre sobre el hombre y del hombre sobre la naturaleza; en su pensar “los hombres... sufren una regresión y una destrucción” (Adorno, 2007: 265) y; en este contexto proponen una antropológica contextual y no esencialista ni universalista, “en vez de referirse al hombre en general, han de referirse a hombres y grupos humanos históricamente determinados, y buscarán comprenderlos en su ser y en su devenir, no en forma aislada, sino en conexión con la vida de la sociedad” (Horkheimer, 2003: 60).

Para ellos tanto la especie como el sujeto son importantes, por eso el vocablo “el... designa tanto la especie como el individuo” (Adorno, 2003: 158), pues, “El individuo particular debe a lo universal la posibilidad de su existencia” (2003: 147), ese universal sería lo social; “el individuo particular, tan pronto como se reflexiona sobre él, siguiendo una forma conceptual universal, en cuanto el individuo, y no solo en cuanto al ‘ese, ahí’ de un hombre particular cualquiera, se convierte ya en algo universal” (2003: 143).

El individuo, “concepto fundamental del pensamiento de la Edad Moderna” (Horkheimer, 2003: 104), es una categoría histórica, y significa “que está en posesión de su propia individualidad en cuanto ser humano consciente, perteneciendo a ello el conocimiento de la propia identidad. Esta aprehensión de la identidad del sí-mismo no es desarrollada por todos los individuos con igual intensidad” (Horkheimer, 2002: 143). Así entonces, “sólo en relación con el todo al que pertenece, y en el contexto del mismo, es real el individuo” (Horkheimer, 2005: 29).

Para los frankfurtianos el hombre consolida “la unidad de la propia vida, la identidad de la persona” (Adorno, 2007: 47) cuando es capaz de mantenerse firme en las situaciones difíciles. En este contexto, para ser “sí-mismo” (2007: 47) el hombre tiene que aprender del pasado; si se quiere salvar el pasado como algo vivo es importante utilizarlo como material de progreso (2007: 47).

Para los de Frankfurt “La transformación del individuo es tan sólo la otra cara del cambio social” (Horkheimer, 2005: 31). Pues, el poder económico mediado por lo cultural o el “espíritu objetivo” (Horkheimer, 2002: 162) ha llevado también a “la decadencia de la individualidad”

(2002: 154) del hombre. Actualmente "El individuo ha dejado de tener una historia personal" (2002: 166) y "Su existencia espiritual se agota en las preguntas relativas a sus opiniones" (2002: 166), ha pasado a funcionar cual átomo de la sociedad pulverizada (Horkheimer, 2005: 86).

Más allá, aunque el sistema niega al sujeto y su conciencia crítica, lo que queda de un individuo es, al mismo tiempo, "lo que no ha sido enteramente absorbido por el sistema dominante, lo que sobrevive felizmente, y las marcas de la mutilación infligida por el sistema a sus miembros" (Adorno, 2007: 261). En este sentido, todavía se puede hablar de individuos: "Los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión" (Horkheimer, 2002: 168). Pero los mártires no son sólo los sujetos eliminados por el sistema, sino también los sujetos vivos que continúan haciendo resistencia a la injusticia.

Los pensadores de Frankfurt consideran que existe quizá la posibilidad de que el hombre individualmente esté llamado a la salvación pero no la humanidad que es predadora de la vida, "Nada ha sido para ella lo suficientemente sagrado, incluidas la verdad y la religión, como para dejar de utilizarlo como instrumento del poder" (Horkheimer, 2005: 153).

Desde una crítica a la ideológica perversa, "el hombre particular y viviente, en cuanto encarnación del *homo oeconomicus*, tiene más de sujeto trascendental que de individuo viviente, por quien, sin embargo, debe pasar inmediatamente" (Adorno, 2003: 146; 2007: 216). Así entonces, "Cuanto más son reducidos los individuos particulares a funciones de la totalidad social por su vinculación con el sistema, tanto más el espíritu, consoladoramente, eleva al hombre" (Adorno, 2003: 146).

Según los pensadores frankfurtianos "a los hombres se les dicta desde arriba su vida" (Adorno, 2001: 16), por tanto, "la existencia humana individual es, más allá de todo lo imaginable, mera reprivatización; lo más real, aquello a lo que se agarran los hombres, es al mismo tiempo lo más irreal. 'La vida no vive'" (Adorno, 2001: 16). Así, pues, el yo no se comprende si no es dentro del entramado social, en este sentido, es el objeto el que determina al sujeto y no a la inversa.

d.- *La víctima*.- En una "civilización represiva" (Marcuse, 2003: 217; Adorno, 2007: 251) "de nuevo, no será el héroe, sino el pueblo,

la víctima” (Marcuse, 2005: 134). Son víctimas “los modernos pueblos coloniales” (Adorno, 2007: 251); los ciudadanos son también “víctimas de la razón de Estado” (2007: 253) así como también de la propia “realidad social existente” (Marcuse, 2005: 150).

La sociedad establecida ha demostrado ya su verdadero valor como proyecto histórico. Ha tenido éxito en la organización de la lucha del hombre con el hombre y con la naturaleza; reproduce y protege (más o menos adecuadamente) la existencia humana (siempre con la excepción de aquellos que son declarados proscritos, enemigos extraños u otras víctimas del sistema) (Marcuse, 2005: 248).

Son víctimas “los proscritos y los ‘extraños’, los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados” (Marcuse, 2005: 285). Ellos son “las víctimas de la ley y el orden” (2005: 285). Las “víctimas” (2005: 270) son consecuencia del modelo de una “sociedad industrial desarrollada” (2005: 63) y, son todos quienes han sufrido y sufren haciendo resistencia a un sistema negante, ellos son el “Otro” (2005: 273).

La víctima para el sistema o el poder cosificantes constituye la superación del fraccionamiento espíritu-corporeidad y, por eso debe desaparecerse reduciéndola toda a uno, a cosa: “El asesino reduce todo a uno y lo mismo reduciéndolo a cero, pues debe ahogar la unidad en sí mismo. La víctima representa para él la vida que ha superado la separación: debe ser triturada, y el universo quedar convertido en polvo y en poder abstracto” (Adorno, 2007: 255).

Si bien la Ilustración centrada en la razón constituyó “el desencantamiento del mundo” (Adorno, 2007: 19), hoy representada en la ciencia sigue generando “víctimas” (2007: 26) y, con ello “el triunfo de la igualdad represiva” (2007: 28). Para los pensadores frankfurtianos la víctima que sufre injusticia es el hombre y también la “naturaleza” (2007: 79): “En la medicina se vuelve productiva la reacción psíquica a la reducción del hombre a cuerpo, y en la técnica, la reacción a la cosificación de la naturaleza entera” (2007: 253).

Los frankfurtianos sostienen que la “racionalidad ligada al dominio” (Adorno, 2007: 186) hace caer “El furor... sobre el indefenso” (2007: 186) y, como las víctimas son intercambiables y, ello depende de las circunstancias, en otrora, éstas bien pueden ser otras.

Para los pensadores de la Escuela de Frankfurt los dominadores (el sistema, los fascistas u otros) culpabilizan a la misma víctima de su merecido sufrimiento; para los opresores incluso la palabra con la que se designa a éstas es una incitación a la violencia contra ellas. Pues, "El rostro humano de rasgos marcados, que trae el recuerdo humillante de su origen en la naturaleza y su sujeción a ella, invita de forma irresistible al homicidio calificado" (Adorno, 2007: 272).

Intencionadamente buscan que el gemido de la víctima, que fue el primero en llamar a la violencia, e incluso la palabra misma que designa a las víctimas –francés, negro, judío–, les permite imaginarse la desesperación de los perseguidos, a los que deben seguir golpeando (Adorno, 2007: 197-198).

En el pensamiento de estos filósofos críticos el asesino no reconoce su paranoia y, sus impulsos los proyecta en su "víctima potencial" (Adorno, 2007: 201-202), el "otro" (2007: 198). El otro no es reconocido como ciudadano, el otro por ser otro es negado como tal.

La mera existencia del otro es el escándalo. Todo otro ser 'ocupa demasiado lugar' y debe ser reducido a sus límites, que son los del terror sin límites. Quien busca un refugio no debe encontrarlo; a aquellos que expresan lo que todos desean –la paz, la patria, la libertad–: a los nómadas y a los saltimbanquis, se les ha negado siempre el derecho de ciudadanía (Adorno, 2007: 198).

En la sociedad actual "Sus víctimas no mueren ya atadas a la rueda a lo largo de interminables días y noches, sino que perecen espiritualmente, como ejemplo invisible y silencioso, en los grandes edificios de las cárceles" (Adorno, 2007: 246). Pero hay que recordar que, "Como el delincuente, también la privación de la libertad" (2007: 244) constituyen "una institución burguesa" (2007: 244).

Así pues, en una cultura en la que las víctimas son silenciadas, desaparecidas y olvidadas, el pensamiento frankfurtiano recupera la memoria de las mismas como una exigencia de la razón que busca justicia a favor de los caídos y exige que se pueda escuchar la voz de los negados.

Los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires, que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión... Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado aunque sus voces percederas

hayán sido reducidas al silencio por la tiranía, he ahí la tarea de la filosofía. (Horkheimer, 2002: 168).

En el pensamiento frankfurtiano la filosofía no reemplaza a la víctima ni a su grito o sufrimiento pero puede ser su fiel intérprete, así es como se comprende la postura de Adorno, para quien existe la “La necesidad de dejar que el sufrimiento hable con elocuencia en condición de toda verdad” (citado en Metz, 2007: 60).

Así es como los pensadores frankfurtianos abren una puerta a la esperanza para las víctimas, desde la memoria: “Sólo el horror a la aniquilación, hecho enteramente consciente, establece la relación justa con los muertos: la unidad con ellos, pues nosotros somos, con ellos, víctimas de las mismas condiciones y de la misma esperanza frustrada” (Adorno, 2007: 230).

Esta esperanza frustrada, tanto de las víctimas como de quienes somos vulnerables a la potencial aniquilación, nos convierte a la vez y a todos en reales protagonistas de acciones políticas y sociales que no solamente frenen la violencia contra los inocentes sino que también promuevan la emancipación y liberación.

Pero para que la emancipación y la liberación sean un hecho, según estos pensadores, las víctimas tienen que dejar de ser tales y convertirse en sujetos libres de toda opresión, sólo así se habría desenmascarado la mentira del sistema y, aquéllas aparecerían “como un punto de inflexión en la historia” (Adorno, 2007: 266).

Para Adorno y Horkheimer la emancipación no sólo del sujeto y de las sociedades perseguidas, sino también de la naturaleza y de los otros seres infrahumanos, tiene como presupuestos la reflexión, la consciencia y la acción, elementos contrarios a la inmediatez, a la irreflexión e irracionalidad. En este contexto, el lenguaje constituiría la “espina dorsal” (Adorno, 2007: 266) de la resistencia y, el conocimiento, el medio para “oponerse a la fatalidad” (2007: 266).

La emancipación individual y social frente al dominio es el movimiento opuesto a la falsa proyección, y ningún judío que supiese apaciguar a ésta en sí mismo sería ya semejante a la desventura que absurdamente se abate sobre él, como sobre todos los perseguidos, animales y hombres (Adorno, 2007: 214).

Para Marcuse, en cambio, la libertad política y social que el hombre busca se esconde en los instintos no sublimados, por eso es importante despertar el Eros como "fuerza revolucionaria y creadora" (Marcuse, 2005: 9).

Es en el instinto de libertad no sublimado donde se hunden las raíces de la exigencia de una libertad política y social; exigencias de una forma de vida en la que incluso la agresión y la destrucción sublimadas estuviesen al servicio del Eros, es decir, de la construcción de un mundo pacificado (Marcuse, 2005: 9).

e.- La memoria.- Es el recuerdo vivo de las víctimas ya desaparecidas y, que exigen redención; ésta es una cuestión, más que religiosa, ética y política: "En verdad, los muertos sufren aquello que para los antiguos judíos era la peor de las maldiciones: nadie se acordará de ti. Los hombres descargan sobre los muertos su desesperación por no acordarse ni siquiera de sí mismos" (Adorno, 2007: 231).

Efectivamente, en el pensamiento de los frankfurtianos el dominio del hombre sobre la naturaleza y del hombre sobre el hombre "se habría hecho posible sólo merced al olvido" (Adorno, 2007: 249) y a la "ceguera frente al dolor" (2007: 249).

En este contexto, la memoria es un evento clave para comprender, conocer y no repetir eventos contrarios a la inteligencia humana, pero más allá, sobre todo, para hacer posible la emancipación o la liberación. Sin embargo, ante la constatación de que "en el período actual la capacidad del recuerdo retrocede, en efecto" (Horkheimer, 2005: 125), los frankfurtianos plantean que aunque "El conocimiento histórico es necesario, pero más decisiva es la sensibilidad frente a las fuerzas y los métodos que hicieron posible la desgracia" (Horkheimer, 2005: 125).

En el pensamiento frankfurtiano, el olvido o la ceguera de los individuos así como de los pueblos frente al sufrimiento y al dolor del inocente está propiciada por la industria cultural (lo mediático); pues, los productos de la industria cultural si bien excitan los sentidos, "prohíben directamente la actividad pensante del espectador" (Adorno, 2007: 139), haciendo efectiva, de este modo, "La atrofia de la imaginación y la espontaneidad" (Adorno, 2007: 139) del consumidor cultural.

Para estos pensadores de la Escuela de Frankfurt la industria cultural y la cultura de masas propician la ahistoricidad e hipnotizan al consumidor reduciéndolo todo a mero presentismo: “Todo producto de la cultura de masas es en su estructura tan ahistórico como lo desea el mundo totalmente organizado de mañana” (Adorno, 2007: 289).

En este horizonte, “Lo peligroso para la praxis dominante y sus inevitables alternativas no es la naturaleza, con la cual aquella más bien coincide, sino el que la naturaleza sea recordada” (Adorno, 2007: 274). Así entonces, la *memoria viva* de las víctimas es una *memoria peligrosa* para el sistema.

El recuerdo del pasado puede provocar ideas peligrosas, y la sociedad establecida parece tener miedo de los contenidos subversivos de la memoria. Recordar es una manera de librarse de la realidad dada, una manera de ‘mediación’ que por breves instantes quiebra el poder omnipresente de la realidad dada. La memoria trae al recuerdo tanto los miedos como las esperanzas del pasado (Marcuse, 1981, en Metz, 2002: 57).

f.- Los jóvenes.- Horkheimer y Marcuse son filósofos muy emparentados con los sueños y anhelos de los jóvenes: “No pocos de mis propósitos están emparentados con los de la juventud actual: anhelo de algo mejor, ansia de una sociedad justa, negativa a adaptarse al orden existente” (Horkheimer, 2003: 12).

Para estos pensadores, si bien los jóvenes, de modo no generalizado, se solidarizan con los oprimidos y luchan contra los opresores, las mayorías de muchachos y muchachas son utilizados por ciertos caudillos. En este contexto, las exaltaciones que se hacen de las cualidades de los jóvenes y de los niños son modos enmascarados para disimular ciertos impulsos no controlados de la burguesía y de los adultos.

La juventud, incluso los niños, juega un papel especial en estos movimientos. Mientras que, en los períodos caracterizados por un poder que coarta todo desarrollo, son principalmente algunos jóvenes aislados quienes se solidarizan con los oprimidos y dedican su vida a la lucha contra el poder dominante, en estos movimientos burgueses, por el contrario, grandes grupos de jóvenes y muchachas se dejan utilizar fácilmente en actos de violencia y delaciones. La presunta pureza e inspiración de la juventud –otro elemento mágico– favorece entonces a los fines del caudillo y al poder de su personalidad. [...] El

sentimental endiosamiento del niño como símbolo de la pureza es una de las manifestaciones del espíritu burgués que constituyen, al mismo tiempo, un medio y una expresión de la interiorización compulsiva de los impulsos. Al niño se le atribuye una independencia tal frente a los deseos, que cumple sin pena esa difícil abstinencia que los mayores deben imponerse (Horkheimer, 2003: 196).

En el pensar horkheimeriano "La fetichización de lo infantil va tan lejos, que la forma del diminutivo, la infantilización, en la mística burguesa llega a ser un medio poético de expresión" (nota 105) (Horkheimer, 2003: 196). En este contexto se devela la exaltación de los niños y sus cualidades como una forma de humillar a los más débiles: "La más cruel de las tareas cotidianas está precedida y seguida por el gesto amistoso y la sonrisa dirigidos al niño. Cuanto más deben humillarse los socialmente débiles, tanto más alto se eleva el símbolo de los físicamente débiles: los niños y los ancianos venerables" (Horkheimer, 2003: 218).

En el pensar adorniano la frialdad del hombre frente al hombre en la actualidad se debe a las condiciones en las que crece el niño, ello puede cambiar si el niño es menos rechazado en su infancia, aunque lo mismo se corre otro peligro: "Los niños que nada sospechan de la crueldad y la dureza de la vida, en cuanto se alejan del círculo de protección se encuentran todavía más expuestos a la barbarie" (Adorno, 2003: 93).

Más allá de la crítica, en los pensadores frankfurtianos se encuentra la confianza en el potencial liberador de los jóvenes respecto de las estructuras de una sociedad totalizada o administrada que todo lo domina. Desde el pensamiento marcusiano se sugiere "que la oposición de la juventud contra la 'sociedad opulenta' reúna rebelión instintiva y rebelión política" (Marcuse, 2005: 9). Efectivamente, "En la oposición de la juventud, rebelión a un tiempo instintiva y política, es aprehendida la posibilidad de liberación; pero le falta, para que se realice poder material" (2005: 10).

Los jóvenes, los negados y excluidos son vistos como un potencial liberador, "como un punto de inflexión en la historia" (Adorno, 2007: 214), lo cual permite no sólo comprender las negaciones, sino también plantear procesos de cambio.

g.- Los empobrecidos.- Para los frankfurtianos en el mundo burgués se sostiene que "Las diferencias establecidas por la naturaleza han

sido queridas por Dios, y, en la sociedad burguesa, riqueza y pobreza aparecen también como hechos naturales” (Horkheimer, 2003: 126), negando así que se trata de una realidad devenida históricamente, por tanto, producto de la injusticia. Al Dios al que refieren los frankfurtianos es, sin duda, al Dios judeo-cristiano presente en toda la vida del hombre occidental e instrumentalizado por el mismo.

Frente a esta naturalización de la miseria y de la injusticia los frankfurtianos sostienen con contundencia que el individuo “según su forma y su contenido, está determinado por la dinámica de toda la sociedad” (Horkheimer, 2003: 70) y, que “las diferencias de clase... proceden del proceso del trabajo humano” (2003: 105).

Para los frankfurtianos “Esta diferencia entre el rico y el pobre está condicionada socialmente, está puesta y mantenida por los hombres y, sin embargo, [en la burguesía] se presenta como una necesidad natural, como si los hombres no pudieran modificarla en nada” (Horkheimer, 2003: 112).

En esta sociedad donde la realidad ricos y empobrecidos aparece como natural y no cambiabile se niega abiertamente al sujeto, pues “El miembro común de miembros rezagados es una función del respectivo poder dominante; no posee palabra propia” (Horkheimer, 2003: 66). Así es como en la sociedad burguesa “El pobre sin esperanza deja de ser sujeto; en el mejor de los casos se convierte en objeto de la política de bienestar. Se vuelve molesto” (2003: 69).

Desde este horizonte, todas las luchas que buscaban cambios estructurales resultan ser beneficiosas para la burguesía y, causa de miseria para los proletarios que no dejan de ser utilizados para los propósitos burgueses, aquello no revela sino que “esa liberación, de hecho, era una liberación particular” (Horkheimer, 2003: 104).

Así entonces y, de manera urgente, “ante la razón no es la felicidad sino la miseria lo que necesita un fundamento” (Horkheimer, 2003: 64).

h.- La emancipación.- Para los frankfurtianos el sólo discurso no ayudaría a cambiar la situación de injusticia, pero es importante que en principio “se asuma que uno posee en sí mismo tanto algo liberador como algo encadenador, entonces tal vez pueda resultar posible, que lo justo se imponga a partir de un conocimiento preciso de lo falso” (Horkheimer, 2005: 46).

Desde esta toma de conciencia, la emancipación no sería sino romper con la posibilidad de que la víctima siga siendo "una función del respectivo poder dominante" (Horkheimer, 2003: 66) y, propiciar que ella (la víctima) recupere su subjetividad negada por el sistema y se manifieste con "palabra propia" (2003: 66), asumiendo así su propia liberación a través de la acción política que apunta a la búsqueda de la felicidad.

Desde otra perspectiva, en el pensamiento frankfurtiano la emancipación es una consecuencia ético-política a la que debería conducir la Teoría Crítica y, "La emancipación del individuo no es una emancipación respecto de la sociedad, sino la liberación de la sociedad de la atomización, de una atomización que puede alcanzar su punto culminante en los periodos de colectivización y cultura de masas" (Horkheimer, 2002: 148) o globalización.

La liberación tanto de los sujetos como de la naturaleza tiene como presupuestos la reflexión, la consciencia y la acción política, elementos contrarios a la inmediatez, a la irreflexión e irracionalidad. En este contexto, el lenguaje constituiría la "espinas dorsal" (Adorno, 2007: 266) de toda resistencia y acción liberadora y; el conocimiento y la crítica, el medio para "oponerse a la fatalidad" (2007: 266).

En una sociedad represora y negante de los sujetos, la libertad política y social que el hombre busca se esconde en los instintos no sublimados, por eso es importante despertar el Eros político como la "fuerza revolucionaria y creadora" (Marcuse, 2005: 9) de estilos de vida más humanos y justos y; en este horizonte, las víctimas constituyen el "punto de inflexión en la historia" (Adorno, 2007: 214), es decir. éstas tienen la fuerza ética denunciante de las injusticias estructurales y la fuerza anunciante de la justicia.

2. La experiencia educativa de Don Bosco

En esta parte presentaré los eventos más significativos que hicieron posible la experiencia educativa prototípica que Don Bosco desarrolló en el siglo XIX con los jóvenes pobres, abandonados y en peligro en Valdocco.

Estos acontecimientos que van desde lo macro como los contextos económico, político y cultural entre otros, pasando por la biográfica de Don Bosco, hasta lo micro como la vida vivida de los jóvenes en Valdocco, serán objeto de re-lectura a la luz de la Teoría Crítica de Frankfurt de los siguientes capítulos.

2.1. Macro contexto en el que se comprende la experiencia educativa de Don Bosco

Las situaciones económicas, políticas, sociales, culturales, eclesiales y teológicas y sus plurales expresiones como el naciente capitalismo industrial, el liberalismo político y el movimiento secularista constituyeron el gran tejido estructural vital del siglo XIX en el que se ha de comprender no sólo la presencia de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la propuesta educativa de Don Bosco, sino la persona misma de Don Bosco y su propuesta educativa.

A continuación, explicaré de modo sucinto los sucesos más significativos que constituyeron esta constelación social de la Europa, pero sobre todo de la Italia del siglo XIX, sin los cuales no es posible comprender la experiencia educativa de Don Bosco.

2.1.1. Contexto económico e industrial

El capitalismo que estiró su raíz en la burguesía europea del siglo XVI y que en 1776 se sistematizó con Adam Smith, centrado como estaba en el capital y en el mercado, al llegar al siglo XIX ya era un sistema que además de definir de manera sistemática todas las formas de vida sociales, generaba a la par injusticias entre las mayorías desposeídas.

Este sistema capitalista en su trayectoria evolutiva se vio fortalecido con las dos revoluciones industriales que tuvieron lugar en 1760 en Inglaterra y en 1850, asimismo, en Inglaterra y Centro-Europa. Centrado como estaba en el capital y en el intercambio, en nombre del llamado progreso, terminó haciendo posible las clases sociales antagónicas como la burguesía y el proletariado.

Dicho sistema trajo consigo dos problemáticas situaciones: la explotación al obrero y la destrucción de la naturaleza. En nombre del progreso social “arrebato a la naturaleza sus recónditos secretos e hizo

de ellos la conveniente aplicación a las artes y a la industria. [...]. Y en medio de una festiva embriaguez coloca el nombre de los obreros sobre el nombre de todos los otros ciudadanos, gritando día y noche: ¡*Trabajo!* ¡*Trabajo!*!" (Alimonda, 1888: 19). Y a todo este problema de explotación a los trabajadores en aquel tiempo "lo llaman lisamente la *cuestión obrera*" (1888: 21).

El capitalismo, exaltando "la libre iniciativa en el campo nuevo de la economía" (Herr, 1996: 27) dio paso "al olvido de la trascendencia y el rechazo de la mayor parte de las responsabilidades éticas" (1996: 28). En este contexto, "Nadie ignora las condiciones infrahumanas en las que el obrero, y en particular las mujeres y los niños, se vieron forzados a trabajar" (1996: 28).

Este sistema generador de desigualdades, habiéndose ofrecido como la salvación secularizada al mundo occidental no tardó en enfrentar su primera depresión entre 1873-1895 (Herr, 1996: 28) y, de la cual salió más robustecido todavía.

En este contexto de evolución capitalista e industrial, después de 1840, Italia, sobre todo Turín, empezó su proceso de industrialización: "Turín aparecía sobre todo como una capital en vía de engrandecimiento. Construía febrilmente. El viejo Turín uníase a sus suburbios, y los suburbios se ampliaban. De las vecinas y tan prolíficas campiñas le llegaba más mano de obra de la que necesitaba" (Auffray, 1948: 31).

Como consecuencia de estos procesos de afianzamiento del sistema capitalista y de la industrialización, emergieron las clases empobrecidas y, entre ellos, sobre todo, los jóvenes que venían de todas partes a las metrópolis como Turín, donde eran explotados y maltratados.

2.1.2. Contexto científico, ideológico y cultural

Como eventos anteriores que dinamizaron y transformaron la *weltanschauung* (visión de mundo) en el siglo XIX científicamente hablando están la visión cosmológica heliocéntrica de Copérnico (1543) y Galileo Galilei (1609) y, la teoría de la gravedad de Newton (1684).

En el orden de las ideas estaba la ilustración, un movimiento ideológico complejo que apareció en Francia y que tuvo las siguientes "líneas maestras" (Valverde, 1996: 189-209): la exaltación de la razón autónoma, la búsqueda de la felicidad intrahistórica, la comprensión de

la naturaleza y del hombre como buenos, la lucha contra el cristianismo, la exaltación de una moral y una filosofía social y políticas naturales y, la aceptación de un arquitecto del universo (deísmo). Todas estas ideas, estando como estaban centradas en la diosa razón, suprimían toda metafísica y trascendencia dando paso a un secularismo galopante.

También formaban parte de este cosmos ideológico-cultural pensadores como: Immanuel Kant que con sus críticas como la *Crítica de la razón pura* (1781) por poner un ejemplo, rompía con toda posibilidad de una metafísica y animaba a que los sujetos tengan el valor de pensar por sí mismos (*¡Sapere aude!*); Hegel que con la *Fenomenología del espíritu* planteó la libertad como fin último de la razón y de la historia y, “Por su crítica racionalista a la religión, por su exaltación de la razón como última y definitiva instancia del saber humano, por su panlogismo inmanentista... es uno de los primeros responsables del proceso de secularización en la época moderna” (Valverde, 1996: 259); Marx que con el *Manifiesto comunista* (1848) y, el primer tomo de *El Capital* (1867) buscaba no tanto pensar el mundo sino transformarlo proponiendo una sociedad sin clases y; Nietzsche que representó la crítica al mundo occidental y la presencia del nihilismo.

Así es como en el siglo XIX emergió una cultura demasiado compleja con un pensamiento ilustrado, liberal y secular, que se vio reflejada en una actitud desafiante frente a las realidades metafísicas como Dios y la religión, difícil de expresarla en estos párrafos.

En el siglo XIX, además de un espíritu eurocentrista colonizante que gritaba, “donde encuentres bárbaros, civilízalos” (Alimonda, 1888: 38-39), también tomó fuerza la vindicación de la libertad y las libertades: “Vosotros, operarios, no tenéis patrones; yo he echado por tierra el insoportable protectorado de los señores, he roto vuestras cadenas: sois libres” (1888: 22).

En este ámbito de las libertades, la educación y la prensa de los países europeos evolucionaron abriendo caminos un tanto violentos hacia la secularización, marginando sobre todo a la Iglesia que hasta ese entonces había representado una autoridad moral.

La prensa que marcha con los principios del siglos XIX, se vuelve una caja de Pandora de donde salen los infortunios y los desastres del género humano. Sí, leed, señores, las indecentes novelas, la historia

falseada, las crónicas escandalosas, los diarios rufianescos; leed los insultos arrojados a Dios, los improperios a la Iglesia; el escarnio a la fama de los hombres de bien, el desprecio a la virtud, el reto al orden público (Alimonda, 1888: 24).

La educación que empezó a sistematizarse en el siglo XVIII y se afianzó en el siglo XIX con el interés por el cuidado de los niños, no pudo encontrar los métodos adecuados para educarlos: "La pedagogía de la edad presente tiene entre manos el problema del método; no sabe si debe cultivar más en los niños la parte fisiológica o la parte psicológica: descuida entre tanto lo que a una y otra parte corresponde" (Alimonda, 1888: 18).

Efectivamente a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX la educación europea estaba orientada a adecuar la psiquis de los niños y de los jóvenes a las formas y estilos de vida socio culturales de la sociedad de la alta modernidad europea y, tenía unas estrategias disciplinares de esas que se practicaban en los cuarteles; se distribuían espacios, se controlaban las actividades, se vigilaba, se sancionaba y hasta los exámenes eran formas de disciplinamiento de los espíritus (Foucault, 1976: 137-189).

Comprendida la educación como uno de los eventos importantes evolucionados para aquellos tiempos, pronto entraron en disputa sobre esos dominios tanto los Estados como la Iglesia; los Estados promovieron la no ingerencia de la Iglesia en la educación del pueblo, sin embargo, la Iglesia defendió el derecho "a que en las escuelas se de enseñanza religiosa" (Hertling, 2003: 476). Así, mientras "La enseñanza de la religión como materia escolar es una conquista del siglo XIX" (2003: 476), la educación religiosa al pueblo fue parte del cometido de la "prensa católica" (2003: 476).

Sin embargo, y a pesar de todas estas tensiones, hay que recordar que los adelantos en educación, en pedagogía y en la organización de la educación en general "figuran entre lo más valioso que la ilustración produjo" (Hertling, 2003: 475).

También Italia fue presa del Iluminismo que fue como una forma de volver a los autores y a los pensamientos clásicos. Entre los años 1850-1859, en Italia se dieron también enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado sardo; se separaron los intransigentes católicos de la política

liberal y, aparecieron tensiones entre lo que es la instrucción pública y la nacional y la enseñanza no estatal (Braido, 2009: 43-60).

Con la Constitución de 1848 se abrieron las puertas a las libertades de comunicación y de confesión religiosa, se plantearon algunas reformas educativas y, se dio paso a un inminente secularismo cultural.

2.1.3. Contexto político

Después de la crisis de los absolutismos de Luis XIV y Luis XV, con el empuje de los ideales burgueses, en 1789 se promovió un nuevo sistema de vida liberal y democrático, se proclamó los *Derechos del hombre y del ciudadano*, y se nacionalizaron las propiedades de la Iglesia. Desde 1790 hubo persecución a las órdenes religiosas (Hertling, 2003: 422-423), y se implantó un secularismo radical.

Se rompió con el poder de las monarquías y de la Iglesia pero se impuso el poder del imperio francés y de su emperador Napoleón Bonaparte quien luego de restablecer las relaciones con Roma volvió a incorporarla a su imperio en 1809. Estas tensiones entre la Iglesia y el imperio crecieron y tuvieron un declive sólo cuando el 18 de junio de 1815 Napoleón fue vencido por la alianza de Rusia, Prusia, Austria e Inglaterra en Waterloo.

Como preámbulo para hablar de la política en Italia, se ha de tener en cuenta que las crisis políticas europeas no se comprenden sin la presencia de la Iglesia y de Roma como sede del papado, pero tampoco, sin Italia, lugar en el que estaban Roma y el papa y, tampoco sin las tensiones entre la nobleza, la burguesía y el proletariado.

Después de la caída de Napoleón y la realización del tratado de Viena en 1815, en Italia que había quedado bajo la tutela de Austria, se hicieron visibles dos movimientos políticos: por una parte, el Restauracionismo que buscaba volver al *Ancien Régime* y que logró en parte restablecer las monarquías y los privilegios a la nobleza y al clero y; por otra parte, el Resurgimiento que quería la independencia y la unidad italiana.

De entre los ocho Estados en que quedó fracturada Italia después del Tratado de Viena, el Reino de Cerdeña (Piamonte, Niza y Génova) era el único Estado, política y económicamente más organizado y fuerte. En este Estado, desde los inicios del siglo hasta 1831 sus reyes Víctor Manuel I y Carlos Félix, de clase noble, procuraron un tipo de restaura-

ción católica. El Estado volvió a convivir con la Iglesia y dejó en manos de ésta todos los programas de educación. Este Estado absolutista fue represor de la libertad y de las libertades que no estaban en el marco de la Restauración.

Desde 1831 a 1848 el Estado fue asumido por el rey Carlos Alberto, un monarca también conservador y de la nobleza. Durante su gobierno, las revoluciones que se dieron a nivel interno lograron para cada Estado la constitución y el *Statuto* para el Piamonte. Con la Constitución de 1848 Cerdeña pasó de una monarquía absolutista a una monarquía constitucional con un parlamento liberal y, el principal protagonista fue Camilo Benso de Cavour.

A partir de su *Statuto* el Estado italiano dictó leyes secularizantes (Ley Siccardi 1850; Ley Rattazzi, 1854-1855; Ley Boncompagni, 1848; Ley Casati, 1859) y; propugnó las libertades de prensa y de religión. Entre 1864 y 1867 se dieron las leyes de supresión y confiscación de las propiedades de la Iglesia (Lenti, 2010b: 259) que terminaron afectando a toda Italia. En 1871 se publicó la "Ley de garantías" (Lenti, 2010b: 264) que permitía el libre ejercicio del poder del papa.

Además de las insurrecciones y revoluciones por las libertades civiles de 1848 en toda Europa, en el interior de Italia entre 1831-1832 y 1843-1845 hubo revueltas en los Estados Pontificios debido al "sistema político papal" (Hertling, 2003: 441) corrupto. Asimismo hubo malestar por la falta de decisión del Papa Gregorio XVI (1831-1846) para construir ferrocarriles, símbolo del progreso; hubo también desestabilización por el trabajo oculto de ciertas sociedades secretas (Hertling, 2003: 441) y; se dio también la Revuelta del Tabaco en Milán-Italia.

En este contexto, mediada por los revolucionarios liberales, Italia encaró tres guerras de independencia frente a Austria. Todas las guerras las llevó el Estado del Piamonte. La primera y la segunda guerras (1848-1849) las efectuó el rey Carlos Alberto, las dos guerras las perdió y; la tercera guerra (1861-1870) fue un trabajo del ministro Camilo Benso de Cavour en alianza con Napoleón III. En 1861 Víctor Manuel II fue elegido rey de Italia por el Parlamento. La capital de Italia que al principio estaba en Turín, en 1864 fue a Florencia y en 1871 finalmente se trasladó a Roma. En 1871 después de la Convención de Versalles "La paz se cerró definitivamente el 10 de mayo de 1871 en Frankfurt" (Lenti, 2010b: 272).

Camilo Benso de Cavour quien buscaba, según A. J. Whyte, “una Iglesia libre en un Estado libre” (citado por Martin G., en Lenti, 2010b: 16) murió en junio de 1861. Entre otros protagonistas de la revolución estaban el demócrata y republicano Mazzini (1805-1872), líder del movimiento de *La joven Italia*; Vicente Gioberti (1801-1852), líder del movimiento *Neogüelfo*; el liberal Garibaldi (1807-1882), líder del *Partido de Acción*; el Primer Ministro César Balbo (1779-1853) y; Máximo Taparelli d’Azeglio (1798-1866).

Todos los papas que gobernaron los Estados romanos desde 1800 hasta 1878 fueron conservadores y restauracionistas, querían hacer prevalecer la connivencia entre el Estado y la Iglesia. Y los católicos del *Risorgimento* que apoyaban, siguiendo a los neogüelfos, la Federación de Estados bajo la presidencia del papa, finalmente apoyaron la monarquía constitucional del Rey Carlos Alberto.

Entre las dos primeras guerras fallidas, “La ola de patriotismo que se extendió en el Piamonte en los años 1848-1849 afectó ampliamente a la población y a los jóvenes en particular” (Lenti, 2010a: 406) y; entre 1867-1879 Italia volvió a sufrir una fuerte crisis social y económica, efectivamente en 1868 hubo “manifestaciones masivas contra el impuesto de grano” (Lenti, 2010b: 261).

No hay que olvidar que “las insurrecciones en Italia... Eran, más bien, revueltas regionales de las clases medias y grupos de obreros reunidos por miembros de la nobleza progresista” (Lenti, 2010a: 474), para muestra de ello, Camilo Benso de Cavour, líder de la independencia italiana, era “miembro de la nobleza dirigente, que era conservadora o moderadamente monárquica” (Lenti, 2010b: 38). Así, entonces, “El sentimiento de nación tuvo que ser impuesto por una pequeña minoría de patriotas sobre la población que apenas estaba preparada para un cambio tan grande” (Lenti, 2010b: 41).

2.1.4. Contexto social

En el siglo XIX surgió una forma de organización social como un sistema con carácter intensivo y expansivo: intensivo porque cada Estado quería fortalecerse frente a los otros y; expansivo porque habían tendencias colonizadoras. Así es como aparecieron las “Asociaciones de comercio, de renta, de consumo, de transporte, de vías-férreas, asocia-

ciones náuticas, libreras, económicas, filantrópicas; y el siglo las lanza por los países, por las comarcas, por las ciudades, como la antigua Roma lanzaba sus águilas por la tierra” (Alimonda, 1888: 26).

La situación política que detrás de sí arrastraba conflictos y revoluciones en toda Europa, obligó a que el sistema social desarrolle una organización estratégica. Así es como el sistema “tiene internamente la organización de la policía, y externamente el ejército” (Alimonda, 1888: 28).

Desde 1848 en toda Europa se dieron revoluciones por las libertades; el secularismo y sus manifestaciones dieron paso a los “principios de una ciencia que aborrece la religión” (Alimonda, 1888: 25).

El conflicto social que se vivía en toda Europa evidentemente era una consecuencia de la emergente sociedad capitalista que trajo consigo la llamada cuestión obrera y, frente a la cual surgieron también organizaciones civiles y eclesiales para salvaguardar tanto la dignidad como los derechos de los trabajadores, así: la Conferencia de San Vicente de Paúl en Francia y el Programa de Gotha del Partido Socialista Obrero Alemán en 1875, entre otros.

En Italia las libertades de pensamiento y de religión otorgadas por el Estado democrático dio paso a la presencia de los protestantes Valdenses y a la libre circulación de diarios y periódicos, así es como aparecieron periódicos de diferentes ideologías: *La Gaceta Piamontesa* fue un periódico que buscaba contrarrestar al diario anticlerical *La Gazzetta del Popolo* (Lenti, 2010a: 574), estaban también el periódico *Il Risorgimento* publicado por primera vez en 1848 (Lenti, 2010a: 469), de propiedad del conde Camilo Benso de Cavour (Lenti, 2010a: 475) y, un diario católico *L'Armonia* (Lenti, 2010a: 496), entre otros.

Las necesidades de educación de los niños, el fenómeno del trabajo y sus efectos económicos, eran problemas emergentes que en 1840 obligaron al Estado italiano y a la Iglesia a proponer programas de atención para las clases trabajadoras (Lenti, 2010b: 58). Había pobreza extrema; en 1840 “un obrero sin familia gastaba cerca de 60 céntimos de lira sólo para comer, una suma igual a su salario diario” (Lenti, 2010a: 371). El llamado progreso le costó mucho sufrimiento a la población empobrecida de Italia.

Turín (capital del Estado del Piamonte) “atraía, del Piamonte y de la Lombardía, gran número de pobres niños y de jóvenes contratados por

las empresas de construcción, en su mayoría frangollones, aprendices de albañiles, ayudantes de carpinteros” (Auffray, 1948: 96) quienes por su inexperiencia terminaban siendo explotados y negados en sus derechos y libertades. Pero eso no era todo, otra “multitud de niños ociosos, abandonados por sus padres, o impulsados a ello por la mendicidad” (1948: 96) deambulaban cerca de las construcciones.

En ese clima de miseria aparecieron antros de diversión barata como la taberna, según Levra “Allí, los trabajadores pasaban sus horas libres de la tarde bebiendo vino barato y jugando. La embriaguez, la obscenidad y la violencia eran con frecuencia el resultado” (citado en Lenti, 2010a: 371). En este contexto los jóvenes eran quienes se encontraban siempre en mayor peligro material, moral y religioso.

Los jóvenes, la mayoría sin trabajo o empleados sólo ocasionalmente, vivían en esta situación de pobreza y estaban todos en riesgo material, moral y religioso. Todos se encontraban en grave peligro por las malas compañías, medios de corrupción disponibles y frecuentes tentaciones para la delincuencia (Lenti, 2010a: 372).

La presencia delictiva en Turín era, sobre todo, de jóvenes y muchachos menores de edad, no atentaban tanto al orden social como al orden público. En este grupo estaban ciertas sociedades de “mendigos, rateros y desertores” (Lenti, 2010a: 372), “Una amplia mayoría de delinquentes juveniles eran pequeños rateros que robaban mercancías de los estantes en el mercado o ladronzuelos que quitaban las carteras a viandantes” (Lenti, 2010a: 372-373).

Algunas de las posibles causas para que los jóvenes estuvieran entre los “mendigos, rateros y desertores” (Lenti, 2010a: 372) habrían sido la situación económica crítica de la familia, los amigos y los impulsos propios de los jóvenes.

Asombra el número de chicos que se escapan de su casa. Se dan muchas razones para ello en los escritos de la época: malas compañías, inclinación a una vida de desenfreno, el carácter cambiante de los jóvenes, la atracción de ser independiente, dificultades en casa, abuso de los padres, pobreza extrema de la familia, etc. En ciertos casos, era el propio padre el que echaba al chico de casa (Lenti, 2010a: 373).

En Turín “además de la delincuencia de los jóvenes en riesgo que originaban la pobreza, los problemas familiares, etc., la práctica de la

violencia y la intimidación de grupos organizados era moneda corriente” (Lenti, 2010a:374).

Entre 1830 y 1846, en los barrios del norte de la ciudad de Turín, también estaban presentes bandas juveniles espontáneas que estaban compuestas por jóvenes adultos y algunos menores cuyas edades fluctuaban entre los 16 y 34 años. Se las conocía como “agrupaciones de indeseables camorristas’ y ‘camarillas de gamberros” (Lenti, 2010a: 374-375), comúnmente se les llamaba *Cocca*.

En 1840 las fuerzas del orden tanto en Turín como en el Estado del Piamonte aumentaron pero no eran suficientes (Lenti, 2010a: 375); se endurecieron las políticas y se crearon penales y más cárceles. En la década de 1840, según Baricco “Hay cuatro prisiones en Turín, sin incluir la central” (citado en Lenti, 2010a: 375). En 1845, respondiendo a las reformas del rey Carlos Alberto (1831-1849), se inauguró una correccional sólo para jóvenes: “La Generala” (Lenti, 2010a: 376).

El hambre y la miseria eran necesidades cada vez más urgentes y, ante esa situación se hizo evidente el “fracaso y la incapacidad para solucionar esa necesidad por parte de los hospitales públicos, centros de acogida para pobres y enfermos, y de las instituciones del Estado, de la Iglesia y la caridad privada” (Lenti, 2010a: 372).

En 1848, con la Guerra declarada por el Piamonte a Austria, abundó la “perversión de ideas e intenciones” (MO, 65) que terminaron desorientando, sobre todo, a los muchachos.

2.1.5. Contexto eclesial

La Iglesia que después de la desaparición del Imperio Romano mantuvo un poder casi omnímodo sobre el orbe, con la Ilustración y la Revolución francesa que constituyeron no sólo una crítica sino una negación a su dominio, entró en una crisis sistemática, de la cual no ha podido superarse hasta nuestros días.

En el siglo XIX la Iglesia fue protagonista de una lucha de poderes con los absolutismos. En Roma se buscaba “legitimar las reales pretensiones ‘absolutas’ del Estado” (Metz, 2002: 31) cosa que “fue retomada en el Renacimiento y, encontró sus defensores, por ejemplo, en Maquiavelo y Hobbes y –por lo que se refiere a la idea restauradora de un ‘Estado cristiano’– en el tradicionalismo francés del siglo XIX” (Metz, 2002: 31).

Los papas que ostentaban el gobierno sobre los Estados romanos, desde Pío VII (1800-1823), pasando por León XII (1823-1829), Pío VIII (1829-1830), León XII y Pío VIII, Gregorio XVI (1831-1846), hasta Pío IX (1846-1878) eran conservadores, buscaban volver al *Ancien Régime* de convivencia con los Estados y de privilegios. Así es como en el período de la Restauración (1821-1831) la Iglesia volvió a tomar control radical sobre la organización de la vida social y el currículo de estudios, cosa que no le duró mucho, porque desde 1850 hasta 1871 en cambio tuvo que encarar leyes secularizantes que le negaron sus privilegios o le coartaron sus derechos. Pero más allá de todo ello, los eventos eclesiales ocurridos en 1870 tuvieron como efecto una especie de veneración al papa por todo lo que él representaba, en este contexto “la peregrinación a Roma se convirtió desde ahora en una peregrinación para ver al papa” (Hertling, 2003: 458).

En este período, ya sea para contrarrestar la secularización y el liberalismo, como para combatir los llamados errores modernos, aparecieron los siguientes documentos eclesiales: la encíclica *Ubi Primum* (1849), sobre la Inmaculada concepción de la Virgen, que buscaba restaurar la religión y combatir los errores, persiguió a los movimientos liberales de carboneros y francmasones y a los protestantes; la encíclica *Mirari Vos* (1832) que condenó la idea de la libertad civil y política y, la libertad de conciencia, al tiempo que lamentaba frente a “los deseos de quienes pretenden la separación de la Iglesia y el Estado, y que se rompiera la concordia entre el sacerdocio y el poder civil. [...] que fue siempre tan favorable y tan saludable así para la religión como para los pueblos” (MV, 16); la encíclica *Quanta Cura* que tenía como apéndice el *Syllabus errorum* (1864), era una muestra antirrevolucionaria, antiliberal y antimoderna; en 1870 la constitución *Dei Filius* consideraba la relación problemática entre fe y razón (Illanes & Saranyana, 1996: 299); la constitución *Pastor aeternus* (18 de julio de 1870), subrayaba “la verdad de la fe al definir la infalibilidad de la Iglesia y, en especial, del Romano Pontífice” (Illanes & Saranyana, 1996: 299), pues la declaración del *Dogma de la infalibilidad del Papa* buscaba justificar la primacía jurisdiccional así como la autoridad moral, social y política del papa “contra las tendencias episcopalistas y conciliaristas” (Lenti, 2010b: 262).

Entre 1848 y 1870 si bien “los católicos eran disuadidos con creciente fuerza a entrar en la vida propiamente política” (Braido, 2009: 76), la tensión “Por la libertad de la Iglesia” (2009: 76-81) dio paso a la “Centralidad de la parroquia” (2009: 70-75). En este contexto, con el fin de congregar a los católicos reaccionarios y marginados de la política, nacieron las sociedades católicas al tiempo que se mantuvo “‘el mito de la cristiandad’ y con el consabido papel de guía de la Iglesia” (2009: 26-27), lo cual hizo posible que en el mundo practicante surja una espiritualidad de compromiso en favor de las gentes más necesitadas: “En el 1800 el catolicismo practicante se transformaba con vigor en militante, caritativo y social” (2009: 99).

Si bien la Iglesia había perdido mucho terreno de sus dominios, ésta no dejó de proclamar jubileos (1829); fortaleció las órdenes e institutos religiosos, y dio paso al nacimiento de otros tanto centenares; hizo intensivo y expansivo el fenómeno misionero; apareció “la vocación a la misión ‘ad gentes’” (Braido, 2009: 95), naciendo así las obras para la propagación de la fe. En este contexto si bien los misioneros buscaban “salvar las almas” (Alimonda, 1888: 42), estos no dejaron de ser utilizados por los laicos como precursores de la colonización: “La cruz es el signo anunciador de la civilización que llega a los salvajes” (1888: 41).

En el siglo XIX hasta 1870 el discurso de la Iglesia y de los papas era que “los enemigos de Dios y de la humanidad intentan pervertir y corromper particularmente a la incauta juventud” (Braido, 2009: 81).

Hombres inicuos [...] han intentado con sus opiniones falaces y perniciosísimos escritos transformar los fundamentos de la Religión católica y de la sociedad civil, acabar con toda virtud y justicia, depravar los corazones y los entendimientos, apartar de la recta disciplina moral a las personas incautas, y muy especialmente a la inexperta juventud, y corromperla miserablemente, y hacer porque caiga en los lazos del error, y arrancarla por último del gremio de la Iglesia católica (QC, 1).

Se decía también que “Universidades y escuelas resuenan con el clamoroso estruendo de nuevas opiniones [...]. Corrompidos los corazones de los jóvenes [...] crecieron sin medida el daño de la religión y la perversidad de costumbres” (MV, 2).

Así es como nacieron las “Obras especializadas en la acción entre jóvenes” (Braido, 2009: 81-86). Pero más allá, la Iglesia que veía mal la

revolución y el liberalismo, empleó todos los medios para hacer una valoración negativa de los procesos emancipatorios que estaba viviendo Italia, “Tal valoración negativa encontraba expresión en los documentos de la Iglesia, en la predicación y en la prensa católica” (Lenti, 2010a: 346).

En este ambiente de tensión entre la Iglesia y el Estado de la Italia del siglo XIX, el mejor representante de la Iglesia conservadora de Turín fue el Arzobispo Luis Fransoni. Para Fransoni, quien ocupó el cargo de Arzobispo de Turín desde 1831 hasta su muerte en 1862, “todo cambio político y social era obra del malvado espíritu revolucionario, que buscaba deshacer la obra de la Iglesia y el estilo de vida tradicional” (Lenti, 2010a: 509), prohibió la participación en la revolución patriótica aunque “Muchos seminaristas y sacerdotes ignoraron tales directrices. El Arzobispo reaccionó suspendiéndolos de órdenes o del ejercicio del ministerio” (Lenti, 2010a: 509).

El Arzobispo Fransoni fue un hombre de gran integridad, así como de una conciencia honesta y entusiasta. [...] muchas veces identificó la causa de la Religión y de la Iglesia con la causa de un conservadurismo extremo. Se aferró sin concesiones a los ideales del antiguo orden político y social y se opuso a los demócratas revolucionarios, quienes intentaban, y lo consiguieron, hacer del *Risorgimento* una cruzada contra la Iglesia, considerada enemiga del progreso y, en general, del bienestar del pueblo italiano (Lenti, 2010a: 510-511).

En nombre del poder de la Iglesia, aconsejado por un grupo de teólogos, entre los que estaba el Director del *Convitto* de San Francisco de Asís, Don Cafasso, Fransoni se negó a administrarle el viático al conde Pedro Derossi di Santarosa por haber votado a favor de la Ley Siccardi y por no haberse retractado públicamente (Lenti, 2010a: 510).

Sólo con el gobierno de León XIII (1878-1903) la Iglesia “tomó posición ante los grandes problemas que conmovían al mundo: sobre el socialismo (*Quod Apostolici muneris*, 1878), sobre el Estado (*Diuturnum illud*, 1881, e *Inmortale Dei*, 1885), sobre la cuestión social (*Rerum novarum*, 1891) y, otras” (Hertling, 2003: 459). Con este papa la Iglesia encontró su lugar en el mundo y tomó una postura que dio paso al diálogo con el mundo moderno y sus expresiones.

2.1.6. Contexto teológico

En el siglo XIX la teología fue apologética, no tenía representantes y, quizá la única figura de la Iglesia era el cardenal Newman (filósofo). Desde mediados del siglo aparecieron revistas teológicas que más tarde se han vuelto bibliotecas de teología (Hertling, 2003: 471). Se crearon muchos centros para trabajos teológicos los mismos que estaban unidos a universidades.

Aunque en la cuestión apologética el Concilio colaboró con argumentos que sostenían la posibilidad de conocer a Dios con la sola razón natural partiendo de las criaturas, el problema que prevaleció era el cómo establecer el diálogo entre la fe y la ciencia, entre la revelación y la razón.

Mientras en el mundo civil se rechazaba la escolástica, separando así el conocimiento racional del conocimiento de fe, en las escuelas romanas se dio paso al neo-escolasticismo. Se avanzó en estudios de historia eclesiástica, de patristica y de teología histórica. En la encíclica *Aeternis Patris* (1879), de León XIII, Santo Tomás fue presentado como modelo del pensamiento católico.

Mientras la Historia de la Iglesia y la Eclesiología tendrían que haber enfrentado a las iglesias nacionalista (galicanismo y josefinismo), ésta estaba centrada en la defensa del poder temporal del papa y en la colonización a partir de las misiones.

Pastoralmente hablando, con la crisis en la que cayó la Iglesia con la secularización y con la confiscación de sus propiedades, esta tuvo que "agenciarse recursos pecuniarios por medio de colectas privadas" (Hertling, 2003: 477), así es como "aparecieron innumerables asociaciones para sostener todas las ramas de la cura de almas, y en primer término la de las misiones" (2003: 477).

En 1848 en Alemania se celebraron los congresos católicos, aparecieron las primeras asociaciones católicas de estudiantes y, "Para la cristianización de la clase obrera fueron muy eficaces las asociaciones de trabajadores fundadas en 1849 por Adolf Kolping" (Hertling, 2003: 478) o, las "conferencias de San Vicente de Paúl" (2003: 478), en Francia.

En este mismo contexto, en el intento de defender el cristianismo católico como fuente de la verdad, se mantuvo también un abierto

rechazo a los protestantes y a los judíos, contra estos últimos apareció la Fundación de la Liga Cristiano-social antisemita.

Desde la mitad del siglo XIX en casi todos los países europeos se notaba un alejamiento de la Iglesia por parte de los creyentes, “Con razón se habla de la aparición de un nuevo paganismo” (Hertling, 2003: 461).

En este contexto la teología del seminario de Turín era especulativa, ponía énfasis en “la predestinación y los novísimos [...] ...la enseñanza de teología moral en el seminario, la práctica pastoral y la vida espiritual se tiñeron de un rigorismo derivado, en último término del jansenismo” (Lenti, 2010b: 296).

En las décadas de 1830 y 1840 “La enseñanza de la Teología dogmática en la universidad era entonces tomista; la Teología moral, rigorista-probabiliorista, basada principalmente en las obras de Antonio Alasai; el Derecho canónico y la Eclesiología, de orientación jurisdiccionalista” (Lenti, 2010b: 400).

No se olvide que el “El impulso decisivo en orden a la restauración escolástica, y más concretamente tomista, vino de Italia” (Illanes & Saranyana, 1996: 294) y; entre sus grandes representantes estaban Vincenzo Buzzetti (1777-1824) y Luigi Taparelli d’Azeglio (1793-1862) (Illanes & Saranyana, 1996: 294).

2.2. Eventos inmediatos que configuran la experiencia educativa Valdocco

De modo especialísimo, entre los sucesos más cercanos que dieron forma a la experiencia educativa que Don Bosco tuvo con los jóvenes pobres, abandonados y en peligro en Valdocco están la misma biográfica de Juan Bosco, el sueño de los 9 años, el nacimiento del oratorio y la itinerancia del mismo que aunque demasiado corta resultó ser el preámbulo imprescindible de lo que denomino experiencia educativa Valdocco.

2.2.1. La biográfica de Don Bosco

Lo que Don Bosco ha vivido desde sus orígenes le ha permitido también constituirse como una persona única, capaz de tomar decisiones y de hacer elecciones a su modo y con su estilo, propios, en la Italia del siglo XIX.

Juan Bosco fue hijo de Francisco Bosco y Margarita Occhiena, su hermanastro Antonio y su hermano José. En este espacio vital estiró raíz no sólo su vida sino también su vocación y su obra en favor de los jóvenes empobrecidos de su tiempo. A continuación abordaré los eventos biográficos más significativos.

a.- La orfandad a temprana edad muy sentida (MO, 3), remediada en parte por el amor maternal de su madre y, reflexionada más tarde con serenidad, hizo que Juan Bosco ya siendo sacerdote fuera como un padre para los jóvenes huérfanos y necesitados.

b.- La pobreza familiar que se endureció con el fallecimiento del padre obligó a duplicar el trabajo de la madre (MO, 4) y a seguir viviendo de aparceros, "trabajaban las tierras de otros y percibían la mitad de su producción" (Lenti, 2010a: 145). Aunque Juan Bosco no vivía en pobreza extrema, de hecho "no recibía el subsidio con el que el ayuntamiento ayudaba a los que tuvieran 'certificado de pobreza' extendido por sus párrocos" (Lenti, 2010a: 141). En 1883 cuando Albert du Boys "atribuía a su familia 'cierta elevada situación social', nos cuenta don Julio Barberis que enseguida corrigió: -No, no, ¡eran pobres!" (MB XV, 72). "Tal experiencia personal de pobreza estaba destinada a ser un elemento de su compromiso vocacional por los pobres, así como de su espiritualidad" (Lenti, 2010a: 145).

c.- Las difíciles relaciones con su hermanastro Antonio que cuanto hermano mayor y, teniendo que trabajar para la familia, quería también que Juan trabajara en el campo en vez de que anduviera dedicado al estudio (MO, 5,11), permitió a Juan modelar su carácter y tomar conciencia sobre la dureza de la vida, lo cual desde ya le dispuso para despertar a la solidaridad con los jóvenes en situaciones difíciles.

d.- Las dificultades económicas para poder estudiar fueron una oportunidad que le llevó a Juan a encontrar los recursos a través de la autogestión (MO, 8,13,19) y la solidaridad de algunos bienhechores como Don Calosso, Don Cafasso y otros.

Recibió también ciertas ventajas económicas por ser un buen estudiante (MO, 17,35); aprovechaba de alguna retribución económica voluntaria por ayudar a repasar las lecciones o por tutorear los aprendizajes de sus compañeros. Esto le permitió valorar los esfuerzos y los

recursos y, saber que no hay imposibles para lograr el sueño de ser un sacerdote para ayudar a los muchachos abandonados.

e.- El trascendente y la trascendencia como horizonte de la vida de Juan fueron una conquista y un aprendizaje vividos desde la cotidianidad y de la mano de su madre (MO, 4, 5, 9, 28). Esta vivencia de la vida espiritual se proyectó también en la preocupación por el desarrollo integral de los jóvenes empobrecidos.

f.- La presencia amorosa y educante de la madre que supo amar con amor indiviso a sus hijos, hizo posible que Juan creciera sintiéndose amado y acompañado (MO, 4,8) a tal punto que pidió que sea su misma madre la que hiciera de madre de los muchachos en el Oratorio (MO, 60) y; ella desde su sencillez siguió haciendo de pedagoga y de psicóloga con tantos jóvenes como el *huérfano de Sesia*, a quien después de prepararle la cama “le dio un sermoncito sobre la necesidad del trabajo, sobre la honradez y sobre algún aspecto religioso” (MO, 63).

g.- La solicitud por los muchachos fue como el *leitmotiv* de la vida de Juan, “ya a los diez años hacía lo que era compatible con esa edad y era una especie de oratorio festivo” (MO, 7; MB I, 136). En 1825 le confesó al capellán de Murialdo, Don Calosso, el deseo de ser sacerdote para cuidar de sus compañeros que siendo buenos corrían el peligro de dañarse si nadie los acompañaba (MO, 9).

Reunía a sus pares a partir del juego, el cuento y los malabares, excluyendo a “los que hubieran blasfemado o tenido malas conversaciones, o a quienes no habían querido tomar parte en las prácticas de piedad” (MO, 8). Trabajó amistad duradera con los “amigos de Morialdo” (MO, 16) a tal punto que también con ellos, más tarde, fundó la Sociedad de la Alegría (MO, 16,25).

En Chieri conoció más de cerca el mundo de sus compañeros a quienes los fue “clasificando en tres categorías: buenos, indiferentes y malos” (MO, 15); evitando a los malos consejeros y haciendo amistad con compañeros de una piedad probada (MO, 13, 16, 17, 18, 21).

En 1832, con sus compañeros fundó la “Sociedad de la Alegría” (MO, 15) que funcionaba en base a unos principios de sana convivencia y principios religiosos; también aquí excluía a los que tenían malas conversaciones y a los blasfemos (MO, 16).

En este ambiente colegial de Chieri, Juan se reveló como defensor de los muchachos más débiles representados en Luis Comollo con aquel grito de ira: "¡Ay de quien se burle de ellos!" (MO, 18).

En las vacaciones Juan dedicaba tiempo a los muchachos "durante los días festivos" (MO, 31). Esta solicitud por los muchachos fue una constante que se cristalizó en la opción por los jóvenes destinatarios de su opción pastoral.

h.- La religión como centro de la experiencia educativa y, que en sus años estudiantiles (1824-1835) Juan la supo valorar. En su época "había obligación de presentar, cada mes, el comprobante de que se había confesado" (MO, 16) para presentarse a los exámenes. Según Juan, esto "producía efectos maravillosos. [...]. Los alumnos eran dóciles y respetuosos tanto en el colegio como en sus propias familias" (MO, 16).

Efectivamente, "Don Bosco tenía gran aprecio por el sistema educativo y disciplinar de Chieri, aunque estuviera basado en la reforma reaccionaria del año 1822 del rey Carlos Félix; en él abundaban las prácticas religiosas, las misma que se encontrarían más tarde en las instituciones de Don Bosco" (Lenti, 2010a: 108).

i.- La vigilancia ante al pecado y el temor a no salvarse fueron los móviles de su vida ascética. Desde pequeño su madre le enseñó a huir de las "malas conversaciones" (MO, 9) y, cuando ya era estudiante veía con recelo a algunos de sus compañeros y ciertos lugares (MO, 19). Consideraba que las vacaciones y las fiestas eran peligrosas para la virtud de la castidad (MO, 31,32), aunque se decía a sí mismo, "Puede ser, en verdad que no siempre sean pecaminosos, pero..." (MO, 32).

De sus tiempos de seminarista, con tristeza recuerda que había escuchado entre sus compañeros conversaciones muy malas y que "una vez, al registrar a algunos alumnos, les encontraron libros impíos y obscenos de todo género" (MB I, 377).

Juan estaba "persuadido de que de la opción vocacional depende ordinariamente la eterna salvación o la eterna perdición" (MO, 26) y, le preocupaba, tanto de sí mismo como de sus compañeros, fundamentalmente lo moral y la fe religiosa. Esta experiencia le llevará a prevenir a sus muchachos oratorianos de todas las ocasiones de pecado.

j.- El juego como una mediación de los encuentros con sus pares tenía el carácter de ser complementario de los realmente esencial, lo reli-

gioso (MO, 7). Para integrar a los muchachos Juan se valía de los juegos, la prestidigitación, la magia y de los estudios, (MO, 22). Detrás de toda la diversión había un programa implícito: oración, diálogo-mensaje, diversión y oración (MO, 8), una realidad que la hizo efectiva, más tarde, en medio de los muchachos oratorianos.

k.- El acompañamiento espiritual fue como el eje orientador de su vida. Cuando sólo tenía diez años (1826) se puso en manos de Don Calosso, experimentando así la ayuda y la orientación en la dirección de su vida (MO, 10). En el colegio, en Chieri, tuvo como director espiritual al teólogo José Maloria (MO, 16). Sin embargo, antes de entrar al seminario diocesano de Turín (1835-1841) lamentó no tener un guía espiritual que le orientara en sus decisiones, lo cual encontró momentáneamente en el sacerdote Comollo (MO, 25).

No perdía la oportunidad de hacerse aconsejar para ser bueno y conservar la vocación (MO, 28,35). Finalmente eligió como director espiritual a Don José Cafasso: “desde el comienzo puse en sus manos todas las decisiones, los problemas y las realizaciones de mi vida (MO, 39). Una experiencia que también la implementará en el Oratorio con sus muchachos, pasando a ser en persona el director espiritual de los Oratorios.

l.- Las experiencias pedagógicas de su vida estudiantil que marcaron su vida ciertamente son muchas pero, de sus tiempos de estudiante son significativas, por ejemplo: la amistad y la educación cristiana ofrecidas por los profesores José Lacqua (MO, 4), el P. Virano y el P. Valimberti (1830-1831) (MO, 13); la dificultad para aclimatarse a la vida de ciudad y estudiar en medio de compañeros mucho más pequeños que él (1831-1835) (MO, 14); la broma de mal gusto del profesor José Cima quien al final terminó animándolo en los mejores términos (MO, 13,14); el aprecio por el estilo pedagógico de los jesuitas, que conoció cuando estudiante y de quienes, con sinceridad, dice: “tenían una catequesis estupenda” (MO, 16).

Asimismo, las frías relaciones entre los superiores y los estudiantes del seminario le motivaron para ser un cura diferente: “para estar con los jóvenes, acompañarlos y ayudarles en sus necesidades” (MO, 29).

En sus tiempos de estudiante, a seguir siendo saltimbanqui, prefirió (1836) los paseos y los círculos de estudio, servían mucho “para

la vida de piedad, y hacía bien a la salud" (MO, 30). Todas estas experiencias le llevaron a Juan Bosco a plantear una educación y pedagógica centradas en la prevención y en la familiaridad con sus muchachos oratorianos.

m.- Las primeras experiencias pastorales como eventos pedagógicos donde aprendió, entre otras cosas: a dirigirse a la gente con un lenguaje popular y con ejemplos prácticos (MO, 31) y; a disfrutar del trabajo pastoral con los muchachos (1841): "mi delicia era enseñar catecismo a los chicos, entretenerme y departir con ellos" (MO, 38).

Cuando fue a Turín, por petición de Don Cafasso se quedó en el *Convitto* de San Francisco de Asís para continuar sus estudios de teología moral y predicación, allí tuvo la oportunidad de conocer la cárcel y de familiarizarse con los muchachos que más tarde serían sus destinatarios de su opción pastoral.

Así es como la herencia biológica, la vida familiar y el cúmulo de experiencias han configurado la personalidad de Juan dándole un sello de identidad propio y único.

2.2.2. El "sueño de los 9 años" como un evento premonicial

En 1825, se registró por primera vez un sueño poco común y, se repitió siete veces a lo largo de la vida de Juan (Peraza, 2001: 30). Juan Bosco reveló que se trataba de un sueño insistente, de tal forma que si hubiera tenido que hacerle caso tendría que haber elegido "el estado eclesiástico" (MO, 25,37). Juan Bosco tenía conciencia de que este sueño estaba siendo como el norte de su existencia.

En este sueño (Ver Anexo 1) se encuentran los siguientes elementos básicos que más tarde se verán también reflejados en el Oratorio:

- El patio espacioso como lugar de encuentro con los jóvenes: "Me pareció estar... en un patio espacioso en donde se entretenía un gran número de muchachos" (MO, 6).

- La situación existencial de los muchachos quienes aún eran jóvenes y, "Estaban riendo y jugando, pero muchos también, blasfemaban" (MO, 6).

- La sujetividad de Juan quien, luego de haber reaccionado instintivamente ante los muchachos "para hacerlos callar a gritos y puñetazos" (MO, 6), se reconoce a sí mismo como "un pobre muchacho ignorante e

incapaz de hablarles de religión a aquellos chicos” (MO, 6) y; finalmente, ante la imposibilidad de comprender el verdadero significado del sueño, apenas logra establecer un diálogo entrecortado, el mismo que termina en llanto de impotencia ante la misión que se le está planteando: “me eché a llorar y pedí al señor que me hablara de manera que le pudiera entender pues hasta ahora no sabía de qué se trataba” (MO, 6).

- La presencia del trascendente como inteligencia dialógica que llamándole de modo personalísimo por el nombre lo envía a los muchachos: “Me llamó por mi nombre y me mandó ponerme al frente de aquellos muchachos” (MO, 6). Un trascendente que sin tantas explicaciones le ofrece una guía, “la maestra que te enseñará a ser sabio” (MO, 6).

- La misión a la que Juan es enviado son los muchachos, a quienes además de “enseñarles la fealdad del pecado y la hermosura de la virtud” (MO, 6), recurriendo a las imágenes de los escenarios explícitos del sueño, deberá transformarlos de feroces animales en mansos corderos.

Entonces vi que aquellos muchachos habían desaparecido y en su lugar había una multitud de cabritos, de perros, de gatos, osos y otros muchos animales más.

- Este es el campo en el que debes trabajar. Hazte humilde, fuerte y robusto y lo que están viendo que acontece con estos animales, tienes que hacerlo tú con mis hijos.

Volví entonces los ojos y vi que, en vez de los animales feroces, había mansos corderos que saltando corrían y balaban en torno nuestro, como si quisieran festejar al personaje y a la Señora (MO, 6).

- Los recursos para lograr tan noble misión serán la humildad, la fortaleza y la voluntad: “Hazte humilde, fuerte y robusto” (MO, 6).

- La presencia femenina como mediadora y guía en la misión de Juan Bosco entre los jóvenes. La maestra que le enseñaría a ser sabio, tomándole bondadosamente de la mano, poniéndole la mano sobre la cabeza, le dijo: “A su tiempo lo comprenderás todo” (MO, 6).

- Las mediaciones pedagógicas para la relación con los muchachos serán la docilidad en la misión y la compasión en la relación: “A estos amigos tuyos no los vas a ganar con golpes, sino con la mansedumbre y la caridad” (MO, 6) y la ciencia.

- Las dimensiones antropológicas constitutivas de la existencia de la persona del joven son:

- La dimensión afectivo-relacional que se revela al llamarlo a Juan por el nombre, en “la mansedumbre y la caridad” (MO, 6) y, en esos detalles de tomarle por la mano y ponerle la mano sobre la cabeza.
- La dimensión religiosa-trascendente que se manifiesta en el desafío que se le hace a Juan respecto de los muchachos: “enseñarles la fealdad del pecado y la hermosura de la virtud” (MO, 6).
- La dimensión racional-dialógica que se revela en ese diálogo confuso entre el hombre y la mujer del sueño con Juan el soñador, todo lo cual termina con ese enunciado de “A su tiempo lo comprenderás todo” (MO, 6).

2.2.3. El nacimiento del Oratorio

En las *Memorias del Oratorio*, Don Bosco revela que el Oratorio nació el 8 de diciembre de 1841 con un muchacho huérfano y pobre, forastero, emigrante de Asti, con carencias afectivas, educativas, religiosas y económicas, pues no tenía familia, no había ido a la escuela y se había confesado cuando apenas era pequeño; tenía dieciséis años y se llamaba Bartolomé Garelli. Era el tiempo en el que Don Bosco estudiaba en el *Convitto* de San Francisco de Asís en Turín (1841-1844).

A Garelli “se sumaron poco a poco otros más” (MO, 40) y, Don Bosco tomó la decisión de ayudar a “los más grandecitos...que necesitaban una catequesis especial y, sobre todo, a los que salían de las cárceles” (MO, 40); estos muchachos necesitaban alguien que se ocupe de ellos, necesitaban trabajo y, sobre todo, necesitaban acompañamiento. Don Bosco confiaba en que estos muchachos bien podrían cambiar su vida y llegar a ser “buenos cristianos y ciudadanos honestos” (MO, 40).

En las *Reglas de la Sociedad de San Francisco de Sales* (1873) se dice que en 1841, Don Bosco junto a otros sacerdotes reunía “en determinados lugares a los muchachos más abandonados de la ciudad de Turín, con el fin de entretenerlos con juegos y al mismo tiempo darles el pan de la divina palabra” (MB X, 872).

Así, mientras Don Bosco estaba en Turín, tuvo la oportunidad de ir a las cárceles y conocer la realidad de los muchachos encarcelados

y; pensó que si aquellos hubieran tenido una buena educación quizá no estuvieran en ese lugar y, entonces se propuso reunirlos los domingos a todos los chicos salidos de la cárcel como una “manera de apartarlos del vicio” (MB XVI, 235). A estos muchachos excarcelados y migrantes se juntaron “todos los vagabundos” (MB XVI, 236), y así fue cómo nació el Oratorio.

2.2.4. Los primeros pasos del naciente Oratorio

En 1842 Don Bosco se propuso recoger “solamente a los chicos que estaban expuestos a los mayores peligros, y con preferencia a los salidos de las cárceles” (MO, 41), a aquellos muchachos les regalaba algunas lecturas del gusto de ellos, “Fue desde entonces cuando constaté que sin distribuir libritos de canto y proporcionar lecturas que les gusten a los muchachos, el oratorio es solamente un cuerpo sin alma” (MO, 41). Para asegurar el trabajo con aquellos jóvenes se hizo ayudar de otros muchachos que no estaban en la situación de aquellos.

Con aquellos muchachos salidos de la cárcel y al ritmo de su tiempo libre y sus necesidades el Oratorio funcionaba los domingos y los días de fiesta, y tenía como evento central la catequesis. Por esa razón el Oratorio cobró el carácter de ser un “Oratorio festivo” (MO, 41).

Durante la semana, de lunes a viernes Don Bosco visitaba a los muchachos en sus lugares de trabajo, y los sábados en las cárceles: “Era una manera de acompañarlos, hacérmelos amigos, e invitarlos para que, una vez dados de alta, fueran a buscarme al Oratorio” (MO, 41) y; efectivamente, los domingos el encuentro era en el Oratorio. Así, el Oratorio, más que un lugar, era una experiencia de encuentro entre Don Bosco y los muchachos.

En el *Resumen Histórico* de 1862 (*Cenni storici* de 1862) (Lenti, 2010a: 462) se encuentra también una descripción de cómo funcionaba el naciente Oratorio: por la mañana confesiones; luego misa, seguida de una narración de un hecho bíblico o de Historia de la Iglesia o explicación del evangelio; por la tarde, catequesis, vísperas, bendición y recreo.

De aquellos muchachos empobrecidos, a Don Bosco le preocupaba sobre todo la conducta y la vida moral y espiritual y, para ello, como sacerdote, les ofreció la confesión (MO, 42).

Ganarse la amistad y la confianza de los muchachos; acompañarlos en sus propios contextos de trabajo y de prisión; reunirlos los sábados y los domingos, y ofrecerles la confesión y la comunión, canto, catequesis, un ejemplo de vida y algo de comida... "Esta fue la vida ordinaria del Oratorio durante esos casi tres años, es decir hasta octubre de 1844" (MO, 42).

Así era como sin un espacio propio esta experiencia naciente con los muchachos más necesitados de las calles y cárceles de Turín iba tomando procesualmente identidad y trascendencia.

2.2.5. La opción pastoral de Don Bosco

Al terminar el tiempo de estudios en el *Convitto* de San Francisco de Asís, después de haber conectado y trabajado empáticamente con los muchachos que se encontraban tanto en las cárceles como en las calles de Turín y, con quienes ya había fundado el Oratorio, Don Bosco finalmente manifestó su inclinación pastoral, a la que Don Cafasso, Director del *Convitto* y director espiritual suyo, le dio fuerza y seguimiento.

A finales de 1844 Don Cafasso le preguntó a Don Bosco "¿A qué se siente más inclinado?, ¿qué siente en su corazón, en qué piensa?" (MO, 42), Don Bosco le respondió: "Me parece encontrarme entre un mundo de muchachos que esperan que los ayude" (MO, 42).

Por esos días Don Cafasso le presentó a Don Bosco tres posibilidades de trabajo en las que no contaban los muchachos empobrecidos y, le preguntó: "¿Cuál preferiría?, ¿...no se inclina más a una que a otra cosa?" (MO, 42), Don Bosco radicalmente convencido le respondió: "Al trabajo con los jóvenes. Esa es mi inclinación" (MO, 42).

Luego de escuchar la inclinación pastoral de Don Bosco, Don Cafasso le envió de vacaciones y, a su regreso, sin titubeos, le dio la orden de marcharse al Refugio, obra de la marquesa de Barolo, a trabajar con muchachas en dificultades, donde se encontraba el teólogo Borel, diciéndole: "Dios le irá mostrando lo que debe hacer con los jóvenes" (MO, 42).

Según Lemoyne, Don Cafasso lo habría enviado a Don Bosco al Refugio de manera intencional: "habría dicho... al teólogo Borel: 'Vea si hay forma de retenerlo con algún empleo en la capital. Es algo necesario. Está dotado de gran actividad y celo; hará un gran bien a la juventud.

Está destinado por la providencia a ser el apóstol de Turín” (Lenti, 2010a: 356).

En 1846 cuando la marquesa de Barolo le pidió hacer una elección entre el Refugio o los muchachos, exigiéndole una respuesta, Don Bosco le respondió: “me dedicaré por completo a los muchachos abandonados” (MO, 50). La marquesa volvió a hacerle la invitación y Don Bosco casi enfadado, le dijo: “Señora marquesa, le he dicho que eso ya está resuelto. He entregado mi vida a los jóvenes. ...no me puedo alejar del camino que la Providencia me ha trazado” (MO, 50). En estas mismas circunstancias, en las Memorias biográficas, Don Bosco expresa: “no puedo ni debo abandonarlos” (MB II, 461), “mi vida está consagrada al bien de los pobres muchachos, y nadie podrá apartarme del camino que el Señor me ha trazado” (MB II, 462).

Si se quisiera encontrar la respuesta al ¿por qué Don Bosco eligió trabajar con los muchachos abandonados?, en el “Apunte histórico de 1854”, según Braido, Don Bosco presentó algunas de las razones:

Al visitar las cárceles de Turín, pude darme cuenta de que los pobres infortunados que enviaban a aquellos sitios de castigo son en general, pobres jóvenes que llegan a la ciudad desde lejos, ya en busca de trabajo, o animados por algún compañero perverso.

Estos jóvenes están abandonados a su suerte en particular en los domingos y días festivos, y emplean en juegos (de azar) o en golosinas el escaso dinero que ganan durante la semana.

Este es el inicio de muchos vicios; en poco tiempo, los muchachos que eran buenos se ponen en riesgo a sí mismos y ponen a otros en peligro.

No pueden en absoluto las cárceles hacerlos mejores, porque mientras están detenidos, aprenden maneras más refinadas de hacer el mal, de modo que, cuando se les libera, son peores.

Por eso me dediqué a este tipo de jóvenes, por estar en su mayoría abandonados y en riesgo (citado en Lenti, 2010a: 396-397).

La opción pastoral de Don Bosco apuntaba también a las muchachas más necesitadas, en este contexto Lemoyne recuerda que “Había llegado el tiempo en que don Bosco tenía que poner manos a la obra para la formación de la segunda Familia y desenvolver también un amplio apostolado entre la juventud femenina” (MB X, 591). Así es como des-

pués de fundar los salesianos en 1859, fundó también las Hijas de María Auxiliadora en 1879.

2.2.6. La itinerancia del naciente Oratorio

El Oratorio que había nacido en el *Convitto* de San Francisco de Asís en 1841 y, que parecía consolidarse en 1842, al no contar con un espacio propio, entre 1844 y 1846 se convirtió en una experiencia itinerante. Este corto período de tiempo tuvo ocho movimientos en los que logró condensar algunas experiencias que son elementos constitutivos. A continuación esos movimientos y esos elementos significativos que le dieron identidad al Oratorio:

a.- Del *Convitto* de San Francisco de Asís al Refugio en la habitación de Don Bosco (20 de Octubre 20-1 de Diciembre, 1844): En el "Apunte histórico" (*Cenno Storico*) Don Bosco dice: "Mi habitación servía de oratorio y de patio" (Lenti, 2010a: 518). Los muchachos que llegaban, además de los del vecindario, eran migrantes, desconocían sus parroquias y, por esta razón, en palabras implícitas del Arzobispo Luis Fransoni, el Oratorio se iba perfilando como casa que acoge a los forasteros y como parroquia de los sin parroquia: "necesitan un lugar aparte, adecuado para ellos" (MO, 44).

b.- De la habitación de Don Bosco a una capilla improvisada en el mismo Refugio (8 de Diciembre, 1844-18 de Mayo, 1845): Aparece la capilla como elemento central en la propuesta educativa de Don Bosco, se trataba de un espacio donde se quería "entretener alegremente a los jóvenes más abandonados y en peligro, después de que hubiesen podido cumplir sus deberes religiosos" (MO, 44). Ahí los destinatarios y la finalidad del Oratorio.

En estas circunstancias se abrió un espacio para la escuela y el recreo de los muchachos y, entre las actividades que se realizaban en los días festivos estaban: la confesión, la comunión, pero, sobre todo, la catequesis y, luego, el juego y la diversión (MO, 45).

En esta escuela, todavía informal, la forma de enseñar y de aprender era bastante novedosa: se desarrollaba en torno a "una sola materia de enseñanza cada vez" (MO, 55), modular (?) y; se aprendía de modo gradual, por competencias (?), después de estudiar el alfabeto se aprendía a silabear y; después de conocido el alfabeto y aprendido a silabear,

se aprendía a leer. Cada domingo se iba añadiendo nuevas preguntas y respuestas a la materia (MO, 55).

Aquí el Oratorio tomó el nombre de San Francisco de Sales “porque como nuestro ministerio entre jóvenes exige mucha serenidad y mansedumbre... a fin de que nos obtuviese de Dios la gracia de poder imitarle en su bondad extraordinaria y en el celo pastoral” (MO, 44). Aparece así la bondad como mediación pedagógica en el trato con los muchachos.

c.- De la capilla improvisada en el Refugio a San Pietro ad Vincula (25 de Mayo-1 de Junio, 1845): Encontraron “Pórticos espaciosos, un patio amplio, la iglesia apropiada para nuestras ceremonias, fueron cosas que entusiasmaron a los muchachos y los dejaron locos de alegría” (MO, 46).

d.- De San Pietro ad Vincula nuevamente a la habitación de Don Bosco en el Refugio (1 de junio-6 de Julio, 1845): El lugar era la calle y, el programa que se desarrollaba en los días festivos incluía el juego en las calles y campos, catecismo, canto y pequeñas caminatas. Con los muchachos se visitaban algunas iglesias, se celebraba la eucaristía y se explicaba el evangelio: “por la tarde, un poco de catecismo, cantos y el relato de un hecho que les dejara alguna enseñanza. Después dábamos alguna vueltecita, o nos íbamos de paseo hasta la hora de retornar a la casa” (MO, 47). Así, es como el Oratorio se afianzaba como una experiencia educativa informal y espontánea.

e.- Del Refugio a San Martín de los Molinos (13 de Julio- finales de Diciembre, 1845): Llegados al lugar, el teólogo Borel quien siempre acompañaba a Don Bosco y sus muchachos se dirigió a ellos haciendo memoria de lo que había sido hasta ese momento el Oratorio y, dijo: que los cambios eran saludables; que el Oratorio había empezado en el *Convitto* con una catequesis y unos cantos y, que se había fortalecido espiritualmente en el Refugio; que el verdadero nacimiento del Oratorio había sido en la capilla improvisada en el Refugio y, que la experiencia presente no tenía todavía un lugar seguro (MO, 45).

En este tiempo se seguían dando las prácticas religiosas anteriores aunque “no se podía celebrar misa ni dar la bendición por la tarde. ... no se podía tampoco distribuir la Sagrada Comunión, que es el elemento básico de nuestra institución” (MO, 45).

La algarabía, la música y los juegos de los muchachos no fue bien vista por la clase trabajadora de los Molinos; las quejas llegaron al Municipio y, "se empezó a decir que aquellas reuniones de muchachos eran peligrosas y que podían degenerar de un momento a otro en motines y revueltas" (MO, 45) y, se decía también "que aquello era un semillero de inmoralidad" (MO, 45).

f.- De San Martín de los Molinos a la Casa Moretta (4 de Enero, 1845-2 de Marzo, 1846): Además de ofrecerles a los muchachos las confesiones se les ofreció también la escuela nocturna, una experiencia muy provisional pero original: "Era la primera vez que se hablaba de este tipo de educación" (MO, 47) para muchachos, sin embargo no hay que olvidar que en el siglo XIX y en toda Europa habían escuelas nocturnas para adultos y; "tenían un doble objetivo: salir al paso de las deficiencias de la e. primaria y ampliar los conocimientos necesarios para la introducción eficaz de las innovaciones tecnológicas del desarrollo industrial" (Delgado, en Prelezzo, 2008: 428-429).

En esos tiempos, por las intuiciones y acciones en favor de "los jóvenes más abandonados y en peligro" (MO, 44), Don Bosco fue calificado "de revolucionario,...loco o hereje. Había también quien razonaba de esta manera: el Oratorio no hace sino alejar a los muchachos de las parroquias" (MO, 47).

A pesar de las protestas de los párrocos de Turín, éstos terminaron apoyando el trabajo de Don Bosco (MO, 47), aunque quizá lo que les molestaba era que Don Bosco "reunía a los jóvenes en las afueras de la ciudad y al margen de las estructuras parroquiales. Formaba parte también de un programa pastoral (el *Convictorio*), que estaba aún tratando de encontrar la aceptación del clero de Turín" (Lenti, 2010a: 440).

g.- De la Casa Moretta a los prados Filippi (primeros días de Marzo-1 de Abril, 1846): Fue una experiencia en campo abierto, "Se trataba de trescientos a cuatrocientos muchachos que encontraban ya su paraíso en la tierra en este Oratorio, cuyo techo y paredes era nada menos que el Cielo" (MO, 48).

Como no tenían capilla, salían a alguna iglesia para tener la eucaristía y la comunión. La experiencia educativa, además de los elementos básicos (confesiones, juego, catecismo, rezo, canto de vísperas y un sermoncito), incluyó también las caminatas que eran hazañas muy festivas

y llenas de alegría; había comida, “música con tambor, trompeta y guitarra” (MO, 48). Estos paseos, eminentemente educativos, redundaban en la felicidad de los muchachos (MO, 49).

La “manera de mezclar la piedad con juegos y paseos” (MO, 49) hizo que Don Bosco tuviera mando sobre los muchachos a tal punto que hubo nuevamente sospechas de que “podía en cualquier momento desencadenar una revolución” (MO, 49). Por ello fue llamado la atención por el Vicario de Turín, el marqués Miguel Benso de Cavour, a quien Don Bosco le explicó que su trabajo era recoger “a muchos jovencitos que estaban completamente abandonados” (MO, 49), encaminarlos a una profesión y evitar que fueran a las cárceles; aclaró que su fin no era político sino pastoral, “Enseño el catecismo a estos muchachos” (MO, 49), le dijo.

En estas circunstancias, Don Bosco escribió también una carta al marqués Miguel Benso de Cavour (13 de marzo de 1846) en la que presentó el Oratorio como un programa de catequesis que había dado resultado, incluso vocacionalmente (Lenti, 2010a: 458). Los muchachos fueron echados del prado, pero Don Bosco no dejó de soñar en “un patio bien grande, una casa grande llena de chicos, iglesias, sacerdotes y clérigos” (MO, 49).

h.- De los prados Filippi a Valdocco (12 de Abril, 1846): los muchachos llevaron sus principales pertenencias: Cosas “de la iglesia y de recreo” (MO, 51). Ya en Valdocco, entre las dos o tres cosas que llenaban la mente de Don Bosco estaban: “la juventud y cuanto a ella se refiere, el ejercicio del sagrado ministerio y el estudio de la moral” (MB III, 464).

Así es como esta experiencia educativa prototípica que Don Bosco la desarrolló con los muchachos más necesitados, migrantes y abandonados, fue alcanzando identidad en base a la experiencia.

2.2.7. Personajes y eventos significativos en los que ahonda su raíz la experiencia educativa Valdocco

Se trata básicamente de carismas y modelos anteriores y contemporáneos a Don Bosco, de los cuales él aprovechó algunos elementos importantes para diseñar y originalizar su propuesta educativa con los

jóvenes pobres, abandonados y en peligro, la misma que se condensaría en Valdocco.

a.- Personajes y eventos anteriores a Don Bosco.- Está comprobado que en su opción pastoral por los jóvenes Don Bosco se dejó inspirar por los estilos de vida o espiritualidades de algunos modelos, tomando de ellos algunos elementos, como:

- De Felipe Neri (1515-1595) tomó el nombre de Oratorio y la forma de llegar a los muchachos a través del servicio religioso y el juego.

Desarrolló una relación especial con los jóvenes que pasaban el día en las calles y plazas de la ciudad. Para ellos abrió un lugar en el que jugar. Aquí, después de un breve servicio religioso, podían desplegar las energías acumuladas. Decía: "Dejad que los jóvenes hagan lo que les guste, incluso darme bastonazos, siempre que no cometan pecado" (Lenti, 2010a: 359-360).

- De Francisco de Sales (1567-1622) asumió la "dulzura y sensibilidad" (Lenti, 2010a: 360) y su bondad en el trato con los muchachos.

- De Alfonso de Ligorio (1696-1787) tomó la caridad pastoral de la confesión que rechazaba el rigorismo jansenista y el laxismo (Lenti, 2010a: 359).

- De la Escuela sacerdotal de espiritualidad francesa asumió aquella espiritualidad mediada por el *Convitto*, pero especialmente a través de Don Cafasso que era afín a la misma.

Una nueva clase de dirección espiritual cobró importancia por entonces 'con la influencia de la escuela sacerdotal de espiritualidad francesa, cuyos escritos de devoción y espiritualidad se habían extendido, según las practicaba san José Cafasso' (Giraudó, 1993: 224, en Lenti, 2010a: 356, nota de pie de página).

b.- Personajes y eventos contemporáneos a Don Bosco.- Asumió elementos teóricos del mismo *Convitto*, así como, elementos carismáticos de algunos personajes a quienes encontró en este lugar, así:

- De José Cafasso (1811-1860), Rector del *Convitto*, asimiló el celo pastoral por "los jóvenes 'pobres y abandonados', de los enfermos y moribundos, de los presos y condenados a muerte" (Lenti, 2010a: 352-354); efectivamente, al *Convitto* llegaban muchachos de todas partes, eran "los jóvenes 'pobres y abandonados'" (Lenti, 2010a: 352) que desde ya despertaron en Don Bosco el compromiso de estar con ellos.

Varios de los muchachos venían de las familias que vivían en el barrio, pero la mayoría de ellos eran jóvenes que trabajaban en la construcción o merodeaban por las calles. Algunos sacerdotes del Convictorio, Don Bosco entre ellos, fueron encargados de contactar con estos jóvenes y convencerles de que vinieran a la catequesis (Lenti, 2010a: 352).

Asimismo, al salir del *Convitto*, se llevó al Oratorio el modelo de catequesis: “Esta es la clase de catecismo que Don Bosco tomaría de Don Cafasso” (Lenti, 2010a: 352); pero más allá, como él mismo lo revela en el “Apunte histórico” (*Cenno Storico*) del Oratorio de San Francisco de Sales (Lenti, 2010a: 517), asumió el trabajo de su maestro y lo dio continuación dotándole de su propia marca carismática.

Durante muchos años en el verano, don José Cafasso acostumbraba a enseñar catecismo todos los domingos a los chicos albañiles en una pequeña habitación aneja a la pequeña sacristía de la mencionada iglesia. El enorme trabajo que tenía entre manos este sacerdote le obligó a interrumpir esta labor, que tanto apreciaba. Lo asumí yo hacia el año 1841 y empecé reuniendo en el mismo sitio a dos jóvenes adultos que tenían mucha necesidad de instrucción religiosa. A estos se les unieron otros y en 1842 llegaron a veinte, y a veces a veinticinco (Lenti, 2010a: 517).

En este contexto Don Cafasso no hizo más que animar, orientar y ayudar a Don Bosco para que este apostolado tuviera éxito y continuidad, por eso se comprende con claridad meridiana el por qué Cafasso habría estado interesado en retenerlo en Turín (Lenti, 2010a: 356).

También la dimensión espiritual y vocacional de Don Bosco fue configurada por el mismo Don Cafasso quien fue su director espiritual: “Don Cafasso, que ya desde hacía seis años me orientaba, fue ante todo mi director espiritual, y si he hecho algún bien, se lo debo a este excelente sacerdote, pues desde el comienzo puse en sus manos todas las decisiones, los problemas y las realizaciones de mi vida” (MO, 39). En este mismo contexto “Don Bosco hizo sus Ejercicios anuales en San Ignacio de 1842 a 1870, y desde 1844 hasta 1859, año de la fundación de la Congregación Salesiana, con Don Cafasso” (Lenti, 2010a: 356).

Entre todos los clientes de Don Cafasso “Don Bosco es, sin duda, considerado como el más importante” (Lenti, 2010a: 355), pues “Los procesos de beatificación y canonización de Don Cafasso lo describen

como 'co-fundador, padre y primer colaborador del Oratorio de San Francisco de Sales' y afirman que 'sin Don Cafasso el trabajo de Don Bosco no habría llegado a existir" (Lenti, 2010a: 355).

Don Cafasso fue como el genio carismático que condujo a muchos sacerdotes y laicos al trabajo relacionado con el *Convitto* (Lenti, 2010a: 354); pues, además de Don Bosco, existen también otros fundadores de institutos y obras especiales que nacieron del mismo espíritu de Cafasso.

- Del teólogo Borel, a quien Don Bosco lo conoció en el *Convitto*, asimiló su celo y caridad pastoral: "entre nosotros se comenzó a hablar de él como de un santo al constatar la manera popular, viva y clara con que predicaba, y percibir el fuego de caridad que animaba todas sus palabras" (MO, 35). Fue uno de los primeros y más fieles colaboradores del Oratorio.

- Del teólogo Guala y el P. Félix Golzio asimiló su testimonio de vida sacerdotal, a tal punto que el mismo Don Bosco dice que eran "modelos que la Divina Providencia ponía en mi camino para que siguiera sus huellas, su doctrina y sus virtudes" (MO, 39).

- Del *Convitto* de San Francisco de Asís asumió su propuesta moral y pastoral centrada en la caridad aunque la teología y la eclesiología que en él se impartía no dejaron de ser restauracionistas.

Las posturas políticas y eclesiológicas conservadoras del Convictorio moldearon las propias convicciones de Don Bosco. ...recibió toda su formación en tiempos de la Restauración (1815-1848), es decir, después de las experiencias negativas de la Revolución francesa y de la época napoleónica (1789-1815) (Lenti, 2010a: 346).

2.3. Valdocco como síntesis de la experiencia educativa

Todo el sentido, el significado y los contenidos de la experiencia educativa de Don Bosco tienen como referente Valdocco, el mismo que designa más que un espacio, un estilo de vida educativo llevado a cabo entre el sacerdote educador Don Bosco y los jóvenes pobres, abandonados y en peligro que habían salido de las cárceles de Turín o que deambulaban por las calles de la ciudad. A continuación, expondré los elementos claves que hacen de Valdocco el referente de la experiencia educativa de Don Bosco.

2.3.1. Los destinatarios del Oratorio

Bartolomé Garelli y el huérfano de Sesia representan a los muchachos de la opción pastoral y educativa de Don Bosco por tanto, destinatarios de Valdocco. Bartolomé Garelli era un muchacho de dieciséis años, huérfano y pobre, forastero, migrante de Asti, con carencias afectivas, educativas, religiosas y económicas (MO, 40) y, con él Don Bosco fundó el Oratorio en 1841; asimismo, el huérfano de Sesia era un muchacho trabajador de quince años, también huérfano y migrante: “Soy un pobre huérfano. Vengo del Valle de Sesia en busca de trabajo. Tenía tres francos pero ya antes de poder ganarme algo los he tenido que gastar y ahora no tengo nada ni a nadie” (MO, 63) y, con él Don Bosco fundó el Hospicio junto al Oratorio en 1847.

Entre aquellos muchachos destinatarios del Oratorio, quienes habían experimentado algún tipo de sufrimiento no querido, estaban:

a.- Los muchachos migrantes: Venían de Saboya, Suiza, Biella, Novara, Lombardía y del Valle de Aosta. Eran muchachos sin parroquia y; a los párrocos de Turín que se quejaban de que Don Bosco les quitaba feligreses, el cura de los jóvenes les dejó muy claro que aquéllos eran migrantes.

- ... casi todos son forasteros. Viven solos, sin sus familias, en la ciudad, o son muchachos que no han podido encontrar el trabajo que necesitaban. La mayor parte de los que vienen al Oratorio, o son saboyanos, o suizos, o vienen procedentes de Biella, de Novara, de Lombardía o del Valle de Aosta.

- [...].

- ... Viven lejos de su tierra, y la diversidad de dialectos, la inseguridad sobre la dirección de su casa, el desconocimiento que tienen de los lugares, hacen difícil, por no decir imposible, precisar las parroquias de las que provienen (MO, 47).

En 1879 Don Bosco indicó a las autoridades civiles que los muchachos que llegaban al Oratorio venían, también recomendados, de varias partes: “Altri fanciulli pure colpiti dalla stessa sventura in numero di 20 vennero qua indirizzati dal Prefetto di Ancona; parecchi da Sassari, da Napoli; e nove da Tortorigi in Sicilia e da altri paesi d’Italia” (Bosco, 1879a: 7).

En 1884 el cardenal Parrocchi, refiriéndose a los muchachos que vagaban en las calles y plazas de Roma, decía: "Muchos son forasteros y no encuentran asilo en los hospicios de la ciudad, en los que sólo se admite a los romanos; y, por esto, son enviados a nuestras casas de Toscana y Piamonte" (MB XVII, 18).

b.- Los muchachos pobres más abandonados e ignorantes: Si bien los destinatarios de la misión de Don Bosco como los del Oratorio, de modo general, eran los "forasteros y abandonados" (MO, 66), los "pobres huérfanos abandonados" (MB XVI, 235), en el *Reglamento del Oratorio* (1847) se precisa que en el Oratorio "son preferentemente admitidos y atendidos los pobres, más abandonados y más ignorantes" (MB III, 92) en razón de que ellos son los que más lo necesitan.

-1. Puesto que el fin de este Oratorio es tener alejados a los muchachos del ocio y de las malas compañías, particularmente en los días festivos, todos pueden ser admitidos en él sin excepción de grado o condición.

-2. Sin embargo, son preferentemente admitidos y atendidos los pobres, más abandonados y más ignorantes, porque tienen más necesidad de asistencia para mantenerse en el camino de la eterna salvación (MB III, 92).

c.- Los muchachos obreros o albañilitos de las ramas comunes: Eran muchachos que en los días de descanso estaban expuestos a diferentes y graves peligros.

Al Oratorio concurrían, por lo general, picapedreros, albañiles, estucadores, adoquinadores, enyesadores y otros obreritos, que venían de pueblos lejanos. Como no conocían ni parroquias, ni gente amiga, se veían expuestos a muchos peligros de perversión especialmente durante los días en los que no trabajaban (MO, 41).

Todos ellos eran los muchachos de quienes Don Bosco sostiene que "la ignorancia de estos chicos es tan grande" (MO, 53) y, en palabras de los guardias del marqués de Cavour, refiriéndose a los muchachos "Lo que a ellos les interesa es que les hablen de cómo ganarse el pan que necesitan" (MO, 54).

Muchos chicos, sea de Turín o forasteros, tenían toda la buena voluntad de entregarse a una vida distinta, mejor y dedicados a algún trabajo, pero acababan diciendo que carecían de comida y de ropa, y que tampoco tenían un alojamiento aunque fuese temporal (MO, 63).

d.- Los muchachos que estaban en riesgo moral: estos eran los “pobres muchachos” (MO, 72) quienes necesitaban de ayuda y acompañamiento: “Muchachos cuyas condiciones morales y cuyo estado de abandono exigían siempre una mejor atención por parte del sacerdote” (MO, 42).

Muchos de ellos, turineses o forasteros, estaban llenos de buena voluntad para entregarse a una vida honrada y laboriosa; pero... carecían de pan para llevar a la boca, de ropa y de casa donde albergarse; se veían lanzados a una vida tan precaria, y a alojarse en lugares tan peligrosos, [...]. ...dormían en un establo, en una cochera o en un pajar; pasaban la noche al raso sobre la tierra desnuda o sobre un banco de la vía pública; acurrucados bajo los soportales de las casas suntuosas; ora tras una puerta que hallaban abierta, o bajo unas escaleras. Algunos de estos pobrecillos no podían ir el domingo al Oratorio porque debían procurarse el pan para el día con muchas fatigas (MB III, 202, 203).

Pues, “Casi todos los domingos [Don Bosco] se encontraba, entre los muchachos que frecuentaban o iban por vez primera al Oratorio festivo, algunos tan abandonados, que si no se les recogía pronto corrían el riesgo de ponerse infaliblemente en la vía del vicio” (MB V, 428).

En el *Reglamento para las casas de la Sociedad de S. Francisco de Sales* (1854), respecto a la aceptación a los muchachos en el Oratorio, se tipifica: “si el solicitante está en peligro de moralidad. Esta circunstancia hace preferir la aceptación a todos los demás” (Sociedad de San Francisco de Sales, 1891: 16).

e.- Los muchachos ociosos: En la carta-circular (20 de diciembre de 1851) dirigida al Ayuntamiento de Turín, Don Bosco hace referencia a que en la ciudad deambulan jóvenes ociosos, dedicados a delinquir y, que en los días festivos terminaban gastando todo el poco dinero que ganaban durante la semana.

Numero dei giovani oziosi, e malconsigliati che vivendo di accatto o di frode sul trivio e sulla piazza sono di peso alla società e spesso strumento d'ogni misfate. [...] dedicati all'esercizio delle arti e delle industrie cittadine, andar nei giorni festivi consumando nel gioco e nelle intemperanze la sottile mercede guadagnata nel corso della settimana (número de jóvenes ociosos y mal aconsejados que, viviendo de limosna o del fraude en la vía pública, constituyen un peso social y

son, a menudo, instrumentos del delito. [...] dedicados a los ejercicios de las artes en industrias ciudadanas, empleaban los días festivos para gastar en el juego y en desordenadas diversiones los escasos dineros ganados durante la semana) (Motto, 1991: 139, *Circolare* 94; Lenti, 2010a: 536).

Asimismo en el *Reglamento del Oratorio* (1847) se precisa que en el Oratorio se acepta muchachos "Que trabajen en cualquier arte u oficio, porque el ocio y la desocupación arrastran a todos los vicios y hacen inútil toda instrucción religiosa. El que estuviese desocupado y desease trabajar, puede dirigirse a los Protectores y ellos le ayudarán" (MB III, 92).

f.- Los muchachos abandonados a su propia suerte: En "El sistema preventivo para muchachos en dificultad atendidos en las instituciones del Estado, 1878" (Peraza, 1999: 31-33) Don Bosco se refiere a aquellos "abandonados a su propia suerte" (Peraza, 1999: 31), a los "jovencitos pobres y abandonados que no tienen con qué vestirse, ni con qué comer, ni alojamiento nocturno para dormir" (Peraza, 1999: 32).

Muchos muchachos y a cualquier hora del día "se presentaban a don Bosco pidiéndole les sacara de la calle y les albergase caritativamente" (MB IV, 472). A estos muchachos Don Bosco los llamaba los "pobres hijos del pueblo" (Peraza, 1999: 32) y, precisamente, ellos eran quienes "estaban pidiendo continuamente pan, calzado, vestidos y camisas para poder ir al trabajo" (MO, 60), ciertamente eran muchos, razón por la que Don Bosco se planteó la preocupación de "¿cómo solucionar lo de tanto muchacho pobre que pedía hospedaje?" (MO, 81).

g.- Los muchachos salidos de las cárceles: En la *Sposizione alla S. Sede dello Stato morale e materiale della Pia Societa' di S. Francesco di Sales nel marzo del 1879*, Don Bosco explicitó que los muchachos que frecuentaban el Oratorio eran muchachos salidos de las cárceles y huérfanos, "i figli della più bisognosa, e possiam dire, della più pericolante porzione della società" (Bosco, 1879a: 5).

h.- Los muchachos expuestos al peligro de la delincuencia: En el Oratorio, "don Bosco prefería a los huérfanos más necesitados y abandonados, expuestos al peligro de la delincuencia, a ser víctimas de los escándalos familiares o a caer en las redes de las malas compañías" (MB IV, 335). Incluso "La Comisaría le recomendaba frecuentemente mucha-

chos pobres, abandonados o en peligro de serlo, con detrimento de las buenas costumbres y de la sociedad” (MB IX, 851).

i.- Los muchachos en peligro: Todos los que he mencionados *supra*, esto es, los inmigrantes, los huérfanos, los abandonados de sus padres y los vagabundos.

1. Los que migran de diversas ciudades y pueblos a otros sitios en busca de trabajo. Por lo general llevan consigo algo de dinero que gastan a los pocos días. Si, después, no encuentran trabajo se encuentran puestos en el riesgo de darse al robo y tal vez darse a una vida que acabará por arruinarlos.

2. Los huérfanos, que sin nadie que vele por ellos quedan expuestos a la vagancia y a caer en compañía de personas que no les convienen, cuando habrían podido encontrar una mano amiga, una palabra bondadosa que los condujera, por un camino de dignidad y de honradez ciudadana.

3. Los que aunque tengan a sus padres no hallan en ellos alguien que quiera responsabilizarse de ellos; por lo que los echan de su familia y los dejan totalmente desprotegidos. Desgraciadamente hay muchos padres así de desnaturalizados.

4.- Los vagabundos que caen en las manos de la seguridad pública antes de sufrir un daño irreparable. Si hubiera para éstos un hospicio en donde se les diera acogida e instrucción y se les preparara para ejercer algún trabajo, podría evitárseles caer en las prisiones, y más bien, reintegrarlos a tiempo en su medio social (Peraza, 1999: 31-32).

j.- Los díscolos: En el *Reglamento del Oratorio* (1847) se dice que “Los jóvenes díscolos pueden también ser admitidos, con tal de que no den escándalo y manifiesten voluntad de mejorar su conducta” (MB III, 92).

k.- Los estudiantes y seminaristas: Con la introducción de las clases nocturnas, en 1846 nació también “la sección de estudiantes” (MO, 55), eran muchachos que no estaban en la situación de pobreza pero que necesitaban también una atención preventiva por ser esa porción máspreciada de la sociedad.

Asimismo en los años de crisis política y de emergente secularización, “el Oratorio fue durante casi veinte años el Seminario diocesano” (MO, 68) y, en este clima formativo Don Bosco vio también

con alegría a algunos oratorianos que llegaron a vestir la sotana como clérigos (MO, 70).

Desde 1850 el Oratorio se volvió complejo, en éste convivían estudiantes, aprendices, seminaristas, novicios y aspirantes (Chiala-Lazzerro, 1875-1888. 1895, en Prelezzo, 2000: 36-37). Según Braido en el Oratorio estaban presentes:

artesanos aprendices, jóvenes estudiantes, seminaristas, novicios, estudiantes de filosofía y de teología, alumnos de las clases nocturnas, trabajadores 'externos' del oratorio festivo, muchachas a las que se prepara la comunión pascual, masas de pueblo que se agolpan en las celebraciones religiosas (citado en Prelezzo, 2000: 10).

Hablando de quienes no podrán ser admitidos en el Oratorio, en el *Reglamento para las casas de la Sociedad de S. Francisco de Sales* (1854), se dice que "Se tendrá especial cuidado de no admitir entre niños sanos y bien dispuestos los que fueren infectos de males asquerosos y contagiosos, o de deformidad, que los haga inútiles al trabajo, y a las reglas y costumbres del colegio" (Sociedad de San Francisco de Sales, 1891: 52) y; seguidamente, en el mismo documento, se dice también que, "Asimismo se tendrá cuenta de no admitir niños o bien otros individuos, que por su mala conducta y máximas perversas puedan servir de tropiezo a los compañeros..." (Sociedad de San Francisco de Sales, 1891: 52).

La mayoría de muchachos oratorianos estaban en un rango de edad que oscilaba entre los 12 y los 20 años. Efectivamente Don Bosco se encontró en las cárceles de Turín con muchachos "de doce a dieciocho años" (MO, 39); los muchachos migrantes, "muchos de ellos son ya grandes, están entre los dieciocho, los veinte y aun los veinticinco años de edad" (MO, 47). En 1846 los muchachos oratorianos que hicieron una excelente demostración de sus aprendizajes estaban en una edad entre dieciséis y veinte años (MO, 56).

Ello da pautas para decir con certeza que "la media de edad de los aprendices era de 14-15 años, semejante a la de los estudiantes. En los años sesenta... la edad media se incrementó a los 18 o 19 años" (Lenti, 2010b: 65), efectivamente, Bartolomé Garelli tenía dieciséis años y; el muchacho de *Sesia*, quince años.

Sin embargo, en el *Reglamento del Oratorio* (1847) se dice también que "Se requiere tener la edad de ocho años" (MB III, 92) para ser acep-

tado en el Oratorio, por esa razón además de hablar con preeminencia de jóvenes en el *Reglamento para los colegios* se habla también de niños en el Oratorio.

Hay que aceptar pues, que “El tipo de ‘joven huérfano en peligro, sin hogar, abandonado’, marca no sólo el origen de los comienzos, sino que también define el carácter de la obra durante su desarrollo” (Lenti, 2010a: 492).

Categorizándolos, entre los destinatarios del oratorio se encontraban:

- Por su condición familiar: los huérfanos, sin hogar y abandonados.
- Por su condición socio-económica: los pobres e inmigrantes.
- Por su condición delictiva: los callejeros y los salidos de las cárceles.
- Por su orientación profesional: trabajadores, artesanos, estudiantes y seminaristas.
- Por su condición de riesgo: los más necesitados y en peligro o riesgo moral.
- Por su condición moral: los buenos y los maleados (MB II, 45).
- Por su condición etaria: los que se encontraban entre los ocho y los veinte años.

2.3.2. Categorías utilizadas por Don Bosco para referirse a los destinatarios de su experiencia educativa

Cuando Don Bosco se refería a los muchachos de su opción pastoral, que eran los destinatarios del Oratorio de Valdocco, utilizó de modo especial categorías revelativas de la situación concreta de aquellos. De entre esas categorías (Ver Anexo 2, Cuadro 1) menciono algunas de las más significativas:

- “pobres muchachos” (MB II, 461).
- “pobres muchachos abandonados” (MB IV, 472).
- “muchachos más abandonados” (MB V, 931).
- “muchachos pobres, abandonados o en peligro” (MB IX, 851).
- “jóvenes pobres y abandonados” (MB X, 1306).
- “muchachos en peligro” (MB XIII, 496).
- “muchachos pobres y abandonados” (MB XIV, 662).
- “juventud más necesitada” (MB XVI, 291).

- “muchachos muy pobres y desamparados” (MB XVII, 568).

- “juventud, sobre todo a la más pobre y abandonada” (MB XVIII, 49).

- Para referirse a la condición etaria de los muchachos Don Bosco utilizó las categorías: adolescentes; giovanetti-(jovencitos); giovani-(jóvenes); fanciulli-(muchachitos); juventud, jóvenes; muchachos; jovencitos; niños y; ragazzi- (muchachos). (Ver Anexo 2).

- Para referirse a las condición social de los muchachos Don Bosco utilizó las categorías: (jóvenes) abandonados y en peligro; (juventud) abandonada y en peligro; (juventud) desatendida y en peligro; (jóvenes) más abandonados y en peligro; (muchachos) muy pobres y desamparados; (jóvenes) necesitados; (chicos) más pobres, abandonados y en peligro; (juventud) en peligro y; (muchachos) pobres, entre otras parecidas (Ver Anexo 2).

Así, el enunciado que sintetiza la forma en que Don Bosco se refería a sus muchachos es: ‘jóvenes (juventud, jovencitos, muchachitos, muchachos) pobres, abandonados y en peligro’ (MO, 65; MB XIV, 662). En este contexto el problema a develarse es ¿quiénes eran los “jóvenes pobres, abandonados y en peligro”? (Const. Art. 26).

En los prólogos (Ver Anexo 3) de la *Storia ecclesiastica* (1845); *Storia sacra* (1847); *Storia sacra* (1853); *Il giovane provveduto* (1847) (Braido, 1994: 27-35), las categorías juventud, jovencito, jovencitos, joven, jóvenes y muchachos, como condición etárea, se aproximan a los siguientes significados:

- Juventud: como una parte de la sociedad o grupo poblacional que comparte unas características etáreas similares.

- Jovencito: como un sujeto de esa parte de la sociedad que él (Don Bosco) llama juventud y, a quien se refiere con una solícita preocupación.

- Jovencitos: como individuos de su especial afecto que se corresponden con unas características etáreas propias.

- Joven: como una categoría abierta que incluye a quien quiera que tenga esas características propias de la juventud.

- Jóvenes: como una sociedad de personas que tienen unas características propias y compartidas y, que más allá de lo etéreo, “jóvenes de todas las edades” –prólogo de 1847– (Braido, 1994: 29), incluye también a “jóvenes de toda clase” –prólogo de 1853– (Braido, 1994: 32). Entre

esas otras características propias y compartidas están también: mente inquieta y todavía no formada (tiernas mentes), potenciales de ser engañados y dañados en su virtud. Cuando Don Bosco habla de jóvenes lo parangona con juventud y, se refiere entonces a un estadio de la vida opuesto radicalmente a la vejez.

- Muchachos: como una forma confianzuda y familiar de referirse a los jóvenes.

En las *Memorias biográficas*, el mismo Don Bosco sostiene que cuando él habla de *juventud*, se refiere a los “niños abandonados, vagabundos y desvalidos que andan por caminos, calles y plazas”.

Al hablar de la juventud, yo no me refiero a la que crece en medio de exquisitos cuidados en familias acomodadas, en colegios u otras instituciones; sino que hablo exclusivamente de los niños abandonados, de los vagabundos que andan por caminos, calles y plazas. Hablo solamente de estos seres desvalidos, que, más tarde o más temprano, son el azote de la sociedad y acaban por ir a poblar las cárceles (MB XVI, 235).

En cambio, las categorías de condición social tienen los siguientes significados:

- Pobres: como indigentes, necesitados, hambrientos y sin recursos materiales necesarios.

- Abandonados: como desatendidos de sus padres y familiares y, en último caso también, desatendidos de la sociedad.

- En peligro: como riesgo de caer en la cárcel, de llegar a la miseria, de ser dañados en la moral y en la fe religiosa y, de no poder salvarse.

2.3.3. Causas de la situación social y existencial de los muchachos destinatarios de Valdocco en la perspectiva de Don Bosco

Entre las principales causas para que se pueda hablar de jóvenes pobres, abandonados y en peligro, en la perspectiva de Don Bosco estaban las siguientes:

a.- El abandono (nadie se ocupa de ellos).- Según el pensamiento de Don Bosco, aquéllos muchachos estaban en “peligro de dañarse porque nadie se ocupa de ellos” (MO, 9). Tenía una clara conciencia de que

aquellos muchachos habían sido abandonados por la sociedad, decía: "El mundo nos recibirá siempre con agrado, mientras nuestros afanes vayan encaminados a los salvajes, a los niños más pobres, más abandonados por la sociedad" (MB XVII, 272).

b.- Los vicios, los pérfidos amigos y las propias pasiones.- Cuando Don Bosco visitó la Obra del Cottolengo se encontró con muchachos enfermos y estuvo convencido de que "sus rostros consumidos, sus toses pertinaces, su total postración de fuerzas, le mostraban a las claras que el vicio había marchitado aquellas pobres flores de juventud" (MB II, 66). Según Don Bosco muchos muchachos eran "arrastrados al delito por pérfidos amigos o por las propias pasiones" (MB II, 58).

c.- El abandono de los padres, amistades perversas y la falta de medios económicos.- En la carta-circular (20 de diciembre de 1851) dirigida al Ayuntamiento de Turín, Don Bosco manifestó que la juventud estaba en esas situaciones "per incuria de' genitori, per consuetudine di amici perversi, o per mancanza di mezzi di fortuna trovasi esposta a continuo pericolo di corruzione" (por incuria de los padres, por contacto con amistades perversas, o por falta de medios de fortuna, se encuentra expuesta al continuo peligro de la corrupción) (Motto, 1991: 139, Circolare 94; Lenti, 2010a: 536).

d.- La vagancia, la falta de educación y la migración.- En el sistema preventivo para muchachos en dificultad atendidos en las instituciones del Estado, 1878 (Peraza, 1999: 31-33) Don Bosco sostenía que los muchachos llegaban a esas situaciones de ser pobres, abandonados y en peligro, debido a causas como: la migración y falta de trabajo; la falta de alguien que vele por ellos, la vagancia y las malas compañías; los padres desnaturalizados que los echan de casa y; la falta de un espacio que los acoja e instruya. Estos muchachos "se encuentran puestos en el riesgo de darse al robo y tal vez darse a una vida que acabará por arruinarlos" (Peraza, 1999: 31-32).

e.- Porque los mismos padres los echan a la calle.- Algunos padres los echaban a la calle con el fin de que pidan dinero a la gente que transita por la calle lo cual Don Bosco no lo vio de ninguna manera bien: "Frecuentemente es algo previamente calculado: se obliga a los chiquillos a pedir limosna a los transeúntes, acostumbrándolos de este modo a la mendicidad y al ocio, para ahorrarse el gasto de proveerles de pan" (MB

II, 58). Según Don Bosco, “Se encuentran muchachitos, cubiertos de harapos, cuyos padres, por negligencia, pereza o vicio, los envían o los echan a la calle” (MB II, 58).

f.- La pobreza.- En la visión de Don Bosco la pobreza misma exponía a los muchachos incluso a la posibilidad de no poder salvarse: “sobre todo en aquellos jóvenes que, por ser pobres, están expuestos a los peligros de su eterna salvación” (MB V, 931). Por tal razón los pobres tendrían que fortalecerse en la fe para no sucumbir a las tentaciones del mal, a los peligros. Para Don Bosco “El pobre no es menos orgulloso que el rico, incluso es más violento” (MB XIV, 846), en este contexto, estaba convencido “que los jovencitos necesitaban fortalecerse con pensamientos de fe para resistir las tentaciones del mal, cuando se ven oprimidos por las privaciones y la pobreza” (MB II, 65).

2.3.4. Intencionalidad de la propuesta educativa de Valdocco

En el Oratorio se buscaba, por sobre todo, prevenir que los muchachos sean maleados o dañados por otros, que caigan en la cárcel y, luego, se buscaba también el poder ofrecerles una profesión y reinsertarles en la familia y en la sociedad. Evidentemente la propuesta educativa de Don Bosco quería prevenirles a los muchachos de situaciones difíciles como las siguientes:

a.- Que sean pervertidos en sus ideas, en su moral y en su fe religiosa o que se dañen “porque nadie se ocupa de ellos” (MO, 9); prevenir que los muchachos puedan ser pervertidos (MO, 41,65) en sus ideas y, que sean afectados, sobre todo, en su moral y en su fe religiosa (MO, 67). Don Bosco quería evitar que sean “pervertidos por los ejemplos del padre o de los malos compañeros” (MB II, 64).

Por estas y otras razones, por ejemplo, en junio de 1849, fundó la Sociedad de Mutuo Socorro con el fin de “apartar a los aprendices de los peligros morales y religiosos que se encontraban en las asociaciones de ayuda mutua o en los sindicatos de la ciudad” (Lenti, 2010a: 561).

Cuando Don Bosco habla del *stato morale* se refiere, en forma positiva, a la buena marcha de la vida personal y comunitaria, de otro modo se refiere también a que no se falte a la vivencia de la norma o de la regla y, en forma negativa, a los escándalos (*qualche scandalo*) provocados o vividos por un individuo (Bosco, 1879b: 17).

b.- Que caigan en el peligro de la delincuencia o en la redes de malos amigos; quería prevenirles de que estén "expuestos al peligro de la delincuencia, a ser víctimas de los escándalos familiares o a caer en las redes de las malas compañías" (MB IV, 335).

c.- Que sean víctimas u objeto de engaño por parte de otros. Con el término víctima Don Bosco se refería a quien en su inocencia había sido seducido por otros muchachos que acostumbraban a portarse mal. En este contexto, respecto de los malos elementos del Oratorio, dice que hay que "ordenar al cómplice, víctima o seducido, que descubra a los superiores el lobo o los lobos en la forma que la prudencia sugiera para impedir la ofensa de Dios y el escándalo y la ruina de los demás" (MB VII, 192).

Puesto que Don Bosco pone énfasis en la labilidad de los jóvenes, se refiere también a los "jóvenes víctimas del pecado" (MB VI, 1061). En otro contexto habla también de quien había sido víctima de sus remordimientos de conciencia por haberse dejado convencer de los protestantes Valdenses (MB V, 658); asimismo, se refiere también a quienes eran "víctimas de los malos ejemplos" (MB II, 61) o "víctimas de los escándalos familiares" (MB IV, 335).

En París (1883) Don Bosco se habría referido también a que los muchachos podrían llegar a ser potenciales "víctimas de las teorías comunistas" (MB XVI, 66) con el fin de alertar a que, luego, ello degenerara en violencia por parte de aquéllos en contra de los ricos.

Estos muchachos recogidos en el Patronage, y los mantenidos por la Obra de los talleres esperan vuestra ayuda. Si vosotros ahora os echáis atrás, si dejáis que estos muchachos lleguen a ser víctimas de las teorías comunistas, los beneficios que ahora les rehusáis, vendrán a pedíroslos un día, pero no con el sombrero en la mano, sino poniéndolos el cuchillo en la garganta y queriendo tal vez con vuestros bienes, vuestra propia vida (MB XVI, 66).

Aparece también la categoría víctima como ofrenda de una vida para salvar otra, caso concreto cuando, en el Oratorio, de entre los muchachos "hubo algunos que se ofrecieron al Señor como víctimas, a fin de que don Bosco no se viese obligado a cesar en el gran bien que hacía" (MB XIII, 766).

Aplicando a su vida personal, Don Bosco utiliza el término víctima para hablar de la suerte que tuvo de “no haber sido arrastrado por los compañeros a ciertos desórdenes de los que... muy a menudo los jóvenes inexpertos son víctimas” (MO, 16); asimismo habla también de haber sido víctima de sus propios errores: “Respecto a los estudios, fui víctima de un error que me hubiese traído funestas consecuencias de no haberme dado cuenta gracias a un hecho providencial” (MO, 36).

d.- Que cambien la fe católica por la protestante valdense, pues, según Don Bosco se hacía urgente actuar para evitar las seducciones de las sectas, decía, “Vivimos unos tiempos en los que es preciso actuar. El mundo se ha materializado” (MB XIII, 126):

Los protestantes, los incrédulos, los sectarios de toda suerte no dejan de intentar todos los medios posibles para perjudicar a la incauta juventud y, como lobos famélicos, dan vueltas en su derredor para hacer trizas el rebaño del Señor. Impresos, fotografías, escuelas, asilos, colegios, subsidios, promesas, amenazas, calumnias, todo lo ponen en marcha a fin de pervertir las almas jóvenes, arrancarlas del seno materno de la Iglesia, seducirlas, ganárselas y arrojarlas en brazos de Satanás. Y lo más doloroso es que los maestros, los educadores y hasta los mismos padres ayudan a esta obra de desolación (MB XIII, 617).

e.- Que caigan en la cárcel, este era otro de los peligros que buscaba evitar, el que los muchachos pudieran, “terminar en la cárcel en cualquier momento” (Lenti, 2010a: 545).

f.- Que sean maltratados, escandalizados o que se les trate con injusticia, pues, para sus muchachos, más que la ganancia, buscaba la seguridad de que nadie les diese malos ejemplos y de que los demás obreros no blasfemaran ni sostengan conversaciones obscenas ante ellos (MB III, 348).

Si alguien maltrataba a sus hijos, salía con valentía en su defensa, exigiendo fueran bien tratados y que, también con ellos aunque jóvenes, se respetara la virtud de la justicia. Cuando descubría en un taller peligros para su alma o para su cuerpo, resueltamente lo cambiaba de patrón. Y buscaba, antes, informaciones del nuevo, a través de sus amigos, queriendo siempre noticias seguras de su moral, de su habilidad en el arte y de si santificaba las fiestas” (MB III, 357).

g.- Que no se salven era, finalmente, el peligro más preocupante, pues los muchachos estaban "expuestos a los peligros de su eterna salvación" (MB V, 931).

Ellos se encontraban tan pobres y abandonados que, para sacarlos de los peligros, instruirlos en religión y prepararlos para el trabajo, no se halló otro medio más que el de internarlos en una casa aparte (MB X, 873).

Para Don Bosco "si no se recogen en un internado, [a los jóvenes abandonados] resultan del todo ineficaces cuantos cuidados se les prodigan" (MB X, 874), por esta razón, Don Bosco terminó haciendo del Oratorio una casa en la que los muchachos tenían todos los servicios dentro de sus portales.

2.3.5. Mediaciones de la experiencia educativa de Valdocco

Lo que Don Bosco hace por los jóvenes pobres, abandonados y en peligro tiene como punto de partida el reconocimiento de la dignidad de los mimos y, esta dignidad radica en que todos son iguales cuanto hijos de Dios.

En nuestra casa no hay ningún criado. Todos somos iguales ante el Señor. Jesús mismo no quiso que le llamaran señor, sino padre, maestro, y siempre repetía que había venido a la tierra para servir y no para ser servido. Es tan señor, en nuestra Comunidad, el Superior, como el último barrendero... (MB IX, 713).

A partir de este supuesto teológico se puede comprender todo el despliegue de un universo de iniciativas y estrategias para educar a los jóvenes, las mismas que giran en torno a cuatro ejes básicos: el afectivo-amistad, el lúdico-entretenimiento, el religioso-catequesis y, el intelectual-instructivo y profesionalizante. En lo que sigue expondré las más significativas mediaciones educativas implementadas por el mismo Don Bosco o con su visto bueno (Rúa, 1866-1877, en Prellezo, 2000: 155).

2.3.5.1. Mediaciones en el horizonte afectivo-amistad

Como punto de partida educativo se encuentra una actitud abierta al encuentro con los muchachos por parte de Don Bosco; con natural desparpajo se hace pasar por amigo de los muchachos y les brinda su amistad: a Bartolomé Garelli, acercándose bondadosamente, le dijo:

“Amigo, ¿cómo te llamas?” (MO, 40) y; a Miguel Magone quien con franqueza le dijo a Don Bosco: “¿Quién es usted para venir a mezclarse en nuestros juegos?” (Canals & Martínez, 1995: 225), él le respondió: Soy un amigo tuyo [...]. ...un amigo tuyo que deseo entretenerme con vosotros” (Canals & Martínez, 1995: 225).

Entre otros elementos que explicitan esa dimensión afectiva se encuentran:

- La palabra al oído: Un mensaje corto que indicaba, sugería y motivaba la vida espiritual de los muchachos (MO, 53), era “una palabrita confidencial” (MB IV, 682) al oído (MB VI, 414, 813) y; la decía, sobre todo, en los recreos (MB VI, 857).

- Las buenas noches: Nacieron en tiempos de “perversión de ideas e intenciones” (MO, 65) (1848) y, tenían el carácter preventivo, pues eran para “reforzarles [a los muchachos] alguna verdad de las que se les había enseñado, pero sobre la que tal vez hubiesen oído afirmaciones opuestas a lo largo del día (MO, 65).

- Una palabra amiga, un consejo: Don Bosco procuraba una palabra a sus chicos “mientras les servía el pan o la sopa, o les prestaba otro servicio” (MO, 66). Era una estrategia para que en vacaciones los muchachos se mantengan “en el santo temor de Dios” (MB XII 363); eso ayudaba a mejorar su conducta y a “vivir con alegría” (MB III, 361).

- La invitación personal a los muchachos: Con el fin de “poner algún antídoto contra las venenosas opiniones que iban circulando cada día” (MO, 66), de invitarlos a vivir en comunidad o, de integrarlos en el Oratorio (MB VIII, 111,112).

- La asistencia y la vigilancia: Era una forma y una sensibilidad de estar con los muchachos. Decía Don Bosco, “Vigilad continuamente a los muchachos doquiera se encuentren, poniéndoles casi en la imposibilidad de portarse mal; y de un modo particular por la noche después de cenar, y prevenir de este modo aun el menor desorden” (MB VI, 390,391)

Un asistente debía vigilar la moralidad de los muchachos. En el *Reglamento para las casas de la Sociedad de S. Francisco de Sales*, (Cap. VIII), se dice “Los asistentes de clase están encargados de vigilar sobre la disciplina y buen orden” (Sociedad de San Francisco de Sales, 1891: 31); en el mismo documento (Cap. IX), también se dice que “El asistente de taller está encargado de vigilar sobre la moralidad” (Sociedad de San

Francisco de Sales, 1891: 32); también (Cap. X), los asistentes o jefes de dormitorio "están obligados a dar cuenta de cuanto suceda contra la moralidad y contra la disciplina" (Sociedad de San Francisco de Sales, 1891: 35).

En el Oratorio el asistente tenía que estar a tiempo y en su lugar, tenía que ser el primero en entrar y el último en salir, estar en el patio durante el recreo y tratar a todos por igual, sin preferencias para ninguno (Lazzeri, 1871-1884, en Prellezo, 2000: 241).

La asistencia era intensiva, "Asistencia continua" (Lazzeri, 1871-1884, en Prellezo, 2000: 240); era expansiva, en todos los patios, en la iglesia, en los dormitorios, en el estudio y en todas partes (Rúa, 1866-1877, en Prellezo, 2000: 136, 137, 192) y; lo era para todos: estudiantes de filosofía, seminaristas, artesanos, estudiantes, músicos y cantores. (Rúa, 1866-1877, en Prellezo, 2000: 192, 178).

La asistencia tenía como fin mantener la disciplina y evitar que los muchachos puedan incurrir en conductas negativas, "impedir que los jóvenes molesten" (Rúa, 1866-1877, en Prellezo, 2000: 178). La asistencia era una "actividad integral de caridad a favor de los jóvenes" (Lenti, 2010a: 107).

- Espacios propios para cada grupo de muchachos: Se hacía separación por edades y por clase social, entre los internos y los externos, entre los estudiantes y los artesanos, como una estrategia para mantener la disciplina. En el Oratorio los chicos grandes tenían su recreo sin mezclarse con los pequeños (Rúa, 1866-1877, en Prellezo, 2000: 144, 151, 174).

- La corrección sin castigo: "cuando hay que corregir, reprender o hacer una observación a un muchacho, procúrese llamarlo aparte [...]: aguárdese hasta que esté sosegado y tranquilo; avísesele entonces y despídasele siempre con alguna buena palabra" (MB VI 391). Don Bosco sugería: "corregid con paciencia y caridad sus defectos; sobre todo, absteneos de pegarles" (MB XIV, 513).

Todo esto no significa que no se haya castigado a más de uno ante situaciones que desbordaban la disciplina del Oratorio, pues la regla del buen trato a los chicos no suprimía las excepciones en las que había que sancionar a los transgresores de la disciplina: "Exceptuados rarísimos casos, las correcciones y los castigos no se den nunca en público, más

bien privadamente, lejos de los compañeros, usando la mayor prudencia y paciencia para alcanzar que el alumno comprenda su culpa con la razón y con la religión” (Sociedad de San Francisco de Sales, 1891: 11). Estas sanciones llegaban también, dependiendo de los casos, hasta la expulsión de la institución (MB VII 665).

- La escucha: Don Bosco escuchaba “pacientemente en el confesionario y en cualquier otra circunstancia que lo requiriera” (MB III, 361). Jacinto Ballesio testimonia que “Don Bosco... A veces dedicaba todo el tiempo a dialogar con un solo muchacho” (MB VI, 753).

- Estar y entretenerse con los muchachos: Don Bosco compartía con los chicos en los recreos (MB VI, 752; MB VII 302), se entretenía con gusto (MB III, 361) y, aprovechaba entonces para mostrarles su afecto igual para todos. Si bien eran los muchachos los que se acercaban a Don Bosco, “Otras veces era él quien se acercaba... para tomar parte en sus juegos” (MB IV, 572). Dice Lemoyne: “Era un espectáculo conmovedor contemplar a don Bosco, rodeado de un nutrido corro de alumnos, a los que, mientras conversaba, examinaba uno por uno con sus ojos; y tenía una palabra especial para todos” (MB VI, 413).

- El gusto por los gustos de los muchachos: Cuando Don Bosco iba a visitarlos en la cárcel les llevaba tabaco, pan y frutas (MO, 41); en el Oratorio les regalaba algún libro del gusto de los muchachos. En la *Carta sobre el espíritu de familia* (10 de mayo de 1884) Valfré le dice a Don Bosco que para que los muchachos sepan que son amados es necesario “Que se les demuestre el amor amando lo que a ellos les gusta” (Peraza, 1999: 55).

- El protagonismo de los muchachos: Hacía del Oratorio un ambiente familiar de esfuerzos y alegrías compartidas (Rúa, 1866-1877, en Prellezo, 2000: 186-189); los muchachos más antiguos acompañaban y aconsejaban a los nuevos; “los jóvenes estudiantes ya mayores y buenos” (Chiala-Lazzero, 1875-1888. 1895, en Prellezo, 2000: 93) hacían de catequistas y de asistentes de las clases; “Algunos de los mayorcitos, por él [Don Bosco] adiestrados, estaban al frente de algunas clases” (MB II, 255).

- Llamar al muchacho por su nombre: Ayudaba mucho en la disciplina, pues los muchachos “se muestran mucho más respetuosos ante un asistente cuando saben que los conoce a todos por el nombre” (Lazzero,

1871-1884, en Prellezo, 2000: 240). Don Bosco "conocía a todos, llamaba a cada uno por su nombre y apellido y no olvidaba a los que ya no asistían al Oratorio" (MB II, 256); era un detalle que sorprendía a los chicos (MB XIII, 895).

- Ofrecer un espacio alternativo a los muchachos: Esa era una estrategia para alejarlos de los peligros a los que estaban expuestos: "Nuestra obra sólo busca la instrucción cívica y la educación moral de la juventud abandonada o en peligro, para alejarla del ocio, de la mala vida, del deshonor y, tal vez, de la misma cárcel" (MB XVI, 290). Era tal el Oratorio como "espacio otro" que los muchachos no se veían motivados para salir a la ciudad (MB IV, 257).

La obra del Oratorio en su conjunto tenía un carácter preventivo. Pretendía proteger al joven de influencias dañinas o reparar el daño apartándolo de las situaciones morales y físicamente hostiles. Esta era la razón por la que Don Bosco abrió talleres en la Casa del Oratorio entre 1853 y 1862. Quería apartar a sus chicos de los peligros físicos y morales de los talleres de la ciudad (Lenti, 2010b: 91).

- Partir de las necesidades concretas del muchacho: Hizo que procesualmente se les ofreciera juegos, catequesis, sacramentos, escuelas nocturnas, talleres y colegio (MB XVI, 235,236). Se les daba mudas de ropa para el diario y para las fiestas, para el invierno y para el verano; a los zapateros más juiciosos se les daba también delantales de cuero (Rúa, 1866-1877, en Prellezo, 2000: 143,153, 165,197).

- Frases y motivaciones religiosas: Estaban pegadas en las paredes y apuntaban a la salvación de los jóvenes. Entre aquellas estaban: "el lema de San Francisco de Sales: *Da mihi animas caetera tolle* [...]. ...solo una cosa es necesaria: salvar el alma. ...a la entrada había otro con la jaculatoria y saludo cristiano: Alabado sea Jesucristo" (mb ii, 529, 530).

- La comunicación e información transversales: El muchacho avisado "no queda avergonzado por las faltas cometidas... No se enfada por la corrección que le hacen ni por los castigos con que le amenazan, o que tal vez le imponen; porque éste va acompañado siempre de un aviso amistoso y preventivo, que lo hace razonable" (Canals & Martínez, 1995: 562).

En el *Reglamento para las casas* (Artículos Generales, 1º) se dice que los encargados o asistentes de los niños "están todos autorizados a

dar avisos y consejos a cualquier niño de la casa” (Sociedad de San Francisco de Sales, 1891: 13-14). En 1877 Don Bosco aclaró que el Sistema Preventivo “Consiste en dar a conocer las prescripciones y reglamentos” (Canals & Martínez, 1995: 561-562) a los alumnos de tal manera que avisados puedan prevenir las consecuencias.

- El amor manifiesto a los muchachos: Don Bosco “Quería a todos por igual y, para evitar entre ellos toda rivalidad, les demostraba de tanto en tanto su igualdad de afecto, interesándose por el bien espiritual y temporal de cada uno” (MB III, 361). Dice Lemoyne: “Y los muchachos sabían que don Bosco los amaba y los llevaba grabados en su corazón de modo indeleble” (MB II, 256).

Recordaba a sus educadores que hay que saber ganarse el corazón de los chicos (XIV, 514); hacía énfasis en la bondad (MB XI, 223,224). Su máxima educativa y pedagógica era: “Que los jóvenes no sean solamente amados, sino que se den cuenta de que se les ama” (MB XVII, 110), decía que “para obtener buenos resultados en la educación de la juventud hay que procurar hacerse amar para después hacerse respetar” (MB II, 256).

- El trato caritativo a los jóvenes: Implica no castigarlos; en una carta dirigida al Vicario de Turín, Cavour (13 de marzo de 1846) Don Bosco dijo: “Nosotros los animamos, acercándonos a ellos de modo amigable, dándoles la bienvenida con palabras amables, promesas, regalos y cosas así” (Lenti, 2010a: 457-459). En 1877 Don Bosco sostuvo: “Este sistema descansa por entero en la razón, en la religión y en el amor; excluye, por consiguiente, todo castigo violento y procura alejar aún los suaves. (Canals & Martínez, 1995: 562). En 1878 se insistió en “usar caridad y no castigos” (Lazzero, 1871-1884, en Prellezo, 2000: 243); en 1884 se les pidió a los asistentes “Que no sean demasiado rigurosos ni siquiera con los demasiado laxos” (Lazzero, 1871-1884, en Prellezo, 2000: 244).

- La familiaridad y la confianza: Era la base de la relación en el Oratorio, pues, “aunque muchos de ellos eran pobres huérfanos, a todos les parecía, sin embargo, gozar las alegrías de la familia. ¡Tal era la bondad del padre adoptivo!” (MB III, 361). Esta familiaridad Don Bosco la vivió también con los exalumnos y sus salesianos (Chiala-Lazzero, 1875-1888. 1895, en Prellezo, 2000: 33, 48,57,67).

- El acompañamiento de la comunidad: “Antes y después de las funciones había variados entretenimientos y juegos, bajo la vigilancia

del buen Director, del teólogo Borel, que era su brazo derecho, y de los jóvenes más juiciosos y de mejor conducta" (MB II, 255); la presencia de los maestros, de los asistentes, del catequista, del prefecto, del consejero escolar y del director, permitía un clima educativo en el Oratorio (Lazzerro, Octubre 1877-Enero 1884, en Prelezo 2000: 222,224,226,229).

- El interés por la vida del muchacho: Era "Uno de los principales medios de que se sirvió para aumentar el número de sus muchachos fue el de ir a buscarlos por plazas, calles y avenidas" (MB III, 38). Don Bosco recordaba siempre a los chicos que habían dejado de frecuentar el Oratorio; cuando se encontraba con alguno de ellos, "después de haberse entretenido un ratito con él acerca de su oficio, salud, familia, se despedía con una dulzura que robaba el corazón, diciéndole: -¡Ven otro rato a verme!" (MB VI 162,163).

- El seguimiento al muchacho: Luego de buscarles empleo, Don Bosco "Tenía la costumbre de visitar cada semana ya a uno, ya a otro de los dueños de talleres o tiendas e informarse detalladamente del comportamiento y progreso en el oficio de sus muchachos" (MB III, 349, 356, 357). Ese acompañamiento lo realizaba también en los patios: "me encargaba de las competencias de salto y de carreras, o les hacía juegos de habilidad y prestidigitación, con cubiletes, cuerdas y bastones" (MO, 53).

- Actitud positiva del educador: Don Bosco sabía despertar entusiasmo en sus muchachos, tenía carisma para levantarles el ánimo: "-¡Ea, alegría! Y estas dos palabras, dichas por él, producían un efecto mágico, disipaban la tristeza, y el muchacho se sentía dispuesto y deseoso de cumplir el deber" (MB VI, 401).

2.3.5.2. Mediaciones en el horizonte lúdico-entretenimiento

En la vivencia de Don Bosco el juego, la diversión y el entretenimiento tienen como intención primera mantener la alegría de los muchachos. En la visión de Don Bosco "son medios eficacísimos para conseguir la disciplina y favorecer la moralidad y la salud" (Canals & Martínez, 1995: 563). Entre otros elementos que hacen evidente esta experiencia están:

- El patio: Es el espacio por excelencia sin el cual no se comprende la experiencia educativa de Don Bosco. En el "sueño de los 9 años" le pareció estar en un patio espacioso (MO, 6); mientras el Oratorio era iti-

nerante soñaba en “un patio bien grande una casa grande llena de chicos, iglesias, sacerdotes y clérigos” (MO, 49).

Más tarde, en Valdocco habían tres patios (Rúa, 1866-1877, en Prella, 2000: 136) y; Don Bosco gustaba encontrarse con sus muchachos en el patio (MB VII, 302) y; el mismo dice: “me di cuenta claramente de que necesitaba nuevos (y más amplios) locales. Pues la instrucción religiosa ocupa a los muchachos durante un cierto tiempo, tras el cual necesitan alguna salida: excursiones, juegos, y así” (Lenti, 2010a: 518).

- El juego y la diversión: Eran la puerta de encuentro con los muchachos. Junto al patio estaban “La gimnasia, la música, la declamación, el teatro, los paseos” (Canals & Martínez, 1995: 563).

Preparó juegos: pelotas, bochas, tejos, zancos, y les prometía que pronto tendrían columpios, tióvivos, clases de gimnasia y de canto, conciertos de música instrumental y otras diversiones. A veces les repartía medallas, estampas, fruta; les preparaba desayuno o merienda; otras veces regalaba unos pantalones, un par de zapatos u otras prendas de vestir a los más pobres (MB II, 255).

Efectivamente, “Muchos iban al Oratorio atraídos por el tióvivo, que en las plazas costaba diez céntimos por cabeza, por los pasavolantes y por los regalos que allí se recibían” (MB XVII, 863). Se decía que en lo “Tocante a los juegos, hay que tener presente que el muchacho debe estar contento y, para ello, hay que distraerlo con juegos” (MB XVI, 168). Entre 1848-1849, con el entusiasmo patriótico, Don Bosco permitió también que los muchachos jugaran a las guerras “bajo la dirección de Brosio, *il bersagliere*” (Lenti, 2010a: 543). Quizá era una forma de disipar el espíritu de ir a la guerra y también de mantener la disciplina.

- Los paseos y las caminatas al campo: Eran actividades propias del Oratorio; habían excursiones tanto para estudiantes como para artesanos a Chieri, al Real Castillo de Montecalieri y otros lugares (Chiala-Lazzero, 1875-1888. 1895, en Prella, 2000: 38,77) y, generalmente “acompañaba a los jóvenes la banda, que además de la ayuda que da al mantener ordenada la larga fila y el paso, sirve de estímulo para seguir adelante sin sentir tanto el cansancio” (Chiala-Lazzero, 1875-1888. 1895, en Prella, 2000: 70-71). En el *Reglamento para los colegios* (Cap. XIV,

art. 1º, Del paseo) aparece de modo claro que, "El paseo es un ejercicio muy útil para conservar la salud" (Congregación de San Francisco de Sales, 1882: 33).

- Las fiestas: Por primera vez en 1846 se celebró una gran fiesta en honor a San Luis en el Oratorio (MO, 62); las fiestas eran eminentemente litúrgicas (Rúa, 1866-1877, en Prelllezo, 2000: 139,152,158,169,172,182) y, las funciones estaban animadas con canto y banda, aparatos de gas y música solemne; había tómbolas, fuegos artificiales y globos aerostáticos (Rúa, 1866-1877, en Prelllezo, 2000: 152-154,158,163,180,199-200). En las fiestas también la gastronomía era otra (Chiala-Lazzero, 1875-1888. 1895, en Prelllezo, 2000: 105-106,108-109,111), pues se trataba de que "toda la comunidad esté más contenta en la mesa y un poco de concierto de la banda después de la comida" (Rúa, 1866-1877, en Prelllezo, 2000: 169-170).

- La música y el canto: Eran la clave del Oratorio; Don Bosco regalaba libritos de canto, descubrió que sin ello el Oratorio era como un cuerpo sin alma (MO, 41). Con las clases nocturnas, apareció "la enseñanza de música vocal, de piano, de órgano y de música instrumental" (MO, 67). En 1847 las clases de canto gregoriano y de música vocal resultaban una verdadera novedad educativa, tanto que "Los famosos maestros Luis Rossi, José Bianchi, Cerruti y el canónigo Luis Nasi... [...]. ...venían a observar cómo se practicaba el nuevo método de enseñanza que hoy es el que comúnmente se aplica en nuestras casas" (MO, 63).

En el Oratorio se preparaban coros de voces blancas y, con ellos se hacían conciertos en la misma casa, en la ciudad y fuera de ella (MO, 67). Según Eugenio Ceria, para que el muchacho esté alegre no se omite nada, "ante todo la música" (MB XVI, 168) y; "La música de la banda era otra buena atracción y no sólo para los muchachos, sino también para la gente que pasaba junto a la cerca del Oratorio y se paraba a escuchar" (MB XVII 863).

- El teatro: Fue una experiencia que inició en 1846 con la comedia *Un soldado de Napoleón* (MO, 62). En el *Reglamento para las casas de la Sociedad de S. Francisco de Sales*, se dice que el teatro según la moral cristiana tendría que "redundar en ventaja de la juventud, cuando no mira sino a alegrar, educar e instruir los niños cuanto se pueda moralmente"

(Sociedad de San Francisco de Sales, 1891: 43) y, que para lograr ello la materia tendría que ser apropiada para los muchachos.

- El asociacionismo juvenil: Servía para “estimular la piedad con prácticas fijas y uniformes” (MO, 61) entre los muchachos. En 1847 Don Bosco fundó la Compañía de San Luis y, para pertenecer a ésta se exigían dos condiciones: “Buena conducta en la iglesia y fuera de ella, evitar las malas conversaciones y frecuentar los sacramentos” (MO, 61). La fórmula para ser miembro de la compañía de San Luis expresaba lo siguiente:

Yo N. N., prometo hacer cuanto pueda para imitar a san Luis Gonzaga: por tanto, huiré de los malos compañeros, evitaré las conversaciones obscenas, animaré a los demás a la santidad con las palabras y el buen ejemplo, tanto dentro de la iglesia como fuera...

...para merecer una santa muerte y ser un día partícipe de la gloria en el paraíso. (Lenti, 2010a: 560-561).

En junio de 1849 se fundó la Sociedad de Mutuo Socorro con el fin de “apartar a los aprendices de los peligros morales y religiosos que se encontraban en las asociaciones de ayuda mutua o en los sindicatos de la ciudad” (Lenti, 2010a: 561) y; en 1859 se fundó “la compañía de San José” (Lenti, 2010b: 61-62) para los artesanos. Se fundó también la Compañía de la Inmaculada Concepción (1856) atribuida a Domingo Savio, la Compañía del Santísimo Sacramento (1857) y, la Compañía del pequeño clero (1858) (Lenti, 2010b: 102-105).

- El clima festivo y de alegría: Lo hacían los mismos muchachos con el drama, la farsa y teatro; había banda y cantores, coro de voces blancas, contraltos y sopranos; en las fiestas y onomásticos se hacían lecturas y discursos y, se presentaban también melodramas. Acudían como espectadores incluso gente de afuera que muchas veces se marchaba triste sin tener un espacio para quedarse (Chiala-Lazzerro, 1875-1888. 1895, en Prellezo, 2000: 34,39,65,67).

2.3.5.3. Mediaciones en el horizonte religioso-catequesis

Los encuentros de Don Bosco con los muchachos tienen una intencionalidad pastoral y educativa. A Miguel Magone Don Bosco le pregunta “- ¿Vas al catecismo?” (MO, 40) porque sabe que el hombre

puede llegar a ser digno de sí mismo, de la familia y de la patria sólo "bajo el magisterio de la Iglesia y con la doctrina del Catecismo" (MB V, 515). Entre otros elementos que apuntan en este mismo horizonte están:

- La catequesis: Constituyó el elemento central de las actividades que se realizaban en el Oratorio, era el *programa* formativo (Lenti, 2010a: 457-459) y se realizaba todos los domingos y los días de fiesta.

Don Bosco concebía la educación, en cuanto desarrollo de la persona, sólo como guía doctrinal y moral que proporciona la fe y la ética católicas. Por ende, hay que señalar que, históricamente, la instrucción catequética fue la actividad central en el primer Oratorio de Don Bosco (Lenti, 2010a: 461).

Para Don Bosco el catecismo era más importante que todos los demás saberes o ciencia humana: "aunque no supierais leer ni escribir, sabríais lo bastante para vivir como hombres virtuosos y honrados en esta tierra y ser útiles a vosotros mismos y a vuestros semejantes, mejor que muchos sabihondos, que todo lo saben, menos sus deberes" (MB V, 515). En la praxis de Don Bosco "La religión es capaz de comenzar y realizar la gran obra de una verdadera educación" (MB III, 605).

- Los ejercicios espirituales: Iniciaron en el Oratorio en 1847 y con resultados halagadores, "Muchos a los que se les había trabajado bastante sin resultado alguno mejoraron notablemente su vida. Algunos siguieron la vocación religiosa, otros, como laicos, fueron asiduos en la asistencia al Oratorio" (MO, 66). Habían "ejercicios espirituales para los estudiantes y para los artesanos" (Chiala-Lazzeri, 1875-1888. 1895, en Prellezo, 2000: 37,64, 66) y hacían mucho bien a los muchachos.

- Los ejercicios de buena muerte: Entre los medios para mejorar a los artesanos se dispuso también realizar ejercicios de buena muerte (Rúa, 1866-1877, en Prellezo, 2000: 181). Según los críticos de Don Bosco, "Al revisar las Memorias biográficas correspondientes a las décadas de 1850 y 1860, llaman poderosamente la atención las continuas referencias a la muerte" (Lenti, 2010b: 135), "ciertamente creía que enfrentar a los chicos con la muerte era espiritual y educativamente muy eficaz" (Lenti, 2010b:135).

- El acompañamiento espiritual: Era una experiencia que la llevaba el mismo Don Bosco con sus muchachos. El Arzobispo Luis Fran-

soni “nombró a Don Bosco como director espiritual único de los tres oratorios con un decreto oficial del 3 de marzo de 1852” (Lenti, 2010a: 511) y; lo nombró “concediéndole todas las facultades que pudieran ser necesarias y oportunas para este fin” (MB X, 872).

En el *Reglamento para las casas* (Primera Parte, Cap. I, Director, art. 1º y 3º) aunque se dice que al Director le compete también el cuidado de lo espiritual, lo escolástico y material de los alumnos (Sociedad de San Francisco de Sales, 1891: 15), el verdadero responsable era el catequista (1891: 20-21).

- Los sacramentos: Eran “elementos básicos de nuestra institución” dice Don Bosco (MO, 45) y, el Arzobispo Frasoni confirió todos los permisos para “celebrar Misa, triduos, novenas y ejercicios espirituales, administrar la Confirmación, la Santa Comunión y hasta el permiso para que, quienes frecuentaban la Obra, pudieran cumplir en nuestra capilla el precepto pascual” (MO, 52). Se revela que en verdad había mucha participación fervorosa de los muchachos en los sacramentos (Chiala-Lazzerro, 1875-1888. 1895, en Prellezo, 2000: 59-60).

- Las florecillas: Eran pequeños propósitos de vida que se daban a los muchachos artesanos en las noches y, al día siguiente, por la mañana se ponían en una cartelera a la entrada de la iglesia con el fin de recordarles (Chiala-Lazzerro, 1875-1888. 1895, en Prellezo, 2000: 37,95).

- La narración de los sueños: Tenían una intención educativa; “Don Bosco contaba ‘sueños’ que tenían que ver con la tradición moral y espiritual de los jóvenes, así como ‘sueños’ puramente moralizantes” (Lenti, 2010b: 135).

- Las procesiones y desfiles públicos: Eran para afianzar las vivencias religiosas de los muchachos; se hacían procesiones a la Consolata y, desfiles por las calles para visitar los monumentos (MO, 67).

- La capilla abierta: Era otro espacio educativo; según Eugenio Ceria “Cuando el muchacho se cansa de jugar, a menudo acaba por ir a rezar en la capilla, que encuentra siempre abierta” (MB XVI, 168).

- La presencia de Dios: Era una constante oratoriana, “Vivían los alumnos en la presencia de Dios, y en todas las paredes estaba escrito con gruesas letras: Dios te ve” (MB IV, 683).

2.3.5.4. Mediaciones en el horizonte intelectual-instructivo y profesionalizante

A la par con la catequesis Don Bosco ofrece a sus muchachos "escuelas nocturnas, escuelas diurnas para los más pobres" (MB XIII, 496), les ofrece talleres porque sabe que los muchachos tienen que "aprender el arte, con que a su tiempo deberán ganarse el pan de la vida" (Congregación de San Francisco de Sales, 1882: 19); pensando sobre todo en el estudio de los potenciales clérigos les ofrece también colegio. Entre otros elementos que apuntan en este mismo horizonte están:

- La escuela (informal): Al principio era dominical y en 1845 pasó a ser también una experiencia nocturna, "Era la primera vez que se hablaba de este tipo de educación" (MO, 47). Según Don Bosco estas escuelas (1846) "animaban a los jovencitos a entregarse a los estudios literarios, que les eran necesarios, y al mismo tiempo nos ofrecían lo que el Oratorio ante todo buscaba, su formación religiosa" (MO, 55).

Hubo excepcionales logros en el aprendizaje de los muchachos; se hicieron mostraciones públicas con la presencia de educadores importantes como "el célebre abate Aporti, Boncompagni, el teólogo Pedro Baricco y el profesor José Rayneri" (MO, 56); a partir de aquella experiencia "se añadieron a la lectura y escritura, la aritmética y el dibujo. Era la primera vez que se enseñaban en nuestro medio social este tipo de asignaturas" (MO, 56). Este tipo de escuela fue replicada por el Municipio en los centros urbanos (MO, 56).

Debido al número de muchachos y a sus necesidades de estudio, Don Bosco abrió también las escuelas diurnas: "Con la intención de socorrer a estos pobres chicos, abrí, a más de las escuelas nocturnas, unas escuelas diurnas" (MB X, 394).

Ciertamente la escuela de Don Bosco ofrecía "una instrucción de lo más elemental (catequesis, lectura, escritura y algo de aritmética) [...]. No se trataba de enseñanza profesional destinada a complementar las habilidades adquiridas en el taller" (Lenti, 2010b: 61), tal es así que entre 1846 y 1848 los muchachos tenían que salir del Oratorio, ya sea por sus clases de gramática, ya sea por sus trabajos (MO, 65) y; sin embargo, por esos tiempos Don Bosco se refiere ya a un nuevo método de enseñanza practicado en el Oratorio: "venían a observar cómo se practicaba el

nuevo método de enseñanza que hoy es el que comúnmente se aplica en nuestras casas” (MO, 63).

En 1849 con la crisis política y el cierre de las escuelas públicas y de los seminarios de Chieri y de Turín, Don Bosco ofreció en el Oratorio un espacio para el Seminario de la diócesis y, “el Oratorio fue durante casi veinte años el Seminario diocesano” (MO, 68).

Entre 1851-1852 los muchachos seguían saliendo a recibir clases afuera y; sólo en la década de 1852 a 1862 Don Bosco inició su experiencia educativa con la escuela para los estudiantes de Valdocco: “Esta década es el período dorado de Don Bosco en lo que concierne a su participación directa en la actividad educativa. [...] el programa de la escuela de Valdocco fue su primer, y logrado, experimento” (Lenti, 2010b: 53).

Entre 1855 y 1856 “se establecieron definitivamente las clases y los talleres en la casa del Oratorio” (MO, 65); se trataba de “un programa de estudios secundarios en Casa, dentro de la reforma escolar de Bongiovanny (1848), empezando por el curso tercero del bachillerato (*ginnasio*) de cinco años, con el veterano seminarista salesiano de 17 años, Juan Francesia, de maestro” (Lenti, 2010a: 495). Entre 1859-1860, dentro de la reforma de Casati (1859) finalmente Don Bosco consiguió el funcionamiento de un programa completo de bachillerato (Lenti, 2010a: 495). Entre 1848 y 1859 con las reformas secularizantes de Carlos Bongiovanny (1848) y de Gabrio Casati (1859) Don Bosco aprovechó la oportunidad para afianzar su experiencia educativa.

Entre 1850 y 1860 “Don Bosco se involucró de manera directa en la educación, aunque no en el aula de forma habitual. Esos fueron los años de Domingo Savio (1854-1857), Miguel Magone (1857-1859), Francisco Besucco (1862-1864) y otros” (Lenti, 2010b: 75).

- Los talleres: Eran complementarios a las clases y su implementación hizo posible que los muchachos ya no tuvieran que salir a estudiar afuera. Todos los talleres que Don Bosco fundó estaban en el marco del naciente capitalismo industrial de esos tiempos, así: en la década de 1850 se fundaron los talleres de zapatería, sastrería, encuadernación y carpintería (Lenti, 2010b: 58-59). Efectivamente, “Talleres y escuela para los internos se fueron estableciendo gradualmente entre los años 1853-1862 y 1855-1859” (nota 63) (Lenti, 2010a: 107). Entre 1861-1862 Don Bosco fundó también el taller de imprenta, en 1862 el taller de forja y en

1864 la librería (Lenti, 2010b:61-63). Según las *Conferencias del Consejo de la Casa* se abrieron también talleres de barbería, cristalería, herrería, sombrerería y calcografía (Rúa, 1866-1877, en Prelllezo, 2000: 153, 158-159,185, 193).

En 1883 la imprenta se actualizó en tecnología, "se instalaron máquinas de último modelo, se convirtió en el taller mejor equipado de Turín. Era una prueba de compromiso de Don Bosco con el 'apostolado de la prensa'" (Lenti, 2010b: 63).

Al principio Don Bosco contrataba profesionales laicos para que enseñen a los muchachos (Lenti, 2010b: 61) y; para trabajar bajo acuerdos disciplinarios en 1853 escribió un reglamento para los talleres. Con el fin de asegurar la calidad educativa "En 1862, redactó una nueva normativa... Ahora un salesiano coadjutor 'asistente', con la ayuda del maestro artesano, hacía de director del taller" (Lenti, 2010b: 65).

Aunque en esos primeros tiempos de la experiencia educativa en el Oratorio los talleres eran "como tiendas medievales con un objetivo limitado" (Lenti, 2010b: 57), en la década de 1880 éstos se orientaron al mundo laboral "convirtiéndose poco a poco en escuelas profesionales" (Lenti, 2010b: 68).

- El trabajo: Era una forma de prevenir que los muchachos sigan en la calle; para Don Bosco la inquietud básica era "cómo... sacarlos del ocio" (MB II, 60). Decía a sus muchachos: "El ocio es el mayor enemigo que debes combatir" (MB XII, 673).

En el *Reglamento para los colegios de la Congregación de S. Francisco de Sales* se encuentra que "El hombre... ha nacido para trabajar" (Sociedad de San Francisco de Sales, 1891: 59).

2º- Por trabajo se entiende el cumplimiento de los deberes del estado de cada uno, ya sean de estudio, ya sean de arte u oficio.

3º- Por medio del trabajo podéis haceros útiles a la sociedad, y a la religión, haciendo bien a vuestra alma... (Congregación de San Francisco de Sales, 1882: 13-14).

El mismo Don Bosco se encargaba de encontrar un trabajo para los muchachos, firmar un contrato en el que se asegurara el buen trato y la enseñanza del arte u oficio y, les acompañaba continuamente, "Más que la ganancia, buscaba la seguridad de que nadie les diese malos ejem-

plos y de que los demás obreros no blasfemarían ni sostendrían conversaciones obscenas ante ellos” (MB III, 348).

En este sentido, Don Bosco cultivó también en sus muchachos el sentido de pertenencia y, co-responsabilizó a los muchachos en la buena marcha del Oratorio; en el *Reglamento para las casas* se dice: “Los estudiantes estarán obligados a prestarse a cualquier servicio de la casa, como sería servir la mesa, enseñar el Catecismo” (Sociedad de San Francisco de Sales, 1891: 54), asimismo los muchachos colaboraban también con la limpieza de la casa (Chiala-Lazzero, 1875-1888. 1895, en Prellezo, 2000: 93,102).

Efectivamente Don Bosco motivó a sus muchachos a la autogestión y, en este clima de trabajo productivo, en 1873 “Se trató sobre el modo de hacer más rentable el taller de los sombrereros... [...] también... el taller de los sastres” (Rúa, 1866-1877, en Prellezo, 2000: 158-159).

- El compromiso social: Siguiendo a Don Bosco, en 1854 los muchachos fueron más allá de las fronteras del Oratorio, en los tiempos del cólera “La caridad de los jóvenes enfermeros emuló la de don Bosco. Pero no se crea, por ello, que no tuvieran que hacer desde el principio un supremo esfuerzo, para superar el miedo a vencerse a sí mismos” (MB V, 93). En otras circunstancias, los muchachos colaboraban también haciendo la colecta para el *Hospital oftálmico e infantil* en los templos (Chiala-Lazzero, 1875-1888. 1895, en Prellezo, 2000: 98).

- Las lecturas apropiadas para los jóvenes: En una época iluminista Don Bosco comprendió con toda claridad que “La lectura tiene para ellos [los muchachos] vivísimo atractivo y excita su impaciente curiosidad, de la que depende muchísimas veces la elección definitiva, que hacen del bien o del mal” (MB XVII, 197,198).

En el pensamiento de Don Bosco no todos los libros, incluso los requeridos en los programas de estudios escolares, necesariamente pueden ser buenos, por tanto lo que se considere como prohibido en el Oratorio se ha de evitar que llegue a manos de los muchachos (MB XVII, 196).

En este contexto la preocupación de Don Bosco era encontrar “algo que fuera útil a los jóvenes” (MO, 56). Así pues, después de analizar los libros existentes en la época y en el lugar escribió una “Historia

Sagrada para el uso escolar" (MO, 56); escribió "El joven instruido" en el que expuso los fundamentos de la fe católica, era "un libro adaptado a la juventud y al alcance de sus conocimientos religiosos" (MO, 57); para la enseñanza de la matemática, lanzó un "librito titulado 'El sistema métrico decimal simplificado, etc'." (MO, 57); organizó también un devocionario juvenil.

Entre 1844 y 1864, con el fin de presentar modelos de santidad a sus muchachos, escribió también las biografías de jóvenes como *Comollo* (1844...), *Savio* (1859...), *Magone* (1861...) y *Besucco* (1864) (Lenti, 2010b: 77).

En la década de 1850, para combatir a los protestantes valdenses y a los liberales que afectaban directamente a las mentes juveniles, Don Bosco difundió los *Avisos para los católicos*, las *Lecturas católicas*, *El católico instruido en su religión*, *Il Galantuomo*; "la publicación de las *Lecturas católicas* y la *Biblioteca de la juventud* y muchos otros libros" (MB X, 874) estaban destinados a combatir la herejía y la impiedad.

De modo general "Los libros históricos... fueron escritos para educar, inculcando valores morales y espirituales" (Lenti, 2010b: 77), así "la *Historia eclesiástica*,...trata de santos que se distinguieron por su caridad preventiva, especialmente hacia los jóvenes y los pobres" (Lenti, 2010b: 77). Efectivamente, la producción literaria de Don Bosco tenía una "finalidad religiosa, moral y apologética" (Lenti, 2010b:146) y, "Estaba destinada a niños, jóvenes y gente del pueblo" (Lenti, 2010b:146).

Todos los libros producidos por Don Bosco tenían un carga ideológica y, muchos como la *Historia eclesiástica* en realidad evitaban la historicidad, para muestra, Don Bosco sostenía que la "Historia eclesiástica es simplemente la narración de aquellos acontecimientos que fueron hostiles o favorables a la Iglesia desde su fundación hasta el momento presente" (Bosco, 1845: 9, en OE I, 167, en Lenti, 2010b: 173).

De igual modo "Todas las obras de Don Bosco contienen observaciones pedagógicas" (Lenti, 2010b:76). En la *Carta de Don Bosco sobre el apostolado de la prensa*, 10 de marzo de 1885 (Lenti, 2010b: 162-166), Don Bosco considera que un buen libro es siempre inspiración de Dios y un medio de salvación: "¡Cuántas almas se han salvado, han sido apartadas del error, alentadas en la práctica de la virtud a través de los buenos libros!" (Lenti, 2010b: 163).

En este contexto, las *Memorias del Oratorio* (1873-1879), el *Reglamento para las casas* (1877), el *Sistema preventivo* (1877), las *Cartas sobre los castigos* (1883) y sobre *El espíritu de familia* (1884) también son recursos pedagógicos que tenían como finalidad ayudar a quienes educaban y acompañaban a los muchachos.

En este sentido después de hacer *memoria* que él (Don Bosco) nunca escatimó esfuerzos “para ayudar a una clase de la sociedad en particular: los jóvenes” (Lenti, 2010b: 164), pide que se haga “de ellos [los jóvenes] otros tantos apóstoles de la buena prensa” (Lenti, 2010b: 265).

2.3.6. Principios que definen el Oratorio de Valdocco

Después de haber visto el despliegue de toda la experiencia educativa de Don Bosco al derredor de un centro, los jóvenes pobres, abandonados y en peligro, concluyo esta parte con los principios que definen de modo sintético lo que es Valdocco: naturaleza, finalidad y objetivos.

2.3.6.1. Naturaleza del Oratorio

Desde sus inicios el Oratorio festivo era un espacio abierto de entretenimiento, juego y catequesis, para los muchachos forasteros, huérfanos y abandonados que deambulaban por las calles de Turín o que habían salido de sus cárceles. En dicho espacio se mezclaban eventos trascendentales para la vida de los muchachos, lo lúdico, lo religioso y lo instructivo o escolar.

En la *Sposizione alla S. Sede dello Stato morale e materiale della Pia Societa' di S. Francesco di Sales nel marzo del 1879* Don Bosco recuerda: “Questa Congregazione nel 1841 non era che un Catechismo, un giardino di recreazione festiva, cui nel 1846 si aggiunse un Ospizio pei poveri artigianelli” (Bosco, 1879b: 4)

En 1879 Don Bosco sostuvo que el Oratorio era un *espacio de entretenimiento* en el que los muchachitos se divertían en la gimnasia, la declamación, la música, el pequeño teatro, y en otros jueguitos de recreación amena; explicó además que aquél entretenimiento tenía como complemento la instrucción elemental, el estudio de la religión, donde la regla de buena educación era también parte de aquellos entretenimientos.

Nell 1841 ho cominciato l'opera degli Oratorii, ossia dei giardini di recreazione, dove specialmente nei giorni festivi si radunano fanciulli poveri ed abbandonati. In essi sono trattiene nella ginnastica, nella declamazione, música, nel teatrino, ed in altri trastulli di amena ricreazione. L'istruzione elementare, lo studio della religione e le regole di buona creanza fanno eziandio parte di quei trattiene (Bosco, 1879a: 4).

2.3.6.2. Finalidad del Oratorio

Entre el 8 de Diciembre de 1844 y 18 de Mayo de 1845 Don Bosco manifestó que la finalidad del Oratorio y su propuesta pastoral era atender a "los jóvenes más abandonados y en peligro" (MO, 44) y "cumplir... deberes religiosos" (MO, 44) y, cuando ya estuvo en Valdocco, esta fue la norma.

En la primera edición impresa del *Reglamento del Oratorio* (1844-1849) se encuentra de manera clara la finalidad del Oratorio en los siguientes términos:

-1: Entretener a la juventud los días festivos, porque se tiene especialmente en consideración a los jóvenes obreros, los cuales, sobre todo en los días festivos, están expuestos a grandes peligros morales y corporales; pero no se excluye a los estudiantes que quieran asistir en los días festivos o de vacaciones. -2: Con agradables y honestas diversiones, aptas realmente para divertirse y no para cansarse. No se permiten, por tanto, juegos, diversiones, saltos, carreras, o cualquier otra manera de recreo que pueda comprometer la salud o la moral de los alumnos. -3: Después de haber asistido a las sagradas funciones de iglesia, porque la instrucción religiosa es lo primero que se pretende: lo demás es accesorio y sólo un aliciente para atraer a la juventud (MB III, 91).

En la carta-circular (20 de diciembre de 1851) dirigida al Ayuntamiento de Turín se dice que la obra del Oratorio estaba "diretta unicamente al bene intellettuale e morale di quella parte di gioventù, che per incuria de' genitori, per consuetudine di amici perversi, o per mancanza di mezzi di fortuna trovasi esposta a continuo pericolo di corruzione" (dirigida únicamente al bien intelectual y moral de esa parte de la juventud que, por incuria de los padres, por contacto con amistades perversas,

o por falta de medios de fortuna, se encuentra expuesta al continuo peligro de la corrupción) (Motto, 1991: 139, Circolare 94; Lenti, 2010a: 536).

En las *Reglas de la Sociedad de San Francisco de Sales* (1873) se dice también que el fin del Oratorio era “conservar la fe y las buenas costumbres sobre todo en esta clase de jóvenes, que, por ser pobres, están expuestos a mayor peligro de su eterna salvación. Este es el fin de la Sociedad o Congregación de San Francisco de Sales” (MB X, 872,874).

En 1879 Don Bosco sostuvo que el fin del Oratorio era reunir a niños pobres y abandonados y, en una visión retrospectiva recordó que, desde un principio, entre los jovencitos que frecuentaban los oratorios se encontraban algunos totalmente pobres y abandonados: “Tra i giovanetti che frequentavano gli Oratorii se ne incontravano alcuni talmente poveri ed abbandonati” (Bosco, 1879a: 4). Don Bosco se refirió concretamente a “giovanetti... poveri ed abbandonati” (1879a: 4) o “fanciulli pericolanti” (1879a: 7). Remarcó que algunos muchachos no sólo eran díscolos, sino que también estaban abandonados y en evidente peligro de llegar a serlo: “fanciulli, che non sono discoli, ma sono abbandonati ed in evidente pericolo di divenire tali” (1879a: 9).

Similar aseveración se encuentra también en la *Sposizione alla S. Sede dello Stato morale e materiale della Pia Società di S. Francesco di Sales nel marzo del 1879*: “Sebbene questa Congregazione abbia per iscopo di occuparsi in modo particolare della gioventù pericolante” (Bosco, 1879b: 5).

En otras circunstancias, refiriéndose a la finalidad del Oratorio se dijo también que:

Este centro tiene, por fin, recoger muchachos pobres y abandonados, darles pan y educación y apartarlos de este modo de la inminente ruina y, mediante un oficio, ponerlos en condición de ganarse a su tiempo el necesario sustento. Con este fin, aprenden los oficios de sastrer, zapatero, carpintero, herrero, albañil, labrador, jardinero y otros por el estilo (MB XIV, 601).

Se comprende, entonces, por qué cuando a Don Bosco se le propuso que se ocupara de ciertos colegios para los hijos de familias acomodadas, “repetía que el fin principal de la Congregación Salesiana era el cuidado de los jóvenes pobres y abandonados” (MB X, 1306,1307; MB XVIII, 207); “nosotros debemos dedicarnos especialmente a la juventud,

sobre todo a la más pobre y abandonada” (MB XVIII, 49); “mientras nosotros nos dediquemos a los muchachos pobres, estaremos tranquilos” (MB VII, 647).

Todo lo dicho finalmente cobra sentido en la expresión categórica de Don Bosco que sostiene que “la única finalidad del Oratorio era salvar almas” (MB IX, 295).

2.3.6.3. Objetivos del Oratorio

En el Oratorio se encuentran por lo menos dos tipos de objetivos, uno inmediato que apunta a lo emergente y; otro, mediato que apunta a lo trascendente que realmente se quiere conseguir con las mediaciones educativas que se ofrecen.

- Objetivo preventivo: el objetivo primero de la propuesta educativa oratoriana era prevenirles de los peligros a los muchachos. Los muchachos que trabajaban durante la semana, estaban “expuestos a muchos peligros de perversión especialmente durante los días en los que no trabajaban” (MO, 41). En palabras de Don Bosco, “Los peligros a que los jovencitos estaban expuestos en cuanto a su fe y a su conducta moral nos pedían siempre mayores esfuerzos para ayudarlos” (MO, 67).

Efectivamente en 1850 Don Bosco fundó la Sociedad del Mutuo Socorro con el fin de “apartar a los aprendices de los peligros morales y religiosos que se encontraban en las asociaciones de ayuda mutua o en los sindicatos de la ciudad” (Lenti, 2010a: 561). Las propuestas de Don Bosco buscaban ir “insinuándoles [a los muchachos] los principios de su formación moral, el respeto a la autoridad, y la necesidad de acercarse a los sacramentos” (MO, 67).

En la carta dirigida a los Administradores de la *Mendicità Istruita* (20 de febrero de 1850) Don Bosco explicó el motivo por el que desde 1841 empezó a reunir a los muchachos: “procurare ai giovani più abbandonati tutti quei vantaggi civil, religiosi e morali che per lui fosse possibile” (proporcionar a los jóvenes más abandonados todos los beneficios civiles, religiosos y morales) (Motto, 1991: 96, carta 47; Lenti, 2010a: 544).

En la carta-circular (20 de diciembre de 1851) dirigida al Ayuntamiento de Turín Don Bosco manifestó también que en el Oratorio de San Francisco de Sales “si apprestò quant’era d’uopo per celebrare le funzioni religiose, e per dare ai giovani una educazione morale e civile”

(se proveyó de cuanto era necesario para la celebración de las funciones religiosas, y para dar a los muchachos una educación moral y cívica) (Motto, 1991: 139, *Circolare* 94; Lenti, 2010a: 536).

Don Bosco defendía la fe católica entendida como la fe verdadera, “Por eso no cesaba de apartar de la impiedad a los jovencitos” (MB VIII, 181) y; como estaba convencido de que las vacaciones eran peligrosas (MB XII, 363) les invitaba a huir “de los libros malos, de los malos compañeros, de las malas conversaciones” (MB XII, 673), pero sobre todo del ocio: “El ocio es el mayor enemigo que debes combatir” (MB XII, 673) les repetía constantemente a sus jóvenes.

A Don Bosco le preocupaban “los peligros espirituales” (MB XIII, 434) y, en este contexto en el *Reglamento para las casas de la Sociedad de S. Francisco de Sales*, (1854), (Cap. II, Del prefecto, 2º), respecto a la aceptación a los muchachos en el Oratorio se tipifica: “si el solicitante está en peligro de moralidad. Esta circunstancia hace preferir la aceptación a todos los demás” (Sociedad de San Francisco de Sales, 1891: 16).

En la década de 1880 Don Bosco volvió a recordar a sus salesianos: “Nuestra obra sólo busca la instrucción cívica y la educación moral de la juventud abandonada o en peligro, para alejarla del ocio, de la mala vida, del deshonor y, tal vez, de la misma cárcel” (MB XVI, 290).

La propuesta educativa de Don Bosco tenía como objeto el cuidado preventivo de los muchachos en peligro y en riesgo, pero también era una oferta opuesta al tipo de educación vigente, la educación represiva. En palabras del mismo Don Bosco: es una educación que “descansa por entero en la razón, en la religión y en el amor; excluye, por consiguiente, todo castigo violento y procura alejar aún los suaves” (Canals & Martínez, 1995: 562).

Esta propuesta educativa del Oratorio además cumplía una doble misión: preservaba y rehabilitaba: “(Nuestra obra era entonces doblemente útil porque preservaba del mal a los vagabundos que recogíamos y rehabilitábamos y consolidaba después de la caída a los jóvenes que salían libres de la cárcel)” (MB XVI, 236). Definitivamente, con todas sus limitaciones era una educación *otra*.

- Objetivo teológico-político: de modo contundente y explícito Don Bosco apuntaba a hacer de los jóvenes “buenos cristianos y ciudadanos honestos” (MO, 40), “buenos ciudadanos en la tierra y buenos

cristianos para el cielo, propiciando, al mismo tiempo, un futuro grato a la sociedad civil" (MB XV, 693).

En la nota introductoria al *Piano di Regolamento* de 1854, Don Bosco manifiesta: "Cuando me entregué a esta porción del sagrado ministerio, entendí consagrar todos mis trabajos a la mayor gloria de Dios y provecho de las almas, entendí entregarme a formar buenos ciudadanos en esta vida, para que fueran un día dignos ciudadanos del cielo" (Lenti, 2010a: 517).

Así, en las ya mencionadas ideas como en tantas otras se hace explícita una visión que tensa entre dos realidades como buscando de superar un dualismo que era propio de esa época, así es como aparecen dos ciudadanías: "ciudadanos en esta vida... ciudadanos del cielo" (Lenti, 2010a: 517). En otras circunstancias, refiriéndose a la vida en el Oratorio, Don Bosco dirá: "Aquí, la ciencia, la religión, un oficio, podría salvar su honor y el de su familia, y, al mismo tiempo, asegurar la felicidad eterna de su alma" (MB XV, 693), lo cual confirma la superación de ese dualismo, cuanto que pone al mismo nivel tanto las realidades del mundo como la felicidad eterna del alma.

Sin embargo, y a pesar de toda estos esfuerzos por superar ese dualismo epocal algunas veces Don Bosco deja entrever que la salvación estaba más allá de la historicidad del mundo, de lo contrario no se entendería por qué invitaba a sus muchachos a la resignación: "queridos jóvenes, acostumbémonos a aceptar todo como venido de la mano de Dios, el frío, la sed y las demás molestias inherentes a esta mísera vida. Y ahora por nuestra parte suframos con resignación el calor para ganar méritos, que nos ayuden a subir al paraíso" (MB XII, 358).

Otras veces nos sentimos oprimidos por alguna calamidad o molestia del cuerpo o del espíritu: no nos desanimemos, confortémonos con el dulce pensamiento de que todo está ordenado por ese bondadoso Padre nuestro, que está en los cielos, para nuestro bien; ofrezcámoslo todo a El, nosotros y nuestras cosas. Este es el medio más adecuado para llegar fácilmente a la más alta perfección. (MB VII, 249).

En palabras testimoniales de Juan Giacomelli, Don Bosco habría expresado: "-No hemos sido creados para beber y comer, sino para amar a Dios y salvar el alma". Al que veía poco amigo del trabajo: '-Trabaja por

el Señor. Todo lo que tendrás que padecer en este mundo es cosa de un momento y el paraíso recompensa todo” (MB III, 587).

Todo ello confirma que, detrás del objetivo teológico-político de la propuesta educativa de Valdocco estaba afectando pero no determinando una antropología dualista, propia de esos tiempos, que prefería el alma a la corporeidad, efectivamente Juan Bonetti testimonia en su crónica: “Don Bosco nos exhortó a preferir el alimento de las almas al del cuerpo y a que nos dispusiéramos con todas las ansias para este exquisito alimento” (MB VII, 85).

Sin embargo y, a pesar de un aire de un cierto espiritualismo patente, lo cierto es que no queda duda alguna que la salvación que propone Don Bosco es una salvación integral. Para Don Bosco la realidad de que muchos jóvenes “están expuestos a los peligros de su eterna salvación” (MB V, 931) le llevó a afirmar que “Todo lo daría por ganar el corazón de los muchachos para poderse lo regalar al Señor” (MB VII, 250) y; su propuesta educativa era “hacer el bien a la juventud pobre y salvar almas” (MB XVI, 291), pero ahí la paradoja de la salvación en la praxis educativa de Don Bosco, aquella salvación contemplaba y a la par que el bien espiritual, también el recurso material como el alimento, el techo y la educación de los muchachos.

La teológica de los tiempos de Don Bosco y en la que fue formado era ciertamente providencialista: “Estamos en manos de la divina Providencia” (MB XI, 230) eran las palabras del sacerdote-educador de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro, pero las necesidades concretas de los muchachos hicieron que ese providencialismo sea la fuerza de la acción transformadora y el compromiso por lo concreto. Este abandono en las manos de Dios, cuanto fe total en el Creador, hizo que Don Bosco se entregara sin resistencias y hasta la temeridad a la salvación integral de sus jóvenes: “En todo aquello que aprovecha a la juventud en peligro o sirve para ganar almas a Dios, yo voy adelante hasta la temeridad” (MB XIV, 662)

En conclusión, hasta aquí no se ha logrado más que condensar de modo sucinto y concreto los recursos que constituyen la materia prima de la investigación, así: algunos de los elementos necesarios de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt (primera generación) y, la experiencia educativa de Don Bosco al derredor de los jóvenes pobres, abandonados

y en peligro, la misma que se condensa en el Oratorio de Valdocco, al que lo he asumido como síntesis de aquella experiencia educativa.

En el siguiente capítulo realizaré la interpretación de la categoría jóvenes pobres, abandonados y en peligro de esa experiencia de Don Bosco a la luz de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, lo cual permitirá conocer con certeza si aquellos jóvenes que estaban en las cárceles de Turín o que deambulaban por sus calles y, que fueron los destinatarios de la experiencia educativa de Don Bosco, la cual se condensa en Valdocco, eran o no víctimas del sistema social emergente de la Italia del siglo XIX.

II

Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro o víctimas como evento crítico vertebrante de la experiencia educativa de Don Bosco y de toda propuesta liberadora frente al sistema vigente

En este apartado, me planteo como objetivo de-velar quiénes son los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco a la luz de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Y, la respuesta que espero trazar en el trayecto, a través una interpretación histórico-contextual de los eventos más significativos de la Italia del siglo XIX, permitirá re-significar la categoría mencionada, haciendo posible con ello, a la vez, también la re-significación de la experiencia educativa de Don Bosco la cual se sintetiza en Valdocco.

A lo largo de esta investigación, precisamente me referiré a Valdocco cuanto símbolo de toda la experiencia educativa de Don Bosco puesto que en el mundo cercano a ésta, así es como se lo comprende; asimismo me referiré también a los niños y a los jóvenes, porque la experiencia educativa de Don Bosco tenía también como destinatarios, además de los más grandes comprendidos como jóvenes, a los más pequeños comprendidos como niños.

1. La estructura social de los tiempos de Don Bosco como generadora de víctimas

La estructura social de Italia anterior a Don Bosco, comprendida a la luz de la Teoría Crítica como "principio que domina la vida" (Horkheimer, 1999: 109), había estado constituida por un dominio totalitarista monárquico y; en los tiempos de Don Bosco esta estructura, aunque en la forma había sufrido un cambio, siguió manteniendo los mismos contenidos totalitaristas, es decir negantes de las libertades de los ciudadanos. Si antes y después de 1815 se reprimía a los liberales y su ideas revolucionarias, después de 1848, en cambio, se reprimía a los conservadores y se sancionaba a la religión católica y su propuesta educativa por considerarla no acorde con los postulados del nuevo Estado.

Después de la caída de Napoleón y de la celebración del Tratado de Viena (1815) las tensiones, ya por la restauración del *Ancien Régime*, o ya por la instauración de un *Novus Régime*, entre 1815 y 1848 (primera etapa) y, 1848 y 1870 (segunda etapa), se dieron entre las siguientes fuerzas políticas: Austria, el papa, los conservadores y los liberales italianos, la nobleza y la burguesía también italianas.

En medio de toda esta convergencia de fuerzas disputándose el poder y el dominio, quedaba finalmente un olvidado, el *otro*, a quien no se le tuvo en cuenta para las decisiones políticas, pero a quién sí se lo utilizó, directa o indirectamente, para los logros de unos cuantos. Ese *otro* era el pueblo, el proletariado y, entre los cuales estaban sobre todo los jóvenes y los niños, a quienes los poderes dominantes los instrumentalizaron. Esta categoría *otro* que irrumpe en esta investigación no es más que el querer rescatar desde ya la dignidad de los negados.

Volviendo nuevamente al tema del poder y dominio políticos en la Italia del siglo XIX, en el reino de Cerdeña-Italia norte, desde 1800 hasta 1848, los monarcas que eran nobles y la nobleza aliada con la Iglesia, conformaban una unidad totalitaria y dominante y, puesto que querían recuperar sus privilegios reprimían toda manifestación que pudiera atentar a sus intereses, concretamente, reprimían a los liberales y demócratas y, ejercían un dominio despótico sobre el pueblo. En este contexto, el poder-Estado del Piamonte seguía siendo absolutista y la nobleza era la que políticamente decidía.

Sólo después de las luchas internas de los Estados y con el *Statuto* de 1848 el reino de Cerdeña que tenía a Turín como capital de Italia pasó finalmente de una monarquía absolutista a una monarquía constitucionalista, pero no dejó de ser una monarquía, un tipo de absolutismo “democrático”, lo cual fue todavía más peligroso para el pueblo porque entonces la libertad y las necesidades de las gentes pasaron a ser administradas en favor del progreso e industrialismo nacientes. Y, a la luz de la Teoría Crítica, puesto que “la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, y libertad administrada y represión instintiva llegan a ser las fuentes renovadas sin cesar de la productividad” (Marcuse, 2005: 7), aquel nuevo orden político del Estado italiano no era sino otra forma de totalitarismo.

En la primera forma de monarquía, absolutista, se reprimió toda manifestación liberal y, se entregó la educación al clero porque el Estado estaba matrimoniado con la Iglesia; en la segunda forma de monarquía, constitucional, contrariamente, como otra forma de represión pero a la inversa, se dieron libertades de comunicación, prensa y religión, y se asumió la educación en términos seculares (leyes secularizantes entre 1848 y 1867), esto porque el Estado se había divorciado de la Iglesia.

Entre las macro realidades o sub-sistemas que conformaban, mirando con lentes frankfurtianos, “la totalidad de las relaciones, instituciones y fuerzas” (Adorno, 2001: 22) de la Italia del siglo XIX, estaban la política, la económica e industrial, la cultural y la eclesial-teológica. Y, puesto que, según el pensamiento frankfurtiano, “el sentido de toda realidad sólo es pensable en su manifestación histórica” (Romero, 2005: 116), aquella era la constelación de realidades devenidas, sin la cual no se podría llegar a comprender los hechos y los sujetos que en el marco histórico también habían “llegado a ser” (Adorno, 1996: 192, en Romero, 2005: 178).

Desde esta perspectiva, para llegar a develar quiénes eran los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco, recurriré al contexto e historicidad propios, es decir pasaré a descifrar lo que se ocultaba detrás de sus rostros singulares.

Así, la operación hermenéutica a ejecutarse es la de una fisiognómica social (Adorno, 1996: 192, en Romero, 2005: 178). Se comprende por fisiognómica social la “interpretación dialéctica de los fenómenos

sociales" (Adorno, 1973: 50, en Romero, 2005: 177) y; "el análisis de la fisiognómica social [...] equivale a percibir 'el haber llegado a ser' en aquello que se presenta meramente como un 'ser'" (Adorno, 1996: 192, en Romero, 2005: 178).

Aplicando estas categorías teóricas de Frankfurt a la investigación, en lo que sigue buscaré de enfocar u observar en ese entretejido político, económico e industrial, cultural y eclesial-teológico a los jóvenes pobres, abandonados y en peligro desde el prisma de la Teoría Crítica, con el fin de develar si aquellos muchachos habían llegado o no a ser víctimas de aquella estructura social italiana-piamontesa del siglo XIX.

Así entonces, esta "fisiognómica social" (Adorno, 1996: 192, en Romero, 2005: 178) será la mediación, por una parte, para develar el *rostro-otro llegado-a-ser* de la realidad aparente de aquellos jóvenes de la experiencia educativa de Don Bosco y; por otra parte, será también la mediación que les revele a aquéllos como sujetos y protagonistas de una praxis liberadora.

1.1. Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro como víctimas de la realidad política

El movimiento ilustrado que de la mano de la Revolución francesa había afectado a casi toda Europa, después de la caída de Napoleón Bonaparte, a pesar del Tratado de Viena (1815) que buscaba plantear las bases para una paz duradera, no dejó de seguir afectando el espíritu libertario del mundo burgués de la Italia del siglo XIX que no tardó en convertirla en un campo de guerras y de crisis sociales.

Desde 1815 hasta 1869 en Italia había dos grupos sociales enfrentados: los conservadores en el que estaban los nobles y la Iglesia católica de Roma con su caudillo el papa y, los liberales en el que estaban los burgueses y algunos de la nobleza progresista. Mientras los primeros buscaban recuperar el *Ancien Régime* negado por los ideales de la Revolución francesa y la política colonialista de Napoleón Bonaparte; los segundos, animados por los aires de esa misma revolución buscaban, en cambio, libertades políticas y económicas de clase en dos frentes: en el frente interno apuntaban a que cada uno de los Estados italianos tenga su

propia Constitución y, en el frente externo apuntaban a la independencia del dominio austríaco.

Todas estas gestas fueron obra de la burguesía y sus ejecuciones se realizaron con la cooperación de un Estado monárquico gobernado por la nobleza y la utilización de un pueblo empobrecido y lleno de necesidades. Esa compleja crisis política trajo consigo desastres sociales de grandes magnitudes y, quienes más sufrieron el impacto fueron los empobrecidos, sobre todo quienes no tenían el control de esa situación, los niños y los jóvenes (Lenti, 2010a:406).

Este sufrimiento del pueblo, sobre todo de los niños y de los jóvenes fue un hecho evidentemente injusto, pues las insurrecciones eran de la burguesía y de la nobleza progresista que para sus protestas y revueltas instrumentalizaron a los grupos de obreros (Lenti, 2010a: 474) y; en fin de cuentas “El sentimiento de nación tuvo que ser impuesto por una pequeña minoría de patriotas sobre la población que apenas estaba preparada para un cambio tan grande” (Lenti, 2010b: 41).

Políticamente hablando y, para esas circunstancias históricas, entiéndase el pueblo “cuanto homogeneidad interna” (Hardt & Negri, 2002: 105), el mismo que fue utilizado, como lo he sostenido *supra*, para conseguir las libertades soñadas por los burgueses y una parte de la nobleza. Efectivamente, “Masas y plebe han sido términos empleados con frecuencia para nombrar una fuerza social irracional y pasiva, peligrosa y violenta, por ser fácilmente manipulable” (Negri, 2004: 133).

Estas formas de maquinar los cambios estructurales por la burguesía, resultaron ser beneficiosas exclusivamente para unos pocos, pero fueron a la vez, la causa de miseria para las mayorías, especialmente para los niños y los jóvenes, revelando de modo contundente, desde una mirada crítica, que “esa liberación, de hecho, era una liberación particular” (Horkheimer, 2003: 104).

Esa era la mecánica cómo los burgueses y ciertos nobles se movían a través de sus caudillos. Se trataba de una estrategia política que vista desde el prisma de Frankfurt era propia de la burguesía que buscaba reivindicar sus intereses a costa del sufrimiento de los obreros y de los hijos (niños y jóvenes) del pueblo, efectivamente, para esos movimientos (burgueses) “La juventud, incluso los niños, juegan un papel especial” (Horkheimer, 2003: 196). De donde se infiere que, los niños y los jóve-

nes instrumentalizados para alcanzar los mezquinos intereses de la clase burguesa italiana del siglo XIX eran víctimas.

Ante aquella profunda crisis social y política de la Italia de esos tiempos, tanto el Estado como la Iglesia y algunos laicos trataron de responder al problema de los empobrecidos con obras educativas y de beneficencia y; en este contexto, en 1841 también Don Bosco respondió con la fundación del Oratorio para aquellos muchachos salidos de las cárceles de Turín o que deambulaban por las calles y, que él los fue conociendo de modo personalísimo mientras estudiaba en el *Convitto* de San Francisco de Asís. Asimismo, en 1847 fundó también el Hospicio para albergar a los pequeños artesanos que eran presa de la explotación. Puesto que Don Bosco era un cura, su acción era de naturaleza pastoral y buscaba prevenir a los jóvenes de los peligros morales y corporales entreteniéndolos sanamente después de haber asistido a las sagradas funciones de la iglesia (MB III, 91).

Según Don Bosco, "Había en aquel entonces una perversión tan grande en las ideas y en las conductas de las gentes" (MO, 66); en este contexto, por ejemplo, "los jóvenes fueron presa de una especie de locura y dispersándose por las calles y las plazas de la ciudad creían estar haciendo lo mejor al irse con ultrajes contra el clero y contra la iglesia" (MO, 65).

No faltó que en esas circunstancias de crisis política muchos jóvenes se vieran animados para ir a las guerras, Don Cocchi, director del oratorio de Vanchiglia, por ejemplo, "llevado por la pasión patriótica, adiestró a los muchachos en las armas y, yendo él a la cabeza, marchó contra los austríacos" (MO, 70).

El mismo Oratorio de Don Bosco no estuvo exento de provocaciones políticas. En esas circunstancias, por ejemplo, un clérigo "patriota" dio un mensaje de naturaleza política a los muchachos y, para Don Bosco "Esa vez fue, de verdad inmoral. Sólo se oyeron palabras como libertad, emancipación e independencia" (MO, 72). Más allá todavía, aquel cura "patriota" invitó a otros sacerdotes y a los chicos oratorianos para participar en las luchas revolucionarias:

Así que todos, entonando a pleno pulmón himnos patrióticos y haciendo ondear frenéticamente la bandera, desfilaron hasta el monte

de los Capuchinos. Allí se comprometieron formalmente a no volver más al Oratorio mientras yo no asumiera ese aire nacionalista” (MO, 72)

Los curas que se marcharon, a su regreso no fueron aceptados más en el Oratorio y, a los muchachos que regresaron Don Bosco no dejó de ponerles las cosas en su lugar: “los muchachos pidieron disculpa por haberse dejado engañar y prometieron obedecer y someterse a nuestra disciplina” (MO, 72). Puesto que había pervisión de ideas (MO, 66), Don Bosco que sabía que las lecturas y los libros tenían una carga de ideas (ideológica) que son un “vivísimo atractivo y excita su impaciente curiosidad” (MB XVII, 197,198) de los muchachos, no dudó en filtrar los libros que sus oratorianos debían leer (MB XVII, 196); más todavía, él mismo produjo una literatura al alcance de los jóvenes: la producción literaria de Don Bosco tenía una “finalidad religiosa, moral y apologética” (Lenti, 2010b: 146).

Eso revela que Don Bosco no estaba en el ala política de los que tenían un sentimiento libertario y, tampoco quería que sus muchachos se inmiscuyeran en esas aventuras. Quizá porque Don Bosco era consciente de cómo y quiénes maquinaban las revoluciones, por eso, además de acusar a las sociedades secretas de colaborar con las crisis, sostenía también que la principal gestora de aquéllas era la burguesía.

[...]. La clase media, o sea, la burguesía, fue la que comenzó la revolución sirviéndose de la plebe, y la plebe, a su vez, ha querido continuarla hasta proclamarse soberana, como de hecho llegó a ser, llevando entonces al cadalso a centenares de aquellos burgueses que habían condenado a muerte a los sacerdotes y a los nobles. [...]. (Citado en Braido, 2001: 28)

En esos tiempos en los que se desataron las tres guerras de la independencia italiana, (1848 y 1849 primera y segunda guerras y; 1861-1870 tercera guerra), el hambre y las necesidades eran un problema muy afincado en Italia y en el Piamonte, pues se tuvo que socorrer a las familias más necesitadas y, en el Oratorio fueron aceptados “varios hijos de los pobres soldados” (MB VI, 229) que eran víctimas de las guerras. Fueron también esos tiempos en los que los muchachos en el Oratorio empezaron a ser menos y, según Don Bosco, “No era moralmente posible que, en medio de tanta disipación, los muchachos del Oratorio no sufrieran algún cambio de conducta” (MB III, 320).

En efecto, la crisis política que vivía Italia llevó a que los muchachos que deambulaban por las calles de Turín vivieran una verdadera psicosis de guerra y, Don Bosco también tuvo que aplacar esa situación permitiéndoles jugar a la guerra en el patio del Oratorio (MB III, 320), sin embargo, en la calle había bandas de muchachos haciendo simulacros de guerra y lastimándose con piedras.

Contaba Pedro Enría: En 1859 se despertó en los muchachos de la calle de Turín un ambiente de guerra semejante al de 1848 y 1849. Por centenares se reunían en los campos de los alrededores de la ciudad, se dividían en dos bandos y, para dar prueba de su valor, acometía el uno al otro con escaramuzas que ellos llamaban simulacros de batallas, pero que enardecían los ánimos y acababan siempre en verdaderas tempestades de piedras. Estos juegos peligrosos se repetían casi todos los días festivos, y yo fui espectador de los mismos más de una vez (MB VI, 222-223).

En las cercanías de la ciudad de Turín había pandillas por todas partes haciendo simulacros de guerras y, Don Bosco era un desarticulador de las mismas, pues, de manera estratégica invitaba al Oratorio a los líderes.

De este modo Don Bosco obtenía, en parte, su finalidad, pero no podía desarraigar de principio el mal con su benéfica actuación. La psicosis de guerra crecía y las mayores y más atrevidas de aquellas bandas desenfrenadas eran pagadas por los agitadores de las manifestaciones de toda clase que, casi a diario, armaban jaleo por la ciudad, con gritos de alegría, de amenaza, de rabia o de triunfo, según los acontecimientos (MB III, 333).

En ese clima social y político tenso, Don Bosco y sus muchachos que eran víctimas de una estructura político social impuesta, eran constante objeto de sospechas. Si por un lado el Vicario de Turín Miguel Benso de Cavour sospechaba que Don Bosco podría desatar una guerra con aquellos muchachos oratorianos (MO, 49,54), otros políticos como el marqués Roberto d'Azeglio en cambio querían aprovecharse de los muchachos oratorianos. El mencionado marqués le invitó a Don Bosco para que con sus chicos se una a la marcha por la unidad de Italia, la misma que fue rechazada en nombre de la dignidad de los muchachos: "- Señor marqués: esta familia por la que le respondo, conformada por

muchachos recogidos de la ciudad, no es de suyo un ente moral” (MO, 71). Así es como el poder político quería incluirlos a los jóvenes en una disputa que no era de ellos.

Las acciones que Don Bosco ejecutaba en favor de los jóvenes migrantes (MB XVII, 18) y de aquellos “pobres, más abandonados y más ignorantes” (MB III, 92) en aquellas circunstancias de crisis política, ciertamente eran acciones políticas suficientes como para que las autoridades civiles le acusaran de hacer política, aunque él, quizá para no comprometer su obra en favor de los muchachos casi siempre terminaba negándolo. Hay que recordar que en este sentido el mismo Don Bosco decía “Téngase presente que, si queremos ir adelante, es necesario que no se hable nunca de política ni a favor ni en contra; nuestro programa sea hacer el bien a los muchachos pobres” (MB XIV, 662). Don Bosco tenía un pensar estratégico. Pero ello no quita que en algún momento terminó también justificando su política como una política ventajosa para toda clase de gobierno, cuanto que los valores en los que eran educados los muchachos permitían también ser *honrados ciudadanos* a la vez que *buenos cristianos*. Por ejemplo, la educación centrada en la obediencia a los superiores era también, pero no solamente, una forma de crear ciudadanos obedientes al rey y a las autoridades.

No, de ningún modo, no hacemos política con nuestra obra. [...] Si se quiere, también nosotros hacemos política; pero completamente inofensiva, más aún, ventajosa para toda clase de gobierno. Se define la política como la ciencia y el arte de bien gobernar al Estado. Ahora bien, la labor del Oratorio en Italia, en Francia, en España, en América, en todos los países donde ya se ha establecido, puesto que se dirige especialmente a ayudar a la juventud más necesitada, tiende a disminuir los díscolos y vagabundos, a mermar el número de los pequeños delincuentes y ladronzuelos, a vaciar las cárceles; tiende, en una palabra, a formar buenos ciudadanos que, en vez de molestar a las autoridades civiles, les servirán de apoyo para mantener el orden, la tranquilidad y la paz en la sociedad. Esta es nuestra política; es la única de la que nos hemos ocupado hasta ahora y nos ocuparemos en lo porvenir (MB XVI, 290, 291).

Paradójicamente todas aquellas acciones emprendidas por Don Bosco en favor de la “juventud más abandonados y en peligro” (Fierro, 1977: 148), para quienes, además de salvar su honor y su familia, busca-

ban "asegurar la felicidad eterna de su alma" (MB XV, 693) a través de la ciencia, la religión o un oficio, tenían dos rostros: un rostro eminentemente religioso y de fe que buscaba salvar a la juventud y; un rostro eminentemente político; todo lo cual se sintetiza en el objetivo educativo teológico-político que era el de hacer de aquellos muchachos "buenos ciudadanos en la tierra y buenos cristianos para el cielo, propiciando, al mismo tiempo, un futuro grato a la sociedad civil" (MB XV, 693). Así entonces, si por política se comprende la construcción de mediaciones que hagan posible, en el lenguaje frankfurtiano, "la felicidad de la totalidad de los hombres" (Horkheimer, 1999: 139), abriendo con ello puertas a la transformación de las estructuras injustas, Don Bosco abrió caminos para que aquellos muchachos tengan oportunidades de una vida mejor, para que sean felices.

Más paradójico todavía era que esas operaciones venían de un cura ultramontano como Don Bosco, que no estaba a favor de la Revolución liberal del Piamonte y, que estando de parte del papa se reveló como un restauracionista. Los ultramontanos "En teología rechazaban la teoría de la predestinación y el jansenismo; en eclesiología, se oponían a toda forma de conciliarismo y galicanismo. Defendían a ultranza la primacía, la infalibilidad y el poder temporal del papa, es decir, 'defendían la Iglesia'" (Lenti, 2010a: 347; Lenti, 2010b: 296).

Don Bosco, al igual que otros sacerdotes del Convitorio, así como el propio arzobispo Frasoni, fueron siempre firmemente ultramontanos. Nunca fue un 'patriota' italiano; de hecho, entró en conflicto con los sacerdotes patrióticos del Oratorio en tiempos de la Revolución liberal en Piamonte (Lenti, 2010a: 348).

Así, la crisis política provocada por las luchas revolucionarias e independentistas de la Italia del siglo XIX apuntaban a conquistar más bien los intereses de la burguesía, cobró víctimas y, estas eran los obreros, los niños y los jóvenes a quienes habiéndoseles ignorado como sujetos políticos en la toma de decisiones, disimuladamente se les había embaucado en un andamiaje del cual ellos no eran parte y del cual tampoco estaban cerciorados del todo.

En ese contexto, Don Bosco a pesar de haber estado políticamente en el ala conservadora, con su acción política en favor de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro, víctimas del sistema de sus tiempos, al

margen de colaborar de modo tangencial y sin intención con el afianzamiento de la burguesía y el sistema educándolos en valores como la obediencia a las autoridades, rompió de modo abrupto en el cosmos político asumiendo opciones políticas en favor de un fenómeno político como el sufrimiento injusto de los muchachos, abriendo con ello puertas tanto hacia una teología política todavía no sistematizada como también a la comprensión y reflexión política del sufrimiento injusto de los jóvenes.

1.2. Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro como víctimas de la realidad económica e industrial

Con el auge económico e industrial que desde 1840 afectó a Italia, por la creciente industrialización que se expandía por toda Europa, pronto, Turín se convirtió en la metrópoli económica, y recibió una muchedumbre que venía de todas partes en busca de trabajo. Efectivamente, a esta ciudad llegaban “De las vecinas y tan prolíficas campiñas... más mano de obra de la que necesitaba” (Auffray, 1948: 31). Turín “atraía, del Piamonte y de la Lombardía, gran número de pobres niños y de jóvenes contratados por las empresas de construcción, en su mayoría frangollones, aprendices de albañiles, ayudantes de carpinteros” (Auffray, 1948: 96) que por su inexperiencia o por no tener a nadie que se encargue de ellos, eran explotados; aquellos muchachos eran la denominada mano de obra barata, víctimas.

En esos tiempos y circunstancias las bandadas de niños abandonados y sin trabajo fueron vistos como reales y potenciales peligros. La situación era tal que era inevitable que muchos niños y jóvenes que habían llegado a la miseria, sin tener dinero, no robaran para sobrevivir, las circunstancias conducían necesariamente a ello. A ellos el sistema los catalogó como delincuentes y, para controlarlos y conducirlos a una situación de vida “normal” los recluyó en centros de asistencia, orfanatos y, en el extremo, los recluyó también en las correccionales y en las cárceles. Así es como se explica la construcción de varias cárceles. Según Baricco, en la primera parte del siglo XIX habían ya “cuatro prisiones en Turín, sin incluir la central” (citado en Lenti, 2010a: 375) y; en 1845, respondiendo a las reformas del rey Carlos Alberto (1831-1849), se inauguró también “La Generala” (Lenti, 2010a: 376), una correccional sólo

para jóvenes. Esos centros de reclusión y correccionales eran especializados en corregir y reformar, en *Vigilar y castigar* (Foucault, 1976), pues eran centros de represión.

Esa era la forma cómo se controlaban los "desórdenes" generados por el mismo sistema económico, pues no hay que olvidar que, desde la Teoría Crítica, "el delincuente, [y] también la privación de la libertad" (Adorno, 2007: 244) constituyeron "una institución burguesa" (Adorno, 2007: 244) y, el Estado sirvió tanto de agente legitimante de aquellas instituciones como también de agente represor de lo que la sociedad y el sistema con su colaboración (del Estado) habían generado, esto es, el empobrecimiento sistemático de aquellos niños y jóvenes.

A pesar de las represiones, la crisis social del mundo obrero entre los que se encontraban los jóvenes explotados y excluidos se agudizaba cada vez más y, el capitalismo emergente cuanto motor del sistema social que tenía como hito el progreso, sabía cómo controlar la desesperación de los empobrecidos, así para aquietar las conciencias de resistencia generó antros de diversión barata como la taberna; según Levra "Allí, los trabajadores pasaban sus horas libres de la tarde bebiendo vino barato y jugando. La embriaguez, la obscenidad y la violencia eran con frecuencia el resultado" (citado en Lenti, 2010a: 371). En estas circunstancias, los niños y los jóvenes que no tenían el control de esta situación eran, con certeza, los que más se encontraban a la deriva y en peligro, eran víctimas.

Así, el progreso ofrecido por el emergente sistema económico industrial se manifestó radicalmente dialéctico, pues mientras por un lado traía bienestar para unos pocos, a las mayorías les condenaba al empobrecimiento sistemático. En la década de 1840 la presencia del mundo laboral, sobre todo de fuerzas jóvenes fue tanta que el Estado como la Iglesia se vieron obligados a proponer programas para las clases trabajadoras (Lenti, 2010b: 58), pero ello no solucionó el problema que era desbordante. Más aún, la situación crítica iba siempre en auge que entre los años 1867-1879 Italia volvió a sufrir una fuerte crisis social y económica (Lenti, 2010b: 261) que no dejó de seguir cobrando víctimas juveniles.

En aquellas circunstancias, para prevenir esta emergente situación de crisis social, el Estado además de generar cárceles asumió también la

educación, que era una forma estratégica de atrapar la mejor mediación para formar la psiquis de los ciudadanos que la sociedad industrial emergente requería en ese entonces; también la Iglesia a través de las sociedades religiosas, los clérigos y las personas laicas comprometidas asumió su parte. Sin embargo, a pesar de aquellas respuestas, pronto se constató también el “fracaso y la incapacidad para solucionar esa necesidad por parte de los hospitales públicos, centros de acogida para pobres y enfermos, y de las instituciones del Estado, de la Iglesia y la caridad privada” (Lenti, 2010a: 372).

En ese contexto, Don Bosco no dudó en proponer el Oratorio que, después de haber sido fundado en 1841, pronto, en 1846, se estableció en Valdocco. Aquella propuesta de Don Bosco tenía como programa educativo la catequesis (Lenti, 2010a: 458) y el trabajo, pues era una respuesta puntual a las necesidades emergentes de los niños y jóvenes más necesitados que el sistema económico industrial iba generando.

Al principio, cuando todavía las instalaciones del Oratorio eran precarias, los muchachos que Don Bosco recogía en el Oratorio, jóvenes víctimas del sistema, sin trabajo y explotados o que habían salido de las cárceles y estaban excluidos, además de ser atendidos en sus necesidades espirituales, eran también ubicados en algún empleo con personas honradas. El mismo Don Bosco se encargaba de buscarles empleo y, de modo personalísimo, se encargaba también de firmar un contrato en el que se aseguraba el buen trato y la enseñanza del arte u oficio a los muchachos a quienes les acompañaba continuamente.

A la par que colocaba a los estudiantes en la escuela, don Bosco atendía con el mismo cuidado al aprovechamiento en el oficio de sus artesanos, que enviaba desde el Oratorio a los talleres de Turín para aprender y trabajar. A fin de que no sufriese ningún perjuicio su conducta, educación e instrucción, siempre vigilante, no solamente seguía yendo diversas veces a visitarlos, sino que llegaba a firmar con los patronos contratos especiales que quería fueran rigurosamente observados (MB IV, 294).

El contrato incluía las siguientes cláusulas (Ver Anexo 4): por una parte, el empleador se comprometía, respecto del empleado, a enseñar el arte; a reportar mensualmente la conducta y a corregirlo si fuera necesario, pero sin castigos; a ocuparlo en el arte sin que sobrepase sus fuer-

zas; a dejarlo libre los días festivos para que vaya al Oratorio; a pagarlo diariamente una lira el primer año, una y media el segundo y dos liras el tercer año y; a darle quince días de vacaciones en el año; por otra parte, el empleado se comprometía, respecto del empleador, a ser respetuoso, dócil y obediente, a reparar todo daño causado y, a indemnizar con el trabajo en caso de haber faltado más de quince días al mismo. Finalmente, en caso de ser expulsado del Oratorio cesaría el respaldo de Don Bosco y, bien pudiera seguir siendo válido el contrato hasta cuando éste expire; Don Bosco se compromete a colaborar para que el aprendiz cumpla con sus deberes; los contratantes se prometen a cumplir el contrato en términos de derecho (MB IV, 295-297).

Evidentemente en cuestión de trabajo y empleo, Don Bosco, "buscaba a sus alumnos una buena colocación" (MB V, 708), acorde con sus conocimientos y con un sueldo conveniente, pero también, cuanto cura y pastor que era, buscaba sobre todo el bien moral de sus muchachos: "Más que la ganancia, buscaba la seguridad de que nadie les diese malos ejemplos y de que los demás obreros no blasfemarían ni sostendrían conversaciones obscenas ante ellos" (MB III, 348) y, más allá todavía, en ese mismo contrato ya mencionado, exigía también, para sus muchachos, que "se respetara la virtud de la justicia" (MB III, 357).

También a los artesanos que habían concluido su aprendizaje, o que por cualquier otro motivo tenían que salir del Oratorio, don Bosco procuraba buscarles colocación, de acuerdo con su oficio, en los mejores talleres de la ciudad o de los alrededores, con un sueldo conveniente. (MB V, 706-707).

Entonces, la propuesta que Don Bosco planteó era más de naturaleza educativo-pastoral que de naturaleza económica, estaba centrada en la prevención de los reales peligros que aquellos jóvenes sufrían o que potencialmente pudieran sufrir, por esa razón no le interesaba tanto la ganancia económica que sus muchachos obtuvieran en sus trabajos sino sobre todo el bien moral y espiritual de los mismos.

Pero con el transcurrir del tiempo y ante las necesidades de los muchachos, desde 1856 Don Bosco empezó por instalar en el Oratorio algunos talleres (MO, 65) acordes con las exigencias industriales de sus tiempos. Así es como la propuesta educativa de Don Bosco se volvió más integral, además de educar intelectualmente a los muchachos, se les

instruía también en una profesión que les permitiría ganarse el pan de la vida (Congregación de San Francisco de Sales, 1882: 19), aprendían también a trabajar. Al respecto, en el *Reglamento para las casas* (Cap. IV, Del trabajo), se encuentra: “1º El hombre, niños, míos, ha nacido para trabajar...” (Sociedad de San Francisco de Sales, 1891: 59).

2º- Por trabajo se entiende el cumplimiento de los deberes del estado de cada uno, ya sean de estudio, ya sean de arte u oficio.

3º- Por medio del trabajo podéis haceros útiles a la sociedad, y a la religión, haciendo bien a vuestra alma... (Cap. V. Del trabajo) (Congregación de San Francisco de Sales, 1882: 13-14).

La propuesta educativa de Don Bosco, centrada en la catequesis y en el trabajo, era una propuesta con un doble propósito: por un lado buscaba preparar a sus chicos para que sean útiles a la sociedad y, por otro lado, para que se salven. Eso hizo posible que, a pesar de que su propósito era prevenir a los muchachos de los peligros, no pudiera evitar el peligro de incluirlos como obreros del mismo sistema capitalista industrial negante y explotador de los sujetos que se iba afianzando en esos tiempos. Por supuesto, esa era una realidad que no podía ser controlada por Don Bosco, bien sabemos que, desde lente del pensamiento frankfurtiano, el sistema “tiende a desintegrar lo particular e individual, así como su capacidad de resistencia” (Adorno, 2003: 82) y; la avasallante explotación producida por el sistema económico emergente de esos tiempos era un fenómeno histórico abarcante, que desde la mirada crítica bien se podría sostener que “la dominación por la economía era un fenómeno puramente histórico, un mero capítulo de una historia mucho más larga, en el pasado y, desde luego, en el futuro...” (Horkheimer, 2005: 15).

En ese complejo contexto de crisis económica la propuesta educativo-pastoral de Don Bosco (que la revisaré más adelante) centrada como estaba en la catequesis, así como formaba cristiana y humanamente a los muchachos, también colaboraba, y sin intención premeditada, con el fortalecimiento del sistema emergente negante. Si bien Don Bosco estaba honestamente convencido de que la religión era la mejor manera de educar integralmente a los muchachos y, prueba de ello fue la santidad de muchachos como “Domingo Savio (1854-1857), Miguel Magone (1857-1859), Francisco Besucco (1862-1864) y otros” (Lenti,

2010b: 75), el problema era que esa educación al ir "insinuándoles [a los muchachos] los principios de su formación moral, el *respeto a la autoridad*, y la necesidad de acercarse a los sacramentos" (MO, 67 - el subrayado es mío), no sólo que les permitía constituirse como sujetos, sino que aquellos valores como la obediencia a la autoridad y el trabajo, eran también valores que la burguesía promovía incluso desde el púlpito para su ascenso. Lo que acabo de afirmar se respalda en la mirada crítica frankfurtiana que sostiene que "Las virtudes burguesas: observancia de la ley, actitud pacífica, amor al trabajo, obediencia a la autoridad, espíritu de sacrificio por la nación, y otras son inculcadas al pueblo desde el púlpito junto con el temor a Dios" (Horkheimer, 2003: 184). Así pues, la educación para el trabajo propuesta por Don Bosco si bien era una forma de dignificar a los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de esos tiempos, no dejó de ser también instrumentalizada por la clase burguesa que no sólo temía sino que reprimía la conciencia crítica y el potencial de rebelión de los obreros y de los jóvenes, a través de sus mediaciones como la escuela, la familia y la religión.

En ese mismo contexto de crisis, desde una perspectiva frankfurtiana, "bajo la influencia del desarrollo industrial" (Horkheimer, 2003: 149), el sistema familia había quebrado, el Oratorio pasó a cumplir el rol de aquella y, ante las necesidades más urgentes de los muchachos pobres de esos tiempos, les ofreció espacio para vivir, los sacramentos, la alimentación, una educación y una profesión con qué ganarse el pan de la vida (Congregación de San Francisco de Sales, 1882: 19). Les ofreció también una educación en valores, enseñándoles a ser "buenos cristianos y ciudadanos honestos" (MO, 40), evidenciándose con ello que la propuesta educativa de Don Bosco era una propuesta integral que desde una mirada más civil, tendía "en una palabra, a formar buenos ciudadanos que, en vez de molestar a las autoridades civiles, les servirán de apoyo para mantener el orden, la tranquilidad y la paz en la sociedad" (MB XVI, 290,291). Ciertamente era una educación familiar que buscaba la constitución de un ser humano cristiano acorde con sus tiempos, lo cual, desde una visión frankfurtiana no dejó de ser, quierase o no, un "moldeamiento psíquico... de los individuos" (Horkheimer, 2003: 123) que no dejó de ser aprovechado por el sistema que estaba interesado en la educación de un pueblo obediente a las autoridades.

Asimismo, la propuesta educativa de Don Bosco, buscando prevenir a como diera lugar de los peligros a los muchachos, así como los condujo a una nueva experiencia en otros y mejores ambientes educativos, los condujo también en cierta forma a acomodarse en el Oratorio, a tal punto que aunque hubiera diversiones en la ciudad, aquellos no se sentían motivados para salir (MB IV, 257). Si bien el Oratorio, por un lado era un espacio educativo diferente que invitaba a los muchachos a salir de la vieja experiencia, podría decirse, deseducante; por otro lado, resultó a la vez una experiencia educativa demasiado sobreprotectora y desinstalante del mundo social en el que ellos habían estado acostumbrados a vivir. En este sentido la propuesta educativa planteada por Don Bosco así como tuvo sus fortalezas, en ellas se jugó también sus propias limitaciones.

En esos tiempos, la situación de empobrecimiento de los niños y de los jóvenes era tal que, según los escritos de la época se sostenía que ello se debía a las “malas compañías, inclinación a una vida de desenfreno, el carácter cambiante de los jóvenes, la atracción de ser independiente, dificultades en casa, abuso de los padres, pobreza extrema de la familia, etc. ...era el propio padre el que echaba al chico de casa” (Lenti, 2010a: 373). El mismo Don Bosco consideraba que los muchachos habían llegado a estar en esas condiciones, debido a causas como: el abandono (nadie se ocupa de ellos) (MO, 9); los vicios, los pérfidos amigos y las propias pasiones (MB II, 58); “per incuria de’ genitori, per consuetudine di amici perversi, o per mancanza di mezzi di fortuna” (Motto, 1991: 139, Circolare 94); la vagancia, la falta de educación y la migración (Peraza, 1999: 31-32); o porque los mismos padres los echaban a la calle (MB II, 58) y; la pobreza (MB V, 931). Más allá todavía, el mismo Don Bosco creía que aquellos jóvenes “por ser pobres, están expuestos a los peligros de su eterna salvación” (MB V, 931) y, al parecer estaba tan convencido de que la pobreza era una cuestión casi connatural a los muchachos por lo que sostenía que aquellos necesitaban “fortalecerse con pensamientos de fe para resistir las tentaciones del mal, cuando se ven oprimidos por las privaciones y la pobreza” (MB II, 65). Esa forma limitada de comprender la realidad del empobrecimiento de los jóvenes, propia de esos tiempos, por poco culpabilizaba al mismo muchacho de su desgracia e incluso de su no-salvación, cuando en realidad el empobrecimiento y la

negación de la felicidad a la que todo hombre está llamado, vistas frankfurtianamente, eran cuestiones históricas impuestas por la burguesía. En este sentido, aunque Don Bosco no logró develar en profundidad las raíces estructurales de la situación existencial de sus muchachos, no dejó de presentar una educación preventiva para que aquellos no vuelvan a caer en los peligros como la miseria, la delincuencia o la cárcel que les acechaban constantemente.

Asimismo, Don Bosco sostenía también que "El pobre no es menos orgulloso que el rico, incluso es más violento" (MB XIV, 846). Aceptando que un pobre pueda ser orgulloso, el problema de fondo es, ¿cuál era el significado de esa violencia para Don Bosco? No se sabe con certeza ese significado para Don Bosco, pero lo que sí se puede sostener es que, esa violencia del empobrecido era una forma de resistencia a la injusticia estructural; el sentimiento moral del empobrecido al saberse obligado a llevar una vida de miseria, impuesta por las estructuras injustas, necesariamente debe manifestarse con "sentimientos de indignación" (Horkheimer, 1999: 64) y de rabia, llegando a expresarse en el extremo incluso a través de la violencia.

Aquellas posturas un tanto criticables de Don Bosco se explican necesariamente por la *weltanschauung* de esos tiempos y, en este sentido cabe señalar la visión providencialista, en la que fue educado también Don Bosco, como uno de los recursos que le condujo a rayar teóricamente incluso en la resignación, de lo contrario no se comprendería el por qué decía, refiriéndose a sus muchachos y su situación existencial "queridos jóvenes, acostumbémonos a aceptar todo como venido de la mano de Dios, el frío, la sed y las demás molestias inherentes a esta mísera vida. Y ahora por nuestra parte suframos con resignación el calor para ganar méritos, que nos ayuden a subir al paraíso" (MB XII, 358). Esta era la forma religiosa de pensar el mundo y sus realidades en aquellos tiempos, sin embargo tampoco hay que olvidar que esas formas de pensar, según el prisma frankfurtiano, eran una forma interiorizada del pensamiento burgués que sostenía, por ejemplo, que "Las diferencias establecidas por la naturaleza han sido queridas por Dios, y, en la sociedad burguesa, riqueza y pobreza aparecen también como hechos naturales" (Horkheimer, 2003: 126), lo cual impedía ver la injusticia como un evento histórico. En este contexto, la total confian-

za de Don Bosco en Dios, mediado por una teología neo-escolástica, limitaba para que se pueda construir un pensamiento histórico sobre las realidades.

Y efectivamente, aunque en esos tiempos la historia iba ya desplegándose como una forma de comprender los hechos, Don Bosco siguió haciendo énfasis en el papel de la providencia. Convencido de que algunos libros no eran aptos para los muchachos, él mismo los re-escribió, adecuándolos a las edades y necesidades de los muchachos, así por ejemplo, en los libros de historia “Se hace hincapié en el papel de la Providencia y se pasan por alto las fuerzas de la historia” (Lenti, 2010b: 148). Ante esta situación y, por inferencia, habría que pensar que esa forma de enfocar la realidad, al margen de la historicidad, de alguna manera complicaba también la reflexión y el pensamiento críticos en los muchachos, debilitando pero no aniquilando con ello la posibilidad de una resistencia a la injusticia.

En esta compleja situación en la que algunas de las acciones de Don Bosco aparecen como paradójicas, hay que reconocer que otro de los elementos muy dinámicos de lo que he llamado la *weltanschauung* de esos tiempos del siglo XIX fue precisamente la visión eurocentrista del mundo, una forma de comprender el mundo en la que todo el sistema de pensamiento y praxis se manejaba como un todo y, en el que todas las instituciones estaban configuradas, dando así como resultado una especie de sistema del que no era tan fácil sustraerse no sin ser visto como loco o como revolucionario y, esto precisamente le pasó también al mismo Don Bosco cuanto que por una parte le pesaba su propia formación conservadora y, por otra parte, le movía también las exigencias a las que su espíritu sacerdotal le arrastraba frente a la necesidad de salvar a los muchachos. Esta situación compleja es también iluminada por la Teoría Crítica, según la cual, “Las instituciones culturales y las ramas de actividad –Iglesia, escuela, literatura, etc.–reproducen estas contradicciones en el carácter del hombre” (Horkheimer, 2003: 117), se trata de contradicciones contra las que muy pocos ponen reparo porque se las ha hecho ver y se las ha interiorizado como actos de libertad.

Así, en esta *weltanschauung* en la que la emergente economía industrial que transformaba la estructura social y sus relaciones de la Italia del siglo XIX, la misma que era empujada por la burguesía así

como trajo un mejor estilo de vida para unos pocos, trajo también para las mayorías, miseria. La economía industrial y el progreso emergentes fueron dialécticos: los burgueses se enriquecían mientras los proletarios se empobrecían. Este proceso de evolución del sistema económico como industrial produjo víctimas y, entre ellas estaban sobre todo los niños y los jóvenes.

En ese contexto, la propuesta educativa de Don Bosco centrada en el trabajo y en la consecución de una pequeña profesión con qué ganarse el pan de la vida, en favor de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro, aunque no pudo evitar incluirlos en el mismo sistema económico industrial emergente, logró que aquellos muchachos sean protagonistas del desarrollo de la sociedad y, a la vez, que sean también los constructores de su propio camino de salvación; se entiende por camino de salvación el camino de humanización que a la postre no era sino el camino de encuentro con el Trascendente. Más allá todavía, su lucha (la de Don Bosco) para que a los muchachos se les diera, bajo un contrato jurídicamente avalado, un trato justo, abre un camino hacia la construcción del derecho y los derechos de los jóvenes.

1.3. Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro como víctimas de la realidad cultural

La cultura de la Ilustración que se afianzó con la revolución de 1789 en toda Europa y, que tenía como centro a la razón, hizo que ella (la razón) se adjudicara a sí misma poderes omnímodos a tal punto que sus seguidores llegaron a llamarla diosa razón y, en nombre de esa diosa los ilustrados llegaron a rechazar toda metafísica y a propugnar, a su vez, un espíritu ávido por colonizar el mundo, propio de la burguesía y, que tenía como lema: "donde encuentres bárbaros, civilízalos" (Alimonda, 1888: 38-39). Todo esto dejaba claro que la cultura ilustrada, o iluminista como se lo conocía en Italia, era un fenómeno histórico nacido como autoafirmación de los ideales burgueses, la misma que además de configurar la psiquis de los individuos, cumplía, desde una mirada frankfurtiana, con "funciones productivas o represivas" (Horkheimer, 2003: 92), esto es, producía hombres a la medida del sistema y, a la vez, reprimía a quienes consideraba no integrados en el mismo.

En la Italia del siglo XIX donde la Ilustración se hizo presente como liberalismo y secularización, las nuevas manifestaciones culturales fueron vistas, tanto por el mismo Estado como por la Iglesia y los conservadores que luchaban por la instauración del *Ancien Régime*, como peligrosas, sobre todo para los jóvenes.

Entre esas manifestaciones culturales de esos tiempos estaban la educación, la producción literaria y los periódicos, entre otras y, puesto que éstas fueron objeto de dominio tanto del Estado como de la Iglesia, tanto de los liberales como de los conservadores, es importante que en lo que sigue haga una precisión de cómo fueron manejados, dependiendo de los regímenes políticos emergentes puesto que la política fue también una subestructura que definía estilos de vida.

Hasta antes de 1848, el régimen monárquico que vivió Italia y, sobre todo el Estado del Piamonte, como todas las monarquías, se erigía y se sostenía ciertamente en sus súbditos, y buscaba que éstos le fueran obedientes. Era una época en la que la burguesía en ascenso junto con cierta nobleza invitaban al pueblo a ser virtuoso y, las virtudes burguesas como “observancia de la ley, actitud pacífica, amor al trabajo, obediencia a la autoridad, espíritu de sacrificio por la nación, y otras son inculcadas al pueblo [incluso] desde el púlpito junto con el temor a Dios” (Horkheimer, 2003: 184).

Asimismo, la burguesía invitaba también a los obreros y al pueblo en general a tener las virtudes de los niños y, esta era una forma tanto de romper con el potencial liberador de las conciencias críticas como de instrumentalizar a los niños y a los jóvenes. A esas formas de instrumentalización de los niños el pensamiento frankfurtiano llama “La fetichización de lo infantil” (Horkheimer, 2003: 196) la misma que en el mundo burgués “va tan lejos, que la forma del diminutivo, la infantilización, en la mística burguesa llega a ser un medio poético de expresión” (2003: 196). Según los frankfurtianos, en ese cosmos cultural burgués “La más cruel de las tareas cotidianas está precedida y seguida por el gesto amistoso y la sonrisa dirigidos al niño. Cuanto más deben humillarse los socialmente débiles, tanto más alto se eleva el símbolo de los físicamente débiles: los niños y los ancianos venerables” (2003: 218).

Entonces, ese espíritu dominante propio de la burguesía en ascenso, sin lugar a dudas, generaba víctimas obedientes a las autoridad y con

un espíritu de sacrificio pretexto de la nación. Evidentemente, bajo estas circunstancias, la categoría que se utilizaba era la de pueblo comprendido como un todo "uno" (Hardt & Negri, 2002: 104) para invisibilizar a las verdaderas víctimas, los obreros, los niños y los jóvenes que descaradamente eran utilizados por la burguesía para lograr sus intereses.

En ese contexto cultural dominado por una política y un Estado absolutistas (hasta 1848), la educación que se promovía y se exigía era ciertamente para la obediencia y, la mediación más segura para lograr ese cometido era la religión; en esas circunstancias crílicas lo que más preocupaba era la juventud, por eso, "Iglesia y Estado pretendían que la gente joven, peligrosamente influida por las agitaciones políticas y sociales, volviera a la religión" (Lenti, 2010b: 55). Y la preocupación era precisamente la niñez y la juventud, desde una comprensión frankfurtiana, porque ellos eran los potenciales sujetos que podían revelarse contra el sistema, ellos tienen "anhelo de algo mejor, ansia de una sociedad justa, negativa a adaptarse al orden existente" (Horkheimer, 2003: 12) y, porque ellos podían ser también instrumentalizados, "en estos movimientos burgueses... grandes grupos de jóvenes y muchachas se dejan utilizar fácilmente en actos de violencia y delaciones" (2003: 196).

En 1841, se debe comprender el nacimiento del Oratorio de Don Bosco como respuesta para los jóvenes víctimas de las estructuras de la Italia de sus tiempos. La propuesta educativa de Don Bosco fue forjándose paulatinamente en la itinerancia (1844-1846) hasta cuando ésta se fijó en Valdocco (1846). Al principio fue una experiencia educativa muy informal pero que desde ya era vista como una *experiencia otra*. Sin ser un experto en la materia, Don Bosco educaba a los jóvenes a través del juego, la música, el paseo y, el catecismo, entre otras mediaciones. Utilizaba algunas pedagogías dinámicas: "después de estudiar el alfabeto, se aprendía a silabear y, después de conocido el alfabeto y aprendido a silabear, se aprendía a leer. Cada domingo se iba añadiendo nuevas preguntas y respuestas a la materia". (MO, 55). En 1847 esas pedagogías permitieron que los muchachos aprendieran canto gregoriano y música vocal. Todo eso fue una novedad a tal punto que el mismo Don Bosco recuerda que para ese entonces "se practicaba el nuevo método de enseñanza" (MO, 63) común más tarde en sus casas (Cfr. *supra*, Cap. I, 2.2.6.).

Esa propuesta educativa de Don Bosco tenía una fortaleza, la religión y, centrada como estaba en la catequesis, educaba a la obediencia como una de las virtudes de la cual dependían otras y, se la consideraba necesaria para los jóvenes. Según los *Reglamentos para los colegios* (Cap. III. De la piedad), “Las virtudes que forman el más bello adorno de un joven son la modestia, la humildad, la obediencia, y la caridad” (Congregación de San Francisco de Sales, 1882: 7).

1.º El fundamento de todas las virtudes en un joven es la obediencia a sus Superiores. La obediencia produce y conserva todas las demás virtudes; y si a todos es necesaria, lo es más principalmente a la juventud. Si queréis, pues, ser virtuosos empezad a ser obedientes con vuestros Superiores; sometiéndooos a ellos, sin oposición alguna, como lo haríais con Dios. (Cap. VII, Comportamiento con los superiores) (Sociedad, 1891: 65).

Esas virtudes formaban el carácter humano y cristiano de los muchachos oratorianos y, esa obediencia por parte de los muchachos en principio era respecto de quienes les acompañaban en el Oratorio pero, por extensión, se ha comprender también obediencia a todo aquel que buscara el bien para ellos o para el pueblo, así: el rey, el papa, el vicario de la ciudad y los educadores, entre otros.

Puesto que Don Bosco, cuanto cura, estaba convencido de que la fe y las verdades cristianas eran necesarias para la constitución del hombre, creía también que el conocimiento y la vivencia de esas verdades ya era bastante como para que el hombre viva dignamente y, en este contexto les decía a los muchachos “aunque no supierais leer ni escribir, [con el catecismo] sabrías lo bastante para vivir como hombres virtuosos y honrados en esta tierra y ser útiles a vosotros mismos y a vuestros semejantes, mejor que muchos sabihondos, que todo lo saben, menos sus deberes” (MB V, 515). Esas virtudes seguían siendo “la modestia, la humildad, la obediencia, y la caridad” (Congregación de San Francisco de Sales, 1882: 7) y, todas ellas apuntaban al recato personal, a la dependencia, al sometimiento y a la aceptación de las cosas como venidas de Dios (MB XII, 358).

Evidentemente, Don Bosco sabía que una educación centrada en la religión “producía efectos maravillosos. [...]. Los alumnos eran dóciles y respetuosos tanto en el colegio como en sus propias familias”

(MO, 16) y; asimismo, volviendo hacia atrás a sus tiempos de estudiante, "Don Bosco tenía gran aprecio por el sistema educativo y disciplinar de Chieri, aunque estuviera basado en la reforma reaccionaria del año 1822 del rey Carlos Félix; en él abundaban las prácticas religiosas, las misma que se encontrarían más tarde en las instituciones de Don Bosco" (Lenti, 2010a: 108). Don Bosco apreciaba ese estilo de educación porque, para esos tiempos, era la mejor forma de educar y de forjar la personalidad del hombre. Sin embargo, esa educación que Don Bosco ofrecía a sus muchachos, aún con los alcances y significados otros ya mencionados, en lo que se refiere a su programa de catequesis no había cambiado sustancialmente, pues seguía siendo tradicional, se limitaba al recuerdo de hechos y cosas, obviando inconscientemente (?) la crítica.

La catequesis tradicional tenía una lógica educativa propia. A partir de un fuerte sentido de pertenencia a la Iglesia giraba alrededor de algunas pistas privilegiadas: la memorización de elementos esenciales de la doctrina; el relato concentrado sobre la historia sagrada y las grandes figuras que la han poblado; la ejemplaridad de figuras eminentes en la historia de la Iglesia, como modelos en los que inspirarse" (Trenti Z., en Prellezo, 2008: 374).

Bajo esas circunstancias culturales y políticas, paradójicamente también coincidían, de algún modo, las virtudes del mundo burgués en ascenso con las virtudes que Don Bosco perseguía para sus muchachos en el Oratorio. La diferencia era que Don Bosco, a través de esas virtudes, buscaba la salvación de los muchachos, mientras que la burguesía, a través de aquellas buscaba su fortalecimiento. Así entonces, si bien para Don Bosco la obediencia era la madre de las virtudes de un joven, la misma que era una fortaleza en el camino de su salvación; para el sistema cultural burgués en cambio, la obediencia era la condición necesaria para fortalecer el dominio de la burguesía como clase social y la mediación para el ejercicio del dominio de las autoridades de esa misma clase sobre el pueblo o la masa.

Después de 1848 el Estado del Piamonte que pasó de un régimen de monarquía absolutista a un régimen de monarquía constitucionalista, asumió la educación secularizándola. Mientras tanto, la Iglesia sin salir de su posición conservadora y relegada de la participación en la dinámica educativa se empeñó por su parte en crear otros espacios como asilos

y albergues o sociedades católicas para prevenir que los empobrecidos sigan en las calles o para cristianizar a la clase trabajadora, así es como aparecieron, por ejemplo, las Conferencias de San Vicente de Paúl. Asimismo, la Iglesia logró también “que en las escuelas se de enseñanza religiosa” (Hertling, 2003: 476) y que la educación religiosa al pueblo fuera mediada por la “*prensa católica*” (Hertling, 2003: 476).

Con ese cambio de régimen político la educación y los valores educativos también apuntaron a dar un giro. Gracias a la mirada crítica frankfurtiana se conoce que, si en el período absolutista se educaba para la obediencia, en el período liberal “Ya no se exige directamente la obediencia, sino por el contrario, el uso de la razón” (Horkheimer, 2003: 125).

Surgieron entonces las tensiones entre la Iglesia y el Estado Sardo (1850-1859), éstas estaban centradas en la instrucción pública y privada (Braido, 2009: 43-60). Las disputas sobre el dominio en educación eran comprensibles cuanto que siendo una de las más completas mediaciones de formación de los niños y de los jóvenes le interesaba tanto al Estado como a la Iglesia para configurar la personalidad de los destinatarios a los marcos de valores que cada una de esas fuerzas defendían: el Estado, a la democracia y al pensamiento secular y; la Iglesia, a la religión cristiana, a la obediencia y a la autoridad. Finalmente el Estado se impuso y, a partir de su *Statuto* dictó leyes secularizantes (Ley Boncompagni, 1848; Ley Siccardi 1850; Ley Rattazzi, 1854-1855; Ley Casati, 1859) y; propugnó las libertades de prensa y de religión. Entre 1864 y 1867 se dieron las leyes de supresión y confiscación de las propiedades de la Iglesia (Lenti, 2010b: 259) que terminaron afectando a toda Italia. Lo grave de todas estas confrontaciones políticas en los planos de la cultura y de la educación, era que en el centro de todo estaban los niños y los jóvenes que no fueron nunca consultados o escuchados, ellos eran víctimas de esas contiendas.

Si se tiene en cuenta esa pugna de dominio político tanto del Estado como de la Iglesia sobre la educación de los niños y de los jóvenes de la Italia de esos tiempos, se comprende entonces, por qué desde 1848 en adelante, mientras por una parte, la educación propuesta por un Estado liberal educaba en la razón secularizante, por otra parte, en el Oratorio que estaba impregnado del espíritu y de las ideas de Don Bosco, se educaba en una razón religiosa en la que predominaba la obediencia a la autoridad y hacia una actitud conservadora frente a los cambios emer-

gentes. Esa educación planteada por Don Bosco, desde una perspectiva crítica, era precisamente una educación propia del mundo absolutista y, ello es comprensible porque Don Bosco estaba precisamente en la línea conservadora y, políticamente hablando estaba también del lado de Carlos Alberto rey del Piamonte.

Don Bosco estaba dando catequesis a los jóvenes con el permiso y la ayuda de esa autoridad: el respetado arzobispo Fransoni y su majestad el rey Carlos Alberto, por nombrar sólo a las más altas autoridades. Además Don Bosco estaba trabajando con la colaboración de laicos y sacerdotes de probada línea conservadora, conectados con la casa real: el conde José Provana di Colegno, don José Cafasso, don Juan Borel y don Sebastián Pacchiotti (Bracco, en Prelezo (ed.) 1990: 231-236, en Lenti, 2010a: 441).

En esos tiempos de cambios en que se venían abajo los privilegios que el Estado había otorgado a la nobleza y a la Iglesia y, que animaban los enfrentamientos entre los liberales y los conservadores, se explica por qué los conservadores, empezando por los papas, consideraban que la paridad Iglesia-Estado sería de gran beneficio para el pueblo (MV, 16); ello revela también que entre la Iglesia y el Estado hasta antes de la crisis había un cierto acuerdo y, por inferencia se llega a la afirmación de que la religión como dadora de sentido de las culturas en general, también en ese caso, no era ajena a la vida material de la sociedad italiana. Desde una perspectiva del pensamiento crítico frankfurtiano, bien podría sostenerse que, la religión "a causa de la estabilidad y la fuerza que por fin ha alcanzado puede conservar la sociedad en una forma dada, o bien perturbarla: ella cumple funciones productivas o represivas" (Horkheimer, 2003: 92), liberadoras o conservadoras del *statu quo*. Y, precisamente en esas circunstancias, la religión centrada como estaba en un pensamiento medieval permitió (veáse *infra*, 1.4.), a su modo, que se tensara hacia el *statu quo*.

Ante ese clima tenso de luchas por las libertades y en las que las manifestaciones culturales liberales venían sin censura, la preocupación de Don Bosco era que sus muchachos estuvieran "expuestos en cuanto a su fe y a su conducta moral" (MO, 67), por eso y, tratando de ser propicio a las necesidades más urgentes, planteó múltiples y plurales experiencias educativas, las mismas que convergían en los siguientes ejes:

el afectivo-amistad, el lúdico-entretenimiento, el religioso-catequesis y, el intelectual-instructivo y profesionalizante (Cfr. *supra*, Cap. I, 2.3.5.). Más allá, al constatar que en esos tiempos había una “perversión de ideas e intenciones” (MO, 65) Don Bosco respondió puntualmente con la producción de libros y de biografías de santos juveniles con mensajes morales para los jóvenes; con la fundación de sociedades y asociaciones juveniles (1849-1858); asimismo se ingenió, entre muchas otras estrategias educativas, la palabra al oído (MB VI, 813) y las buenas noches y, con ello buscaba reforzar en los muchachos “alguna verdad de las que se les había enseñado, pero sobre la que tal vez hubiesen oído afirmaciones opuestas a lo largo del día (MO, 65).

En esas circunstancias de crisis cultural, Don Bosco consideraba que los muchachos podrían ser víctimas “de los malos ejemplos” (MB II, 61), “de los escándalos familiares” (MB IV, 335) y “de las teorías comunistas” (MB XVI, 66) y por ello su educación la propuso siempre como preventiva. Con el término víctimas Don Bosco se refería de modo exclusivo a la labilidad de los muchachos (Cfr., Cap. I, 2.3.4.c), y no a una situación de sufrimiento injusto o infligido por el sistema como lo vería la Teoría Crítica.

En este horizonte cultural de cambios trascendentales que no podrían explicarse sin la historia, Don Bosco se manifestó también bastante ahistórico, pues su comprensión de que la “Historia eclesiástica es simplemente la narración de aquellos acontecimientos que fueron hostiles o favorables a la Iglesia desde su fundación hasta el momento presente” (Bosco, 1845: 9, en OE I, 167, en Lenti, 2010b: 173), explica el por qué de su preocupación por revisar los libros de historia eclesiástica para adecuarlos a las mentes de los jóvenes (MO, 56). Así es como los libros de historia eclesiástica se volvieron para los oratorianos libros “morales y espirituales” (Lenti, 2010b: 77): “De especial importancia, a este respecto, es la Historia eclesiástica, que trata de santos que se distinguieron por su caridad preventiva, especialmente hacia los jóvenes y los pobres” (Lenti, 2010b:77, nota 8).

En este marco se comprende el por qué Don Bosco, de modo personal, pidió apartar de sus oratorianos incluso los libros de los programas escolares mandados por el Estado si éstos estuvieran dentro del rango de los que en el Oratorio se los había prohibido. Aunque Don Bos-

co consideraba que un buen libro era siempre inspiración de Dios y un medio de salvación (Lenti, 2010b: 163), había una especie de temor, en el sentido de que los muchachos pudieran ser críticos o analíticos sobre la literatura que leían. Concretamente, a Don Bosco le preocupaba que los muchachos lleguen a comparar los libros "Porque esto despertaría en ellos la fatal curiosidad de averiguar y comparar las correcciones con el original" (MB XVII, 196).

Trátese, dijo, de apartar de nuestros alumnos todo libro prohibido, aun cuando esté prescrito por los programas escolares y mucho menos se pongan a la venta tales libros. [...] Sólo pueden exceptuarse los que tienen que presentarse a exámenes públicos; pero, aun en estos casos, empléense ediciones expurgadas. Sin embargo, los autores prohibidos y expurgados no se pongan en manos de los muchachos de cursos inferiores. Porque esto despertaría en ellos la fatal curiosidad de averiguar y comparar las correcciones con el original (MB XVII, 196).

Respecto de los textos o literatura disponible para los muchachos y el control que Don Bosco efectuaba sobre aquello, pone en cuestión pero no aniquila la posibilidad de una educación y una salvación críticas o reflexionadas por parte de los muchachos.

En la segunda mitad del siglo XIX, a pesar de que el Estado había hecho muchas leyes en pro de una educación laica, la educación en sí misma tenía un serio problema, el del método, "no sabe si debe cultivar más en los niños la parte fisiológica o la parte psicológica: descuida entre tanto lo que a una y otra parte corresponde" (Alimonda, 1888: 18). Ello queda confirmado por el mismo Don Bosco quien, en sus aportes sobre el *Sistema preventivo en la educación de la juventud* (1877), opone a una educación represiva su propuesta educativa que él la cualifica como sistema preventivo, el mismo que se sustenta en la razón, la religión y el amor: "Este sistema descansa por entero en la razón, en la religión y en el amor" (Canals & Martínez, 1995: 562), "Razón y religión son los medios de que ha de valerse continuamente el educador" (1995: 563).

Dos sistemas se han usado en todos los tiempos para educar a la juventud: el preventivo y el represivo. El represivo consiste en dar a conocer las leyes a los súbditos, y vigilar después para conocer a los transgresores y aplicarles, cuando sea necesario, el correspondiente castigo [...]

[...].

Diverso, y casi diré opuesto, es el sistema preventivo (Canals & Martínez, 1995: 561).

Al manejarse Don Bosco con esas categorías era signo de que estaba acorde con sus tiempos, y también de que su propuesta educativa estaba sustentada antropológicamente en las más profundas y básicas dimensiones del ser humano.

Definitivamente la experiencia educativa de Don Bosco resultó ser una *experiencia otra* que hoy se vuelve un argumento referente necesario para toda educación de los niños y de los jóvenes, pues afianzó un objetivo educativo como el de prevenir de los peligros a los jóvenes, al tiempo que afianzó también un objetivo teológico-político que consistió en hacer de los muchachos “buenos cristianos y ciudadanos honestos” (MO, 40; MB XV, 693).

Así pues, la crisis cultural en la que se debatía la Italia del siglo XIX y, las disputas tanto de un Estado liberal controlado por la burguesía como de una Iglesia conservadora, por el dominio sobre la educación cuanto mediación cultural, hizo de los niños y de los jóvenes sus víctimas, pues a ellos no se les escuchó en sus necesidades respecto de sus preferencias educativas. Así, el dominio del Estado sobre la educación no fue sino una forma de maquinar la construcción de hombres a la medida de un mundo burgués dominante, secular y contrario a la religión. Aquella crisis sustentada en las violentas relaciones tanto del Estado como de la Iglesia, de los conservadores como de los liberales y, el pueblo que no estaba preparado, entre los que estaban los niños y los jóvenes, era un clima en el que se respiraba una intensa coacción sobre la vida social italiana, tanto así que frankfurtianamente hablando se puede sostener que “la coacción... ha sido tal que no hay riesgo de sobrestimarlo en la explicación de la vida social” (Horkheimer, 2003: 85).

En ese contexto, la propuesta educativa de Don Bosco, que tenía como programa la catequesis, al educar en los valores cristianos como mediaciones para la constitución de la subjetividad de sus muchachos, aunque sin intención premeditada colaboró también de refilón con el afianzamiento de una cultura que no era sino la autoafirmación de los ideales burgueses, hizo posible sobre todo la formación de buenos cristianos y honestos ciudadanos, abriendo así puertas a la praxis

y a la reflexión de una educación dialéctica en la que se conjuga lo intra-meta-histórico.

1.4. Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro como víctimas de la realidad eclesial y teológica

En este ámbito de afianzamiento del capitalismo industrial, de las luchas por las independencias de Italia en el que de por medio estaban el imperio del racionalismo y del secularismo ilustrados y el ascenso de la burguesía, así como los Estados más poderosos expandieron sus dominios a partir de las colonizaciones, también la Iglesia, debilitada en su capacidad de injerencia en la vieja Europa, se abrió para sí misma nuevos campos de misión.

Efectivamente, después de tantos años de dominio de la Iglesia romana sobre las vidas de las gentes y sobre los Estados europeos, a partir de la Revolución francesa paulatinamente entró en pugnas y luego en crisis. Concretamente en Italia, desde 1848, mientras el Estado del Piemonte con su *Statuto* propulsó el secularismo, la Iglesia de Roma entró en constante pugna con los liberales, con la modernidad y con el Estado Sardo y, no dejó de demandar hasta 1878 que se le restaure sus dominios y sus privilegios perdidos.

Ante ese contexto de la deviniente modernidad y sus expresiones, los papas y el clero en general consideraron los cambios políticos y culturales como malos, "enemigos de Dios y de la humanidad [que] intentan pervertir y corromper particularmente a la incauta juventud" (Braido, 2009: 81) y, se referían, concretamente, a ciertas ideas y grupos que no comulgaban con el pensamiento de la Iglesia y lo cristiano católico, pero olvidaron que el capitalismo industrial emergente era el sistema mismo que ponía en peligro a los pueblos. Así fue cómo se desvaneció la idea de que aquellos niños y jóvenes afectados fueran reconocidos como víctimas de un sistema y, con ello se desvaneció también el poder reconocer y encarar al sistema que atentaba no solamente a la fe o a la religión, sino a la vida misma de los niños y de los jóvenes que ciertamente eran inocentes.

Las tensiones subieron de tono a tal punto que frente al avance del secularismo animado por un Estado liberal y los temores que aquel

avance generaba, la Iglesia respondió con algunos documentos como la encíclica *Mirari vos* (1832), la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus errorum* (1864) y, el *Dogma de la infalibilidad del Papa* (1870) que en síntesis no eran sino el rechazo a los supuestos errores de la modernidad y al cuestionamiento que ellos significaban para las verdades que la Iglesia sostenía. Asimismo, la Iglesia hizo prevalecer “el mito de la cristiandad’ y con el consabido papel de guía de la Iglesia” (Braido, 2009: 26-27) razón por la que “En el 1800 el catolicismo practicante se transformaba con vigor en militante, caritativo y social” (Braido, 2009: 99).

En este clima convulsionado económica, política y socialmente, las posturas tanto del Estado piemontés como de la Iglesia romana eran demasiado polares y buscaban presentar a su respectivo contendor como malo. En ese sentido, mientras el Estado invitaba a ignorar la religión y sus mediaciones, la Iglesia convocaba a sus fieles a no participar en política y a impregnar de valores cristianos toda la vida social: *L’Unità Cattolica*, diario católico conservador así como Pío IX con su escrito *Non expedit*, proponían la no-participación de los católicos en política (Lenti, 2010b: 294). Eso generaba confusión y contiendas no necesarias entre las clases sociales y políticas.

En estas circunstancias la Iglesia y el clero presentaron propuestas que incluían de modo preferencial a los jóvenes, sin que por ello dejaran de preocuparse también por los adultos, así, es como aparecieron las sociedades católicas que tenían como fin congregar a los católicos reaccionarios y marginados de la política, dígase lo mismo de las Sociedades como las de San Vicente de Paúl que también estaban para cristianizar a la clase obrera (Hertling, 2003: 478). También Don Bosco, como lo he mostrado *supra*, en 1841 fundó el Oratorio y, en 1847 el Hospicio. Además de inaugurar los talleres en el Oratorio (1856), propuso también el *asociacionismo juvenil* y, así es como entre 1847 y 1859 fundó con sus oratorianos Sociedades y Compañías juveniles que tenían como fin ayudar a vivir una vida cristiana a los muchachos, apartándolos de los “peligros morales y religiosos” (Lenti, 2010a: 561).

De igual modo la Iglesia y el clero, tampoco dejaron de hacer una valoración negativa de la modernidad y sus revoluciones y, esa “valoración negativa encontraba expresión en los documentos de la Iglesia, en la predicación y en la prensa católica” (Lenti, 2010a: 346): a los

revolucionarios los llamaba "facciosos" (MV, 1); a los que promovían la secularización los llamaba "impíos" (MV, 9); frente a la exaltación de la libertad de conciencia de esos tiempos se refirió como "pestilente error" (MV, 10).

En esta situación, también Don Bosco respondió con la prensa católica, pero, sobre todo, con *El joven instruido*, "un libro adaptado a la juventud y al alcance de sus conocimientos religiosos" (MO, 57) y, en el que expuso los fundamentos de la fe católica, como la única verdad.

Pero como lo había sostenido, en ese clima de tensión la Iglesia se desgastó y, por ello, aprovechando de todo ese auge de expansión tanto del capitalismo industrial como de los Estados poderosos que querían expandir sus geografías de dominio en el planeta, la Iglesia también potenció la misiones sobre todo hacia América Latina y, de alguna manera se constituyó también en un objeto mediador de la colonización. Si dejando al margen algunas dudas, se asume de buena fe que los misioneros buscaban "salvar las almas" (Alimonda, 1888: 42), no se puede en cambio dudar que no dejaron de ser utilizados por los Estados dominantes como precursores de la colonización: "La cruz es el signo anunciador de la civilización que llega a los salvajes" (Alimonda, 1888: 41). Esta acción, ciertamente no dejó de ser además de un acto religioso una forma de colaborar directa o indirectamente, con consciencia o sin consciencia, con la colonización del mundo.

De hecho, el mismo Don Bosco, con la sola intención de salvar almas, en 1879 habría colaborado de modo forzado con la colonización de la Pampa y la Patagonia a través de sus misioneros que fueron, de alguna manera, también instrumentalizados por los colonizadores. Efectivamente, los colonizadores "Comenzaron en 1879 las expediciones regulares de exploración y de conquista que, en pocos años, iban a acabar para siempre con el dominio de los indígenas y harían posible la colonización y aprovechamiento de los inmensos territorios occidentales y meridionales" (MB XIV, 285). Al mando de la expedición estaba el general Roca, Ministro de la Guerra de Argentina. En este contexto, los salesianos que estaban en esa expedición, entre ellos Santiago Costamagna, "Desgraciadamente tuvieron que estremecerse muchas veces en silencio, sin poder protestar, ante las brutalidades de la soldadesca contra la vida de los indios" (MB XIV, 287). Sin duda muchos niños y jóvenes

patagonios fueron víctimas de esta violencia civilizatoria en la que la Iglesia no resultó inocente.

Detrás de esta Iglesia estaba ciertamente una teología que apuntaba hacia un “renovado interés por la Antigüedad cristiana y por la Edad media, el florecimiento de la vida monástica, el movimiento litúrgico, la vuelta a las fuentes patrísticas, y especialmente la neoescolástica” (Bof, 1996: 164). Se trataba de una teología apologetica y una eclesiológica centralista que ancladas en una neo-escolástica, colaboraron para que se defiendan la verdad cristiana como la única, para que se defiendan el poder de la Iglesia como la mediadora de esa verdad, cerrando con ello toda posibilidad de asimilar a los no-creyentes o “incivilizados” como diferentes, como otros.

Desde una visión crítica, esa teológica y eclesiológica no dejaron de animar una comprensión de una Iglesia como totalitaria y tenedora de la verdad. No hay que descartar que las acciones de la Iglesia estaban impregnadas de una ideológica eurocentrada, propia de esos tiempos y, que como acabo de mostrar, también dejaron detrás de sí víctimas: quienes no compaginaban con dicha visión como los liberales y los revolucionarios; los “incivilizados” entre los que se encontraban niños y jóvenes y, a quienes, desde la perspectiva de los dominadores, había que civilizarlos o evangelizarlos.

Este horizonte teológico y eclesiológico animó una pastoral que hacía énfasis en “la predestinación y los novísimos” (Lenti, 2010b: 296) del hombre (muerte, juicio, infierno y gloria) y en la salvación propia de esos tiempos, muchas veces sin compromiso con el mundo o, más todavía, como una huida del mundo.

Por este rostro más confrontativo que dialógico y asequible mantenido por la Iglesia frente a las realidades emergentes quizá se explica también el por qué desde la mitad del siglo XIX se notó también un alejamiento por parte de los creyentes, “Con razón se habla de la aparición de un nuevo paganismo” (Hertling, 2003: 461).

Así pues, la Iglesia en general, encapsulada en las luchas por recuperar sus privilegios perdidos y, animada por aquella teología que invitaba a volver a la Antigüedad y el Medio Evo, no logró responder a los desafíos de esos tiempos y, tampoco respondió al sufrimiento de las masas; aunque su preocupación teórica era “la inexperta juventud” (QC,

1), en la práctica no logró romper con sus propios esquemas cerrados para escuchar el sufrimiento de los niños y de los jóvenes que ya eran víctimas del sistema emergente y, que esta vez volvían a serlo de la Iglesia y de su teología que estaban centradas sobre todo en una apologética del poder.

Así, según yo veo las cosas, la falta –difícilmente discutible– de compromiso político de la religión eclesial en la primera mitad del siglo XIX, frente a la miseria de las masas durante el capitalismo temprano, no se justifica porque fuera demasiado religiosa y casi nada política; al contrario: estaba demasiado poco en ‘lo suyo’, era demasiado poco religiosa, demasiado poco poseía de Dios, y en consecuencia se identificó fácilmente con una política obsoleta que le cerró los ojos al sufrimiento de las masas y los oídos a la profecía política de la religión misma (Metz, 2002: 101).

En este contexto, Don Bosco a pesar de ser también un ultramontano, junto con otros curas, rompieron la eclesiológica y la pastoral de sus tiempos para solidarizarse con los jóvenes, víctimas de las estructuras de sus tiempos. En esta Iglesia cerrada a las nuevas realidades, unos cuantos curas empezaron a dar un giro: “La situación de las estructuras tradicionales de la Iglesia que resultaban inútiles empezó a ser afrontada por una nueva generación de sacerdotes, don Cocchi, Don Bosco y otros” (Lenti, 2010a: 378).

Así es como Don Bosco pudo entonces significar su Oratorio bajo las siguientes categorías: casa que acoge, patio donde jugar, escuela y taller que educa para la vida y, parroquia que evangeliza. Abriendo así un horizonte hacia una nueva forma de praxis pastoral, abierta al mundo juvenil. Ahí estaban precisamente las raíces de una praxis pastoral juvenil liberadora.

2. Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro o víctimas del sistema de esa época como evento crítico vertebrante de la experiencia educativa de Don Bosco

Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro, víctimas del sistema que se venía afianzando en la Italia del siglo XIX, así develados desde

el prisma de la Teoría Crítica de Frankfurt, en realidad son un acontecimiento comprensible sólo si en el marco de la historia y de la estructura social dominantes de esos tiempos. Aquellos muchachos, cuanto *otro* fenómeno social llegado-a-ser, eran ya para sus tiempos un acaecimiento que quebraba la línea del llamado progreso de Italia para manifestarse como la negación no sólo de ese progreso sino de la sociedad que los engendró. Así pues, estos muchachos se habían convertido en la *crítica negativa* a la estructura de esa sociedad vigente. A esto es lo que llamo *evento crítico*.

Para estos muchachos, que con sus existencias pusieron en entredicho a la máquina social, ciertas mediaciones como la Iglesia, el Estado y la misma sociedad civil tuvieron que crear albergues, hospicios y cárceles con el fin de paliar o controlar lo que supuestamente para ellos era como una afrenta.

En este contexto, el mismo Don Bosco pensaba, refiriéndose a aquellos muchachos que estaban en las cárceles de Turín, que “Estaban personificados en estos infelices la vergüenza de la patria, el deshonor de la familia y su propio envilecimiento” (MO, 39; MB II, 63), y esa cruda situación existencial de aquellos muchachos era también la razón por la Don Bosco hizo su opción por ellos. En otros términos, los jóvenes víctimas de las estructuras además de ser una *cuestión crítica* para la sociedad que los había parido, terminaron cuestionando y, de forma radical, también a Don Bosco.

Ante esta realidad juvenil y, partiendo de la mirada crítica frankfurtiana, si “todos los hombres aspiran a la felicidad” (Horkheimer, 1999: 95), la felicidad negada por el sistema a aquellos jóvenes comprometió de modo radical no sólo al ciego progreso emergente de la Italia del siglo XIX sino, sobre todo a los procesos mismos de hominización de esa sociedad.

Bajo esas críticas circunstancias, aquellos jóvenes pasaron a constituirse en el “punto de inflexión en la historia” (Adorno, 2007: 214). Ellos, cuanto consecuencia de una estructura social negante, se convirtieron en la “verdad negativa” (Adorno, 2007: 143) que rompió con toda la universalidad o totalidad que el sistema promovía y; cuanto *verdad negativa*, además de ser la crítica al sistema vigente de sus tiem-

pos se convirtieron también en el punto de partida de una experiencia *otra*, la experiencia educativa de Valdocco.

En la Italia del siglo XIX la presencia de estos jóvenes y su sufrimiento no sólo que planteaba, como diría Adorno, "La necesidad de dejar que el sufrimiento hable con elocuencia en condición de toda verdad" (citado en Metz, 2007: 60) sino que en realidad era evidentemente un fenómeno de deshumanización que hablaba con elocuencia exigiendo justicia, de lo contrario no se comprendería el por qué de la preocupación por reprimir y controlar por parte del Estado o, la preocupación por albergar, asilar y socorrer por parte de la Iglesia y de algunos laicos o, por prevenir por parte de Don Bosco.

Desde esta perspectiva, estos jóvenes se convirtieron, por una parte, en el eje desequilibrante de la estructura social emergente y, por otra parte, en el eje vertebrante de propuestas de "política de bienestar" (Horkheimer, 2003: 69) por parte del Estado o de propuestas caritativas por parte de la Iglesia y del laicado militante de esa época.

En ese contexto, para Don Bosco que sabía del amor de Dios a sus criaturas y, que sabía, por tanto, que todo hombre está llamado a la salvación, la posibilidad de que aquellos jóvenes se vieran en la imposibilidad de poder salvarse se volvió eminentemente una preocupación más que pedagógica, teológica.

Se decía don Bosco: -Quién sabe si estos jóvenes hubieran tenido un amigo que se hubiera interesado amorosamente por ellos, que los hubiera atendido e instruido en religión los días festivos; quién sabe si no se hubieran mantenido lejos del mal y de la ruina y si no hubieran evitado entrar, y volver a entrar, en este lugar de castigo? [Refiriéndose a la cárcel] Seguro que el número de jóvenes encarcelados hubiera disminuido notablemente. No sería, pues, interesante, para la religión y para la sociedad hacer la prueba en lo venidero para bien de centenares y millares de muchachos? Y rogaba al Señor le abriese el camino para entregarse a la obra de la *salvación de la juventud* (MB II, 63; el énfasis es mío).

Movido por la teológica escolástica que volvía a posicionarse en la Italia del siglo XIX, Don Bosco comprendió por salvación que el fin del hombre era Dios, esta visión ciertamente asume que la felicidad del hombre está unida a la consecución del fin (Illanes y Saranyana, 1996: 68-69). Desde esta perspectiva el fin pastoral de Don Bosco era llevar los

jóvenes a Dios. Así entonces la educación y todas las mediaciones educativas que se proponían en el Oratorio no pasaban de ser un instrumento para la salvación de los jóvenes, víctimas de esos tiempos.

A pesar de encontrarse afectado por los planteamientos tradicionalistas o fideístas que impactaron en esos tiempos también a Italia (Illanes y Saranyana, 1996: 275-276), detrás de expresiones como “Yo no pido sino vuestras almas, no deseo más que vuestro bien espiritual” (MB VII, 585) junto a acciones concretas como ofrecer educación, comida y vestido a los jóvenes necesitados e injusticiados de esos tiempos, Don Bosco no muestra sino un único propósito trascendente como la salvación integral de sus muchachos.

En este sentido, Don Bosco, a quien se le veía en el ala política conservadora, en su más honda pragmática, al asumir a los jóvenes pobres, abandonados y en peligro como su opción y su misión pastoral, aunque sin querer, a través de la educación religiosa que ofrecía, además de permitir la constitución humana y cristiana de aquellos, haya propiciado también y de modo no intencionado la participación de los mismos en las estructuras del sistema negante, porque no había otra forma de salir de ellas, rompiendo con todos los esquemas clericales y eclesiológicos de sus tiempos.

Esta *experiencia otra* permitió que Don Bosco visibilizara social, histórica y políticamente a los jóvenes víctimas y su sufrimiento invisibilizados por el sistema capitalista industrial emergente, al tiempo que construía a partir de ellos y junto con ellos una experiencia eminentemente liberadora, cuanto que hizo posible que aquellos muchachos, en su propia historia, puedan ver desde ya un destello de esperanza para la superación de sus sufrimientos.

Esa *experiencia educativa otra* plasmada por Don Bosco y sus muchachos, además de ser una praxis de carácter eminentemente ético-política, fue también una praxis pastoral eminentemente liberadora que guardaba dentro de sí una escatológica historizada, de lo contrario no se comprendería por qué es que llegaron a considerarle sospechoso de ser un revolucionario por parte de las autoridades civiles o sospechoso de estar loco por parte del mismo clero.

Desde lo expuesto cuanto *experiencia educativa otra*, aquellos muchachos víctimas de las estructuras de esos tiempos fueron sin lugar

a duda el centro de una experiencia educativa liberadora. Entre los episodios más significativos que revelan la centralidad de estos jóvenes en la construcción de la *experiencia educativa otra* de Don Bosco señalo:

- La opción pastoral que Don Bosco asumió en 1841 en diálogo con su confesor Don Cafasso, respondía a una decisión radical de querer estar junto a los jóvenes para poder ayudarlos y salvarlos. Así, cuando Don Cafasso le preguntó a Don Bosco "¿A qué se siente más inclinado? [...] ¿qué siente en su corazón, en qué piensa?" (MO, 42), Don Bosco le respondió: "Me parece encontrarme entre un mundo de muchachos que esperan que los ayude" (MO, 42). Los "muchachos más abandonados" (MB X, 872) se habían vuelto objeto de su amor.

- Cuando Don Bosco, luego de sus estudios, tuvo que abandonar el *Convitto*, su preocupación no dejaron de ser los muchachos más abandonados, quienes le siguieron desde el *Convitto*, pasando por el Refugio, San Pietro ad Vincula, San Martín de los Molinos, la Casa Moretta, los prados Filippi, hasta llegar a Valdocco. Esta itinerancia del Oratorio no se comprende sin los "muchachos pobres y abandonados" (MB XIV, 601) que deambulaban por las calles de Turín.

- La confrontación que Don Bosco tuvo con la marquesa de Barolo fue una oportunidad no sólo para confirmar la compasión comprendida como amor apasionado que Don Bosco sentía por aquellos "muchachos pobres, abandonados o en peligro" (MB IX, 851), sino, sobre todo, para revelar que esa compasión era más que una cuestión de compromiso ético-político, una llamada y por tanto una vocación: "He entregado mi vida a los jóvenes. ...no me puedo alejar del camino que la Providencia me ha trazado" (MO, 50); "mi vida está consagrada al bien de los pobres muchachos, y nadie podrá apartarme del camino que el Señor me ha trazado" (MB II, 462).

- Ya en Valdocco, Don Bosco logró afianzar toda su propuesta educativa en favor de los muchachos víctimas del sistema vigente: artesanos, migrantes, huérfanos y salidos de las cárceles. Valdocco representa toda la experiencia educativa de Don Bosco por eso el sólo hablar de aquél es en sí mismo hablar de aquélla.

- El Oratorio y todo lo que éste significaba: patio, catequesis, escuela, taller, colegio y juego, no era sino una de las tantas respuestas a

una crisis emergente que laceraba a la sociedad en sus habitantes indefensos, los niños y los jóvenes.

- De entre aquellos “muchachos más abandonados” (MB X, 872), en 1841 Bartolomé Garelli hizo posible la fundación del Oratorio y; en 1847, el muchacho de Sesia, la fundación del Hospicio. Aquellos “muchachos pobres y abandonados” (MB XIV, 662), víctimas del sistema de esos tiempos, se habían convertido en la razón de la existencia de Don Bosco, pues habían despertado en aquel cura, desde una visión crítica, “la compasión que se hace urgencia práctica de solidaridad con las víctimas y el anhelo de justicia a favor de ellas” (Mardones en, Mardones & Mate 2003: 229) a tal punto que Don Bosco amó hasta el extremo de estar dispuesto a dar la vida por ellos:

- “He prometido al Señor que hasta mi último aliento, estaré al servicio de mis pobres muchachos” (MB XVIII, 258).

- Antes de su muerte, le dijo a Juan Bonetti: “Di a los muchachos que los espero a todos en el paraíso” (MB XVIII, 533).

- Don Pablo Taroni, revelaba: “Esta mañana me ha dicho Don Bosco que no tendría dificultad en quitarse el sombrero ante el demonio, con tal de que le diese paso para ir a salvar un alma”(MB 13, 415).

- “Por vosotros estudio, por vosotros trabajo, por vosotros vivo y por vosotros estoy dispuesto a dar la vida” (MB VII, 585).

Así pues, toda la experiencia educativa de Don Bosco comprendida como *otra*, no se comprende sin la centralidad de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro, víctimas del sistema social emergente del siglo XIX en Turín, quienes con su empobrecimiento y su sufrimiento, además de cuestionar la perversa estructura social, cuestionaron también a Don Bosco quien no dudó en responder a sus miradas desesperadas que gritaban SOS (Save Our Souls).

La decisión y manifestación expresa de Don Bosco pronunciada en ese “He entregado mi vida a los jóvenes. ...no me puedo alejar del camino que la Providencia me ha trazado” (MO, 50); “mi vida está consagrada al bien de los pobres muchachos, y nadie podrá apartarme del camino que el Señor me ha trazado” (MB II, 462), rompe con todos los muros ideológicos y políticos de su misma persona para transparentar que la elección de aquellos muchachos al ser una

vocación cuanto respuesta a un llamado trascendente es más que una cuestión ético-política, es una cuestión teológica.

Por esa razón, así como se ha sostenido que la experiencia educativa de Don Bosco no se comprende sin los jóvenes pobres, abandonados y en peligro o víctimas, por inferencia, se tiene que sostener también que, sin aquellos muchachos tampoco se comprendería ni al mismo Don Bosco, ni su carisma vivo en el mundo en medio de los jóvenes.

3. Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro o víctimas del sistema de esa época como sujetos de toda propuesta liberadora frente al sistema vigente

Si para nuestros tiempos el sistema capitalista industrial que victimizó a los muchachos de los tiempos de Don Bosco sólo ha cambiado en su forma más que en sus contenidos y, con su mecánica forma de actuar, ahora más cientifizado y tecnologizado, sigue generando víctimas, entre las que no han dejado de estar presentes los niños y los jóvenes, entre otros, también hoy aquellos muchachos siguen constituyendo el "punto de inflexión en la historia" (Adorno, 2007: 214).

Ellos son y, de modo radical, por una parte, el evento crítico de la sociedad actual y; por otra parte, el evento vertebrante de toda propuesta liberadora que apunte a vindicar la vida en sus plurales manifestaciones rotas, negadas o en crisis y; lo son, sólo debido a las siguientes razones:

- Porque el dolor injusto que sufren los jóvenes, antropológica y existencialmente hablando, es tan único y personalísimo que nadie puede hablar por ellos, haciéndose, por tanto, radicalmente necesario ser escuchados en sus diferentes y plurales lenguajes.

- Porque el rostro de los jóvenes víctimas del sistema "expresa la figura del radicalmente Otro" (Bárcena-Mèlich en, Mardones & Mate: 2003: 203) que es anhelo de justicia plena.

- Porque la mirada y el grito de estos jóvenes son gestos radicalmente interpelantes que así como nos solidarizan también denuncian nuestra complicidad.

- Porque el sufrimiento de los jóvenes víctimas les convierte en autoridad ética y política para reconstruir el mundo desde lo negativo.

De ahí la “insistencia en el respeto y la obediencia a la autoridad de los que sufren” (Metz, 2002: 239).

Por estas razones, las víctimas, especialmente los niños y los jóvenes, son los verdaderos sujetos que tienen la fuerza ética y política, no sólo para desenmascarar el lado deshumanizado y deshumanizante del sistema, sino también para construir propuestas de emancipación que partiendo de la toma de consciencia de todo lo negado, promueva estilos de vida éticos y por eso justos. Entiendo por estilo de vida ético, una forma de vida más solidaria y responsable del otro (ser humano) y de lo otro (naturaleza), lo cual en consecuencia daría como resultado un estilo de vida justo, esto es un equilibrio racional y vital en las diferentes y plurales relaciones.

En ese contexto, prestar oído a la voz, al grito, a la indignación y al enojo de estos niños y jóvenes, es más que un deber, el reconocimiento de sus derechos muchas veces deslegitimados “legalmente” por el Estado.

Efectivamente, las víctimas, los empobrecidos, los proscritos, ellos son los verdaderos sujetos que, a pesar de que el sistema les haya negado la palabra, con el silencio o el grito hablan y se expresan cotidianamente en las calles, en los campos empobrecidos y desatendidos por los gobiernos o desde los escondrijos de las grandes ciudades; desde un horizonte crítico ellos son “Los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión” (Horkheimer, 2002: 168) y, es a ellos a quienes hay que dejarles hablar si se quiere romper con los encantos de la globalización como la tecnocratización, la cybercratización, la hedonización y la estetización de la vida o el consumismo digitalizado que no son sino expresiones de una totalización negante.

Adentrarse en el claroscuro (ni claridad sin mácula ni negro absoluto) de la historia obliga, en primerísimo término, a prestar oído a la voz silenciada de las víctimas, pues sólo su escucha atenta permitirá identificar, para intentar neutralizarlo, el núcleo de la barbarie inherente a la dinámica civilizatoria (Mardones & Mate, 2003: 79).

Dejarles hablar o manifestarse de las más diferentes formas y posibilidad a los niños y a los jóvenes víctimas del sistema capitalista ahora globalizado, significa dejarles recuperarse como sujetos para que sean

ellos mismos quienes tracen esos caminos de liberación siempre inéditos, entre los cuales bien podrían estar:

- Tomar consciencia de su situación de víctimas y devernir-se sujetos históricos, por tanto sujetos dinamizadores de la destrucción de las estructuras negantes de sus subjetividades y sus derechos.

- Despertar de la "conciencia moral" (Horkheimer, 2005: 24) como aquel evento humano que permite la indignación y la resistencia ante la injusticia que amenaza con ser la última palabra sobre la víctima (Horkheimer, 2005: 24).

- Excitar la compasión solidaria, sobre todo con los empobrecidos, entre los que se encuentran los niños y los jóvenes, como praxis política que implica la liberación tanto de la víctima como de quien se solidariza con ella. Esa compasión solidaria que partiendo de la miseria y de la injusticia apunta a la justicia, al futuro de la felicidad como un derecho de todos (Horkheimer, 1999: 136) puesto que "todos los hombres aspiran a la felicidad" (1999: 95).

- Manifestar y escuchar la palabra y el grito de los niños y de los jóvenes empobrecidos como principio liberador que denuncia la injusticia y anuncia la justicia. Desde una perspectiva de la Teoría Crítica "El lenguaje refleja los anhelos de los oprimidos y la violencia que se ejerce sobre la naturaleza" (Horkheimer, 2002: 181); "Las tendencias que esa palabra [grito] saca a la luz son omnipresentes y ciegas" (Adorno, 2007: 273) y "libera el impulso mimético" (Horkheimer, 2002: 181) que oprime y excluye.

- Transparentar el amor a sí mismos por parte de los niños y de los jóvenes víctimas como acción vindicadora de su propia dignidad humana cuanto que, frankfurtianamente hablando, "A este amor le parece que todos los seres vivos tendrían un derecho a la felicidad" (Horkheimer, 1999: 136).

- Mantener la praxis de la reflexión crítica que permita la diferenciación entre lo verdadero y lo falso, a pesar de que, como dirían los pensadores de Frankfurt, "En la era de las trescientas palabras fundamentales desaparece la capacidad de realizar el esfuerzo del juicio, y, con ello, la diferencia entre verdadero y falso" (Adorno, 2007: 216).

- Intensificar el diálogo de las víctimas, sobre todo de los niños y de los jóvenes, ya sean de las periferias como de los centros, como una

forma de constante auto-visibilización frente al sistema o la “sociedad unidimensional” (Marcuse, 2005: 29) y, a la vez, también como una estrategia de constante denuncia contra el sistema negante de la vida.

- Organizar y ejecutar programas políticos pluridimensionales que permitan la solidaridad y la praxis liberadoras de las víctimas. Podría pensarse como mediación política, por ejemplo, en un Foro Mundial, Continental, Regional o Nacional de las víctimas del sistema capitalista globalizado.

- Instaurar un Tribunal de Derechos de los niños y de los jóvenes de orden planetario, independiente de cualquier otra institución política o económica, el mismo que pueda tener sedes en los Estados particulares, a través de los cuales se pueda promover las iniciativas de los niños y de los jóvenes y, a la vez, se pueda también denunciar las injusticias del sistema y sus mediaciones.

Así, pues, los niños y los jóvenes, víctimas del sistema económico industrial, de las crisis políticas y culturales de la Italia del siglo XIX, a pesar de la negación sufrida, fueron los verdaderos sujetos que con su presencia en las calles o en las cárceles visibilizaron la crisis del sistema emergente, y la vez fueron también los sujetos de la experiencia educativa llamada Valdocco y, son, ciertamente hoy, cuando el sistema mimetizado sigue generando víctimas, los verdaderos sujetos de renovados procesos de liberación.

En este contexto, la misión y el carisma de Don Bosco entre los jóvenes sigue cobrando renovada y significativa vigencia puesto que el sistema y sus mediaciones no ha dejado de victimizar a los niños y a los jóvenes de muchas y diferentes formas a nivel mundial.

En conclusión, hasta aquí queda mostrado que los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco o del Oratorio de Valdocco, eran víctimas de toda una constelación de eventos a los que los he llamado subsistemas y que conformaban la estructura social de la Italia del siglo XIX. Entonces, queda develado que aquellos jóvenes, además de constituir el evento histórico denunciante del sistema emergente, fueron también el evento constitutivo de la experiencia educativa de Don Bosco y, para nuestros tiempos, cuanto víctimas, constituyen también el evento que no solamente disloca la perfección del sistema

capitalista globalizado sino que son la fuerza viva que in-forma ética y políticamente toda propuesta liberadora.

En este sentido, y el tercer capítulo buscaré develar cuáles serían esas consecuencias ético-políticas a las que necesariamente conduce la interpretación de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro comprendidos como víctimas a la luz de la Teoría Crítica.

III

Implicaciones ético políticas de la interpretación de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro como víctimas

En este apartado, me planteo como objetivo inferir las consecuencias ético-políticas que conlleva la interpretación de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco a la luz de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt como una forma de abrir horizontes que comprometan ética y políticamente a la construcción de una sociedad justa en la que los niños y los jóvenes víctimas del sistema sean los protagonistas.

1. La re-significación de Valdocco

Entre las consecuencias ético-políticas de la interpretación de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro o víctimas de la experiencia educativa de Don Bosco está, sin duda y en primera instancia, la re-significación de aquella experiencia condensada en el Oratorio de Valdocco a la que simbólicamente en el mundo ya es costumbre referirse con la categoría Valdocco y; comprendo por re-significación de Valdocco el poder recuperar el sentido histórico de aquella experiencia educativa con el fin de que en nuestros tiempos y en circunstancias análogas siga siendo un paradigma iluminador de la acción ético-política en favor de los jóvenes víctimas del sistema ahora evolucionado y enmascarado como globalización (tecnico-económica).

Buscar el sentido histórico de la experiencia educativa de Don Bosco o Valdocco para nuestros tiempos, en palabras de los frankfurtianos, sería encontrar "un sentido iluminador de la praxis política del colectivo social [juvenil] oprimido, en tanto que inervador de la acción políticamente transformadora o generador de una comprensión crítica de la sociedad existente" (Romero, 2005: 14).

Desde este horizonte crítico, reconocer que la experiencia educativa de Don Bosco era una forma de visibilizar las injusticias perpetradas por el sistema emergente a los niños y a los jóvenes de la Italia del siglo XIX y, a la vez, estar de acuerdo, desde la mirada de Don Bosco, en que las análogas situaciones que hoy viven los niños y los jóvenes alrededor del mundo son injusticias construidas y, por tanto, denunciables, es asumir Valdocco como memoria viva y, obligadamente, digna de ser reinventada como una experiencia política liberadora de los niños y de los jóvenes víctimas de las estructuras injustas de nuestros tiempos.

Así, la experiencia educativa de Don Bosco o Valdocco se vuelve memoria peligrosa y liberadora de la humanidad de los jóvenes, pues a la luz de la Teoría Crítica, "esa memoria implica una cierta anticipación del futuro, y en concreto del futuro de aquellos que llamamos desesperados, oprimidos y fracasados" (Metz, 2002: 76).

El recuerdo del pasado puede provocar ideas peligrosas, y la sociedad establecida parece tener miedo de los contenidos subversivos de la memoria. Recordar es una manera de librarse de la realidad dada, una manera de 'mediación' que por breves instantes quiebra el poder omnipresente de la realidad dada. La memoria trae al recuerdo tanto los miedos como las esperanzas del pasado (Marcuse, 1981, en Metz, 2002: 57).

Cuanto a la memoria viva de Valdocco es el signo liberador en camino, inmanente a toda experiencia comprometida con la justicia y con la vida. Comprendido así Valdocco, se convierte necesariamente en el símbolo de toda experiencia liberadora de los jóvenes injusticiados de nuestros tiempos.

Definitivamente la memoria viva de Valdocco se constituye en el emblema de lucha del mundo de los niños y de los jóvenes que a lo largo de la historia han sido negados o que en el presente están siendo víctimas del sistema que centrado en el mercado, al mismo tiempo que cosifica

al sujeto, reifica también la naturaleza. Esta *memoria* exige la constante presencia de propuestas liberantes que respondan a la felicidad a la que todos los niños y los jóvenes están llamados.

En este contexto, la profecía del “da mihi animas cetera tolle” (Dadme almas y quedaos con lo demás) (MB V, 126; VII, 585; IX, 939; XIV, 547; XVII, 366) vivida en el siglo XIX por Don Bosco es el mismo anuncio que, actualizado para los nuevos tiempos, permite mantener vivos los procesos y las propuestas de liberación-emancipación de los jóvenes del mundo víctimas de un sistema globalizado que sistemáticamente estropea sus derechos y los niega en sus subjetividades.

Entonces, en esta cultura occidental globalizada en la que los niños y los jóvenes son sistemáticamente negados como sujetos a través de formas más sofisticadas como el hedonismo, la tecno-cracia, la cyber-cracia y el consumismo digital ilimitado, Valdocco que simboliza la experiencia educativa de Don Bosco con los jóvenes víctimas del sistema de sus tiempos, además de ser una experiencia cuestionante para el sistema presente, constituye también el paradigma de liberación de los niños y los jóvenes de nuestros tiempos.

2. La recuperación y la actualización de la memoria de los jóvenes injusticiados

Recuperar la memoria de los jóvenes víctimas del sistema de los tiempos de Don Bosco y, actualizar esos nuevos rostros de las nuevas víctimas juveniles que el sistema metamorfoseado va generando a lo largo de la historia, son dos acciones de carácter ético y político que se co-implican vitalmente entre sí y, no buscan sino alcanzar la justicia en el pasado y prevenir las injusticias en el futuro.

2.1. La recuperación de la memoria de los jóvenes injusticiados

Si desde una perspectiva crítica frankfurtiana, lente desde donde hago la interpretación de la experiencia educativa de Don Bosco, la ética cuanto amor solidario, busca la “superación de la injusticia social”

(Horkheimer, 1999: 21) y la política cuanto praxis transformativa, busca "la felicidad de la totalidad de los hombres" (Horkheimer, 1999: 139), la felicidad negada a aquellos muchachos de los tiempos de Don Bosco los convierte en injusticiados y, la memoria de esa injusticia es por sí misma ya un acto de justicia en camino, lo que queda tanto para el presente y para el futuro es que esa justicia se vuelva ya un estilo de vida concreto so pena de encarar una violencia indecible por parte de los injusticiados contra el sistema negante y sus anfitriones.

Ciertamente, la memoria es un evento clave para comprender, conocer y no repetir eventos contrarios a la inteligencia humana y a la vida en todas sus expresiones, pero más allá, sobre todo, para hacer posible la emancipación o liberación de las víctimas inocentes.

Aunque en estos tiempos la memoria está en crisis o como dirían los frankfurtianos "en el período actual la capacidad del recuerdo retrocede" (Horkheimer, 2005: 125), no se puede olvidar que "El conocimiento histórico es necesario, pero más decisiva es la sensibilidad frente a las fuerzas y los métodos que hicieron posible la desgracia" (2005: 125) y; esta sensibilidad tiene que manifestarse con fuerza ética y política, sobre todo si se sabe que el futuro que actualmente el hombre occidental construye es bastante incierto. Así pues, en nuestros tiempos no se puede hablar ni de ética ni de política al margen de la memoria de las víctimas ni del sufrimiento injusto de las mismas.

Evidentemente, en una sociedad como la nuestra que promueve intencionalmente el olvido, mantener la memoria viva de las víctimas ya desaparecidas es una cuestión, más que religiosa, una cuestión ética y política: "En verdad, los muertos sufren aquello que para los antiguos judíos era la peor de las maldiciones: nadie se acordará de ti. Los hombres descargan sobre los muertos su desesperación por no acordarse ni siquiera de sí mismos" (Adorno, 2007: 231).

En este contexto, el reconocimiento de que los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco fueron víctimas de la estructura social de sus tiempos, la conciencia de que las mayorías de aquellos muchachos murieron sin poder comprender ni poder transformar las causas de su desgracia, aunque con la esperanza en que ello pudiera cambiar aunque fuera el último día de su muerte, hoy debe ser una exigencia de la razón y de la vida para traer a la memoria

su martirio con el fin de que la injusticia no sea la palabra definitiva en la historia, ni para ellos, ni para los vivos, ni para quienes no han nacido todavía.

Se trata pues de una exigencia que está fundada en la conciencia moral, la misma que protesta de modo racional contra la amenaza de que “el veredicto de lo existente sea definitivo y toda la desgracia no merecida, todo crimen que ocurre y se consuma en la faz del mundo y en su entraña oculta tenga que valer como última palabra sobre la víctima” (Horkheimer, 2005: 24).

Desde este horizonte, si por jóvenes injusticiados de los tiempos de Don Bosco se ha de comprender a todos aquellos muchachos representados en Bartolomé Garelli o en el muchacho desconocido del Valle de Sesia, la memoria de aquellas víctimas, exige no sólo recordarse sino que su recuerdo ha de ser verdaderamente el reclamo de la justicia y la esperanza que se los ha negado en aquellos tiempos y que el sistema lo va enterrando estratégicamente en el olvido.

Efectivamente, aquellos muchachos “picapedreros, albañiles, estucadores, adoquinadores, enyesadores y otros obreritos, que venían de pueblos lejanos” (MO, 41); los migrantes “procedentes de Biella, de Novara, de Lombardía o del Valle de Aosta” (MO, 47); los “forasteros y abandonados” (MO, 66), los “pobres huérfanos abandonados” (MB XVI, 235); los “más abandonados y más ignorantes” (MB III, 92); los “muchachos cuyas condiciones morales y cuyo estado de abandono exigían siempre una mejor atención” (MO, 42); los “abandonados a su propia suerte” (Peraza, 1999: 31); los “jovencitos pobres y abandonados que no tienen con qué vestirse, ni con qué comer, ni alojamiento nocturno para dormir” (Peraza, 1999: 32); “los díscolos” (MB III, 92); los salidos de las cárceles y; los que estaban en peligro, entre tantos otros; todos aquellos muchachos de los tiempos de Don Bosco, a quienes el sistema los explotó de modo inmisericorde y los redujo a la miseria, obligándolos a delinquir para sobrevivir, para luego abandonarlos a su suerte o encarcelarlos, aquéllos constituyen la *memoria viva* que denuncia la deshumanizada forma de vida a la que fueron sometidos y, de la cual esperan de modo personalísimo una justicia definitiva.

Desde esta perspectiva, para nuestros tiempos, Bartolomé Garelli significaría la *memoria* de todos los muchachos que con nombre y ape-

llidos Don Bosco quiso salvarlos y; el muchacho desconocido del Valle de Sesia, significaría en cambio la memoria de todos aquellos muchachos desconocidos a quienes Don Bosco habría querido también salvarlos. Ambos muchachos constituyen un símbolo en la re-construcción de la memoria viva para nuestros tiempos.

De esta manera, hacer memoria viva de los jóvenes injusticiados, ética y políticamente hablando, significa que ni la injusticia o el crimen sistemático enraizados en las estructuras sociales prescriben ni el derecho de la víctima caduca (Mate, en Mardones & Mate, 2003: 119). Si la injusticia o el crimen no prescriben, los victimarios y sus estructuras de ayer están llamados a resarcir las injusticias y; si el derecho no caduca, los jóvenes injusticiados de los tiempos de Don Bosco no pueden dejar de esperar aquella justicia esperada, la misma que no puede tardar en llegar.

De esta memoria viva que revela que la injusticia no prescribe y que el derecho no caduca, se infiere para el presente que ningún victimario (Estado, sistema, estructura, sujeto natural o jurídico) puede seguir en su escalada sistemática que genera víctimas; en palabras de Horkheimer esa memoria es "la expresión del anhelo de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente" (citado en Moltmann, 1992: 58).

Entendida así la memoria de las víctimas se vuelve una memoria revolucionaria, pues además de abrir la esperanza cierta para los jóvenes caídos del pasado, abre también las puertas hacia un futuro diferente en el que la acción crítica y la praxis ética y política imposibilitará que la injusticia y el sufrimiento de otros jóvenes se repita o se perpetúe.

De esta manera, la memoria viva de los niños y de los jóvenes víctimas de los tiempos de Don Bosco, cumple con las siguientes funciones:

- Promueve el "evitar la repetición de la catástrofe" (Mate en, Mardones & Mate, 2003: 117) del progreso o desarrollo que obligó a los niños y a los jóvenes a convertirse en objetos de explotación. Así, pues, la memoria viva de los muchachos injusticiados del pasado, abre la posibilidad de reconocer las causales de su sufrimiento injusto y, a la vez, frenar esa barbarie disfrazada de civilización, haciendo posible con ello que el futuro pueda ser otro.

- Es "un acto de justicia" (Mate en, Mardones & Mate, 2003: 118) para los jóvenes que fueron injusticiados, puesto que lo que busca no es

sino el cumplimiento de sus derechos negados en sus tiempos. Hacer un acto de justicia es desagaviar y reparar el daño hecho al inocente.

- Propicia la restauración de la dignidad de los jóvenes víctimas del sistema a partir de la reparación de la justicia negada, haciendo posible con ello la liberación y la destrucción de las estructuras opresoras que les condenaron a ser-no-sujetos.

- Abre horizontes a la construcción del derecho y la justicia desde las víctimas.

- Hace posible la experiencia de la salvación o redención en el tiempo y en el espacio de esta historia concreta, esto es, lograr la felicidad a la que todos hombres aspiran (Horkheimer, 1999: 95) en el aquí y en el ahora concretos.

Tras esta comprensión de la memoria de los jóvenes víctimas del sistema negante, se hace necesario un pensamiento anamnético que traiga a la memoria el grito y el sufrimiento injusto de aquellos y, lo traduzca en esa fuerza siempre renovada de esa denuncia siempre actual que reclama la justicia todavía no llegada.

El pensamiento anamnético que no es sino hacer memoria actualizando de modo real el pasado en el presente, así como es capaz de recuperar la esperanza enterrada de los jóvenes víctimas del pasado, trayéndola al presente de forma actualizada, es también capaz de proyectar el futuro de una sociedad ética y políticamente justa y por tanto de paz; esta utopía (todavía no-lugar / buen lugar), porque el hombre es utopía, de una sociedad justa y de paz, se sustenta epistémicamente en la verdad negativa de las víctimas, pues sin la verdad de las víctimas no hay libertad política y, sin esa libertad política no hay justicia política y, sin justicia política no hay paz política.

En ese sentido la memoria viva de los jóvenes víctimas del pasado se constituye en el punto de arranque de toda transformación estructural negante, así entonces, desde una perspectiva crítica, “Sólo en el recuerdo de las víctimas encontramos el coraje necesario para vivir y la esperanza en un futuro diferente” (Moltmann, 1992: 43)

Un poco más acá todavía, esta memoria que actualiza a las víctimas en general y, en especial a los niños y a los jóvenes víctimas del sistema de los tiempos de Don Bosco, lleva también a reconocer, por solidaridad con la vida, que la víctima del sistema vigente no solamente

es el ser humano sino también la "naturaleza" (Adorno, 2007: 79) que junto con el hombre ha sido negada y destruida. Frankfurtianamente hablando la cosificación tanto al hombre como a la naturaleza hablan de la victimización: "En la medicina se vuelve productiva la reacción psíquica a la reducción del hombre a cuerpo, y en la técnica, la reacción a la cosificación de la naturaleza entera" (Adorno, 2007: 253).

Así es como desde aquella memoria viva del sufrimiento de la víctima humana se transita también a la memoria del sufrimiento de la naturaleza, lo cual para nuestros tiempos resulta ser una realidad emergente que nos lleva a reconocer que no existe salvación de las víctimas sin la salvación del mundo comprendido como cosmos, naturaleza.

En ese contexto, si se quiere ser racionalmente coherentes con la memoria del sufrimiento de los niños y de los jóvenes, se ha de asumir sin dualismos ni tensiones la compasión solidaria por la víctima humana y la compasión solidaria por el mundo, despertando así una compasión por lo humano y una compasión por lo ecológico como el camino de liberación o salvación integral.

Ante este panorama, puedo llegar a inferir que la hermenéutica como memoria histórica, social y comunitaria y, la memoria historizada como hermenéutica, en su significado más transparente, es una exigencia de justicia plena así como también camino de liberación tanto de los jóvenes oprimidos y excluidos como de la naturaleza explotada.

Así, esta exigencia de justicia tanto de los niños y de los jóvenes víctimas del pasado como de la naturaleza explotada, solamente nace de la conciencia del sufrimiento y la explotación injustos y, exige compasión solidaria por parte de los vivos, sobre todo, de quienes no se han vuelto cómplices del sistema con su silencio o indiferencia.

En este horizonte, la conciencia moral, cuanto "responsabilidad del individuo" (Adorno, 2007: 213), además de golpear la sensibilidad humana, abriendo la puerta hacia un futuro diferente, recuerda también que "Lo peligroso para la praxis dominante y sus inevitables alternativas no es la naturaleza, con la cual aquella más bien coincide, sino el que la naturaleza sea recordada" (Adorno, 2007: 274), abriendo así otro camino, mediado por la protesta, ahora hacia el Trascendente.

Precisamente porque la conciencia moral, sin cuya verdad no habría lugar a la diferencia entre bueno y malo, se indigna ante la idea de

que el veredicto de lo existente sea definitivo y toda la desgracia no merecida, todo crimen que ocurre y se consume en la faz del mundo y en su entraña oculta tenga que valer como última palabra sobre la víctima, Kant reclama, no menos que Voltaire y Lessing, la eternidad (Horkheimer, 2005: 24).

Así, la hermenéutica dialéctica, llevándonos a la memoria de los niños y los jóvenes, víctimas de los tiempos de Don Bosco, nos lleva también a la memoria de la naturaleza explotada y, luego termina lanzándonos definitivamente desde una escatológica inmanente al encuentro con el Trascendente como dador de sentido último a la negación y al dolor de la víctima, pero no sin primar la salvación dentro de la historicidad del mundo y de la vida mundana.

en cada uno de nosotros surge el anhelo de que estos horrores sean ya suficientes, que tiene que haber Alguien que recompense a las víctimas inocentes al menos después de su muerte, que les haga bien, especialmente, cuando murieron por defender sus propias convicciones (Horkheimer, 1976: 31,41 y 53 en, Mardones & Mate, 2003: 228).

Esta hermenéutica de la memoria de los niños y los jóvenes víctimas y su sufrimiento tiene como exigencia ética y política el cumplimiento de la justicia entendida como liberación o salvación en el aquí y ahora intrahistórico, más como aquella justicia nunca será el resarcimiento total y satisfactorio de la justicia al injusticiado o víctima, finalmente esta misma hermenéutica exige que sea Dios quien haga justicia plena. Así pues los caminos y los procesos de liberación y de salvación si bien comienzan y se fortalecen en la historia humana y del mundo, finalmente concluyen en la historia de Dios.

Así es como la Filosofía y la Hermenéutica que hasta el momento de esta investigación se presentaban como aguda crítica e interpretación, rayando siempre en el compromiso ético y político como denuncia del sufrimiento de las víctimas y como anuncio de la justicia y de la liberación, en un acto de inter-pluri-trans-disciplinariedad dejan paso a la Teología para que sea ella la que diga que la víctima y su sufrimiento son el lugar teológico (espacio donde Dios se manifiesta) desde donde la justicia plena se hace presente en el mundo.

Dicen que Walter Benjamin había escrito “*Nur um der Hoffnungslosen willn ist uns die Hoffnung gegeben*. Sólo gracias a aque-

llos sin esperanza nos es dada la esperanza" (Marcuse, 2005: 286) y, la esperanza es que el hombre sea feliz y que el mundo sea redimido en su dignidad.

2.2. La actualización de los rostros de los jóvenes injusticiados

El haber develado que los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco fueron *víctimas* de un sistema económico industrial naciente, permite no sólo el planteamiento de una conciencia ética y política hacia el pasado, sino también hacia el presente y hacia el futuro.

Pues, en un sistema que a lo largo de la historia ha avanzado metamorfoseándose, el develar cuáles son esos nuevos rostros de sus reales y potenciales víctimas es una exigencia ética y política y, ello con el fin de romper con la lógica de la historia en la que el sistema siga causando sufrimiento.

No resulta del todo fácil la actualización de esos nuevos rostros de las víctimas, sobre todo si se tiene en cuenta lo polisémico de la categoría víctima; pues, dicha categoría, en sentido moral, se refiere al sufrimiento provocado conscientemente a un inocente; en sentido conceptual, se refiere a una falta de justicia y; en sentido político, se refiere al reparo del daño al injusticiado (Mardones & Mate, 2003: 100-105).

Víctimas: atadas, condenadas. El *Nuevo Diccionario Latino Español Etimológico* de Raimundo de Miguel comenta que el término 'víctima', tal vez provenga de *vieo* que en dicha lengua significa atar con junco u otra ligadura flexible. En hebreo, el sustantivo *'akedá*: no habla del sacrificio de Isaac, sino de su *atadura* (a la piedra, en la que finalmente no fue sacrificado). En este caso, víctimas no son sólo los muertos, también los aún no nacidos lo son por encontrarse desde siempre amarrados, ob-ligados, deudores. Víctimas –maniatadas– son esos seres espectrales, virtualmente muertos (los enfermos de sida, los desempleados, los jóvenes soldados, los ancianos). *Victimarius* para los romanos era el ministro que preparaba todo para el sacrificio. La víctima podía denominarse en latín de dos formas: *Uictima*, que es el animal ofrecido a los dioses; el segundo término –que atañe a lo humano– es *Hostia*. La genealogía de esta palabra es sorprendente: el

extranjero-habitante (*hospes*), es un posible enemigo hostil (*hostis*); Benveniste señala claramente la cercanía de los términos latinos *hospes* y *hostis*. *Hostis*, el extranjero, es sujeto de sacrificio, de ahí que *hostia* signifique víctima (Ravinovich, en Mardones & Mate, 2003: 100-105).

Desde este plural horizonte de la categoría víctima, las víctimas presentes y futuras son “los proscritos y los ‘extraños’, los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados” (Marcuse, 2005: 285). Las víctimas lo son también “de la ley y el orden” (Marcuse, 2005: 285), estos serían las víctimas del así llamado Estado de derecho.

En definitiva, las “víctimas” (Marcuse, 2005: 270) son todos quienes han sufrido y sufren haciendo resistencia a un sistema que detrás de su discurso incluyente termina excluyendo, negando derechos, ellos son el “Otro” (Marcuse, 2005: 273).

Los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires, que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión... Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado aunque sus voces precederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía, he ahí la tarea de la filosofía (Horkheimer, 2002: 168).

Pues, para nuestros tiempos las víctimas “no mueren ya atadas a la rueda a lo largo de interminables días y noches, sino que parecen espiritualmente, como ejemplo invisible y silencioso, en los grandes edificios de las cárceles” (Adorno, 2007: 246) o, también, se ven obligadas a deambular por las calles o a sobrevivir aislados e invisibilizados en pequeñas islas dentro de la arquitectónica urbana o en los suburbios y desagües de las grandes metrópolis.

Efectivamente, en la actualidad aquellas víctimas tanto reales como potenciales son los niños y los jóvenes de toda condición cultural, social, económica, religiosa y sexual que, en una situación de constante crisis a la que nos ha acostumbrado el sistema, no poseen un control sobre las causas que afectan radicalmente a su dignidad: “Siempre que hay una situación crítica, los niños [*y los jóvenes*] son las principales víctimas. Son intrínsecamente inocentes, pues no poseen ningún control sobre su propio destino” (Mardones & Mate, 2003: 199).

Así entonces, desde este acercamiento espectral, los *nuevos rostros de jóvenes víctimas* que actualizarían el carisma de Don Bosco, psicológica y sociológicamente hablando estarían comprendidos en un rango de edad entre los 10 y los 24 años (ONU, 1999) y, entre sus diferentes rostros estarían:

- Los niños y los jóvenes de las periferias y de los campos que han tenido que migrar o abandonar sus familias para trabajar en las grandes metrópolis o pequeñas ciudades y, en las que son explotados o rechazados o, peor aún, vistos como delincuentes o un peligro para la estabilidad social, económica, política y cultural de los Estados a los que han llegado y; acaban, en consecuencia, no solamente siendo condenados a vivir solos, abandonados y en constante peligro de ir a las cárceles y a las correccionales, sino que efectivamente, o acaban siendo tratados como delincuentes y reclusos en aquellos lugares o siendo abandonados y olvidados por el Estado y la sociedad hasta que se pierden obligadamente en la miseria y fallecen en el anonimato.

- Los niños y los jóvenes emigrantes-inmigrantes, desplazados por el hambre (violencia económica) o por las guerras y las guerrillas (violencia política), esto es, aquellos que se ven obligados a dejar sus patrias para salvar sus vidas amenazadas por el poder que persigue hasta desaparecerle a su víctima que con su sola presencia lo delata.

- Los niños y los jóvenes huérfanos de padres (padre y madre o uno de ellos) a quienes los han perdido por varias razones, así: por las guerras, las guerrillas, la violencia armada y la violencia social común de sus Estados, por accidentes, enfermedad o desastres naturales.

- Los niños y los jóvenes abandonados por sus padres (padre y madre o uno de los dos) que han perdido la voluntad para responder por su paternidad o maternidad, ya sea por la mediocridad con la que el sistema social y cultural mediático conforma su psiquis o, por la exclusión y la negación hasta la miseria a la que el sistema económico los condena a tal punto que ante las necesidades urgentes de sus hijos, sin poder responder con presteza, se ven conducidos por la fuerza a abandonarlos a su suerte.

- Los niños y los jóvenes que han caído o están en peligro de caer en las redes del delito internacional como las redes de narcotráfico, las

redes de proxenetas, las redes de pornografía u otras redes de violencia internacional.

- Los niños y los jóvenes contagiados de VIH o enfermos con SIDA o con enfermedades raras, a quienes el sistema social los mira como un peligro para la salud de los supuestamente sanos.

- Los niños y los jóvenes que se han visto conducidos u obligados a tomar las armas y formar parte de ciertos grupos de violencia armada o de guerrillas en sus Estados.

- Los niños y los jóvenes refugiados por diferentes motivos, quienes sin familias o abandonados de las mismas no tienen una mano amiga que les oriente y que les ayude.

- Los niños y los jóvenes con discapacidades que el sistema los ha visto como incapacitados o enfermos, objetos de programas sociales y de caridad.

- Los estudiantes quienes estando en el rango de edad señalado por la ONU (1999), todavía no cuentan con un trabajo y, el sistema o los explota o los instrumentaliza o los ve como sociedad parasitaria, es decir, una sociedad que come sin haber producido.

- Los niños y los jóvenes que en los espacios rurales, olvidados de sus gobiernos, no tienen acceso a los servicios básicos que les permitan vivir con dignidad.

- Los niños y los jóvenes que son parte de las diferentes tribus urbanas se manifiestan culturalmente diferentes y que la sociedad “normal” los ve como desadaptados sociales.

- Los niños y los jóvenes “víctimas de la razón de Estado” (Adorno, 2007: 253) y de la “industria cultural” (Adorno, 2001: 17).

Todos estos rostros de niños y de jóvenes de toda condición cultural, social, económica, religiosa y sexual (varones, mujeres, *trans* u *homo*), que no dejan de ser las reales y potenciales víctimas de la emergente estructura social y sus mediaciones, no dejan de ser los reales y potenciales destinatarios del carisma y de la misión pastoral y educativa de Don Bosco. Se trata pues de una constelación de rostros juveniles radicalmente nueva, con otros reales y potenciales empobrecimientos, abandonos y peligros, la misma que amparada en la memoria viva de Valdocco exige una apremiante actualización de los destinatarios de las obras de Don Bosco en el mundo.

Es cierto que en aquellos tiempos, por la mentalidad como estaba conformada la sociedad y la educación, el mismo Don Bosco, por ejemplo, cuando pequeño ya excluía de sus círculos de amigos a los que tenían malas conversaciones y a los blasfemos (MO, 16) y; es cierto también que más tarde en sus Oratorios tampoco se admitía a ciertos muchachos enfermos o con deformidades físicas así como a los que podrían ser tropiezo para los demás compañeros.

2° Se tendrá especial cuidado de no admitir entre niños sanos y bien dispuestos los que fueren infectos de males asquerosos y contagiosos, o de deformidad, que los haga inútiles al trabajo, y a las reglas y costumbres del colegio.

3° Asimismo se tendrá cuenta de no admitir niños o bien otros individuos, que por su mala conducta y máximas perversas puedan servir de tropiezo a los compañeros... (Sociedad de San Francisco de Sales, 1891: 52).

Sin embargo, para nuestros tiempos, la aceptación, precisamente, de aquellos muchachos que las sociedades los rechazan y excluyen, han de ser tenidos en cuenta como los más necesitados de acompañamiento y como los mismísimos destinatarios del carisma y la misión de Don Bosco so pena de que con los cambios de tiempos, Don Bosco, su carisma, su misión y Valdocco queden petrificados en una historia pasada, llegando a ser anécdotas que se narren con sentida emotividad pero sin significatividad ni trascendencia para la vida de los jóvenes empobrecidos, negados, del sistema emergente y sus mediaciones.

Entiendo por sistema emergente, la conformación de la sociedad globalizada que tiene como dínamo el capital financiero y el mercado sin fronteras y; entiendo por mediaciones de este sistema, esos subsistemas como la económica, la política, la cultura, la religión, la bio-tecnológica y la educativa, las cuales de modo "legal", directa o indirectamente, promueven planificada y estratégicamente, a pesar de sus discursos incluyentes, una exclusión progresiva y sistemática.

3. La vindicación del joven como sujeto

Desde el lente frankfurtiano, el sujeto se comprende como individuo, e individuo significa “que está en posesión de su propia individualidad en cuanto ser humano consciente, perteneciendo a ello el conocimiento de la propia identidad” (Horkheimer, 2002: 143). Así, pues, el individuo es un “sí-mismo” (Adorno, 2007: 47) que en su proceso de evolución y relación históricas ha podido develar-se a sí mismo como un sujeto de derechos.

Mas en el contexto occidental en el que muchos de los seres humanos nos desarrollamos hoy, no todos los hombres llegan a aprehenderse como individuos o sujetos; frankfurtianamente hablando “Esta aprehensión de la identidad del sí-mismo no es desarrollada por todos los individuos con igual intensidad” (Horkheimer, 2002: 143) y, ello se debe necesariamente a las determinaciones sociales que fluyen a través de la historia, haciendo de los sujetos objetos de su dinámica.

Desde la perspectiva de los frankfurtianos, actualmente los “hombres se han identificado a sí mismos, en cierta medida, con las cosas. Luego, cuando les es posible, identifican también a los demás con las cosas” (Adorno, 2003: 89), haciendo con ello evidente el debilitamiento de la conciencia moral lo cual les condenaría a vivir sin dignidad, cosificados.

En esta sociedad administrada, mediatizada y tecnologizada, en la que, según la Teoría Crítica, “El individuo ha dejado de tener una historia personal” (Horkheimer, 2002: 166) y “Su existencia espiritual se agota en las preguntas relativas a sus opiniones” (Horkheimer, 2002: 166), los niños y los jóvenes son los que están condenados a ser instrumentalizados y negados como sujetos.

En este contexto en el que los niños y los jóvenes han pasado o pueden pasar a funcionar como átomos de una sociedad pulverizada (Horkheimer, 2005: 86) y su condición de ser “sí-mismos” (Adorno, 2007: 47) es negada o puede ser negada sistemáticamente, incluso dentro de los marcos “legales” de un Estado de derecho, se hace necesario trazar un camino que permita recuperar su categoría de sujeto, lo cual pasa necesariamente por las siguientes mediaciones: la conciencia, la autorreflexión y la autocrítica; la desontologización de “la pobreza” y “el pobre”;

la educación crítica; los Derechos Humanos de los jóvenes víctimas y; la organización política de aquellos jóvenes empobrecidos.

3.1. La consciencia, la autocrítica y la autorreflexión como mediaciones liberadoras del joven

La consciencia (moral), desde la perspectiva de los pensadores de Frankfurt, es "la responsabilidad del individuo por sí mismo y por los suyos" (Adorno, 2007: 213) y, la crítica y la reflexión serían, en cambio, desde estos mismos pensadores, las principales mediaciones de liberación. En este contexto, los jóvenes víctimas del sistema deben mantenerse en alerta para no ser absorbidos en su capacidad de resistencia por el sistema que es capaz de cosificarlos de las maneras más sutiles.

Desde este horizonte crítico, la consciencia, la crítica y la reflexión tendrían que jugar lo siguientes roles:

- La consciencia que estaría llamada a hacer posible que el joven haga *memoria* de los eventos históricos en los cuales los fenómenos sociales se comprenden como llegados-a-ser, pero más allá todavía, como auto-consciencia permitiría que el joven víctima reconozca "el haber llegado a ser" (Adorno, 1996: 192, en Romero, 2005: 178) víctima, lo cual abriría el camino para romper los condicionamientos estructurales así como las estructuras sociales que le impiden ser "sí-mismo" (Adorno, 2007: 47).

- La crítica que tendría como objeto hacer posible el análisis de la estructura social negante por parte del joven víctima y; más allá todavía, como auto-crítica a su situación personalísima, mediaría el encuentro de caminos para la investigación de las causas que le han obligado al joven llegar a ser víctima, haciendo factible no sólo la pública manifestación del rechazo al atropello a su dignidad sino también la construcción de procesos de liberación concretos.

- La reflexión que mediaría para que el joven víctima pueda persuadirse de que la negación tanto de los sujetos como de la naturaleza es un problema sistemático e intencionadamente tramado por los grupos de poder y retroalimentado por las estructuras creadas y sostenidas por los mismos y; más allá todavía, que en una auto-reflexión, además de encontrar argumentos para la liberación, elabore y ejecute de modo per-

sonal y en comunidad con otros jóvenes negados, estrategias y políticas de emancipación y de autodeterminación.

Entonces, cuando el joven víctima se sepa “el haber llegado a ser” (Adorno, 1996: 192, en Romero, 2005: 178) y se ubique crítica y reflexivamente, tomando así distancia activa frente a todo cuanto amenaza con invisibilizarlo o desaparecerlo, se habrá recuperado a sí mismo como sujeto y, podrá entonces tomar control sobre las estructuras que le oprimen y con ello podrá también emprender acciones razonables que le permitan ser “sí-mismo” (Adorno, 2007: 47) y, esto, porque “sólo aquello que ha llegado a ser se presenta de antemano de modo tal que también salta a la vista su posible transformación” (Adorno, 1996: 192, en Romero, 2005: 178).

Esta conciencia de ser sujeto de derechos le permitirá al joven víctima viviente, ser protagonista de acciones solidarias en dos direcciones: hacia el pasado, de asumir la posta de sus pares caídos bajo el peso opresor del sistema y; hacia el futuro, de levantar la voz de alerta frente al sistema opresor y negante, de denunciar las injusticias para impedir que la barbarie siga su cauce y, de construir procesos y propuestas políticas de liberación en solidaridad con sus pares en iguales circunstancias o con otros sujetos que aún sin estar en situación existencial similar sientan también la necesidad de cambiar las estructuras injustas y negantes de la vida.

En ese contexto, entre de las acciones políticas más urgentes que las víctimas, especialmente los jóvenes, tendrían que ejecutar están: por una parte, romper con las estructuras del actual Estado que liberal o democrático, cuanto servidor del sistema capitalista globalizado, se ha convertido en el mediador de un sistema negante de la vida en sus plurales manifestaciones y; por otra parte, proponer a su vez otras mediaciones que permitan la participación de todos, empezando por los excluidos y la vida quebrada.

Es entonces evidente que tanto la consciencia, la crítica y la reflexión sólo son posibles desde el otro lado de la totalización, esto es, como dirían los frankfurtianos, desde la “verdad negativa” (Adorno, 2007: 143): “Si es posible una reflexión sobre el presente, lo es desde la negación” (Tafalla, en Mardones & Mate, 2003: 129), pero ese presente

no deja de ser también un futuro, puesto que todo futuro no es más que un presente deviniéndose.

Así entonces, toda consciencia, crítica y reflexión venidas desde los niños y los jóvenes víctimas del sistema, además de ser una acción liberadora en el presente es también un camino liberador del futuro. Desde esta perspectiva, aquellas acciones como las de tomar consciencia, criticar y reflexionar son operaciones vindicativas de la subjetividad de estos niños y jóvenes.

3.2. La desontologización del pobre y de la pobreza

Los discursos de la sociedad burguesa que han sostenido sin dificultad alguna, y de modo descarado y, de acuerdo a los pensadores de Frankfurt, que "Las diferencias establecidas por la naturaleza han sido queridas por Dios, y, en la sociedad burguesa, riqueza y pobreza aparecen también como hechos naturales" (Horkheimer, 2003: 126), son evidentemente irracionales. Pues, desde una razón crítica o subjetiva estos juicios de la razón objetivante en sí mismos, además de ser falsos, laceran a la inteligencia humana.

Así pues, desde la perspectiva crítica, si el hombre "según su forma y su contenido, está determinado por la dinámica de toda la sociedad" (Horkheimer, 2003: 70); si "las diferencias de clase... proceden del proceso del trabajo humano" (Horkheimer, 2003: 105) o del principio de intercambio, queda radicalmente desenmascarada que "Esta diferencia entre el rico y el pobre está condicionada socialmente, está puesta y mantenida por los hombres, y sin embargo, se presenta como una necesidad natural, como si los hombres no pudieran modificarla en nada" (Horkheimer, 2003: 112).

Si los hombres son quienes construyen la historia y, si la historia es la que explica, entre otros fenómenos negantes de la vida y de los sujetos, también la miseria económica o la falta de recursos vitales con qué poder vivir los seres humanos, la pobreza y el pobre no pueden explicarse al margen de la historia y de la estructura social y, desde este contexto, el uso de aquellas categorías no resultan sino ser otra forma de negar al sujeto como tal, es otra forma de cosificarlo, por tanto, para que el

sujeto sea “sí-mismo” (Adorno, 2007: 47) es necesario romper con esos esquemas estructurales negantes.

Desnaturalizar lo no-natural naturalizado, desontologizar las categorías pobreza y pobres que el sistema ha interiorizado en la psiquis de los seres humanos a través de sus mediaciones, sus discursos y praxis ideológicos, es una acción eminentemente ética y política y; ello implica que de aquí en adelante, por las razones ya explicitadas, no se tenga que hablar nunca más de pobreza y de pobres sino de empobrecimiento y de empobrecidos, respectivamente, de injusticia y de injusticiados por el sistema.

Ciertamente esto será una continua lucha racional contra el sistema que para sostenerse como salvador de las mayorías oprimidas, a las víctimas y a su desgracia los sigue denominando pobres y pobreza, respectivamente y; a los primeros les continúa cosificando, ofreciéndoles paliativos a cambio de quitarles la palabra y, a lo segundo lo ha asimilado disimuladamente como una cualidad de las cosas o de los sujetos.

Entonces, aunque el sistema siga con sus engaños, la consciencia de que la pobreza y el pobre son discursos del sistema opresor y de los opresores y, el lenguaje decolonizado que asume a su vez la pobreza como empobrecimiento y al pobre como empobrecido es el reñido camino por el que los jóvenes víctimas deben transitar en pos de la vindicación de su subjetividad.

3.3. La educación crítica como praxis liberadora del joven

En una sociedad globalizada –otra forma mimetizada del sistema capitalista–, se hace radicalmente necesario replantearse una educación crítica que parta de la conciencia histórica de los sujetos negados, con el fin de despertar la conciencia ética y política y, con ello la resistencia, la indignación y la liberación de los jóvenes víctimas de las estructuras sociales.

Lo decisivo es, en definitiva [...], que los hombres se hagan sensibles [...] de toda injusticia en general, [...] contra la persecución en general, que algo se subleve en ellos cuando el individuo, sea quien fuere, no sea tratado como un ser racional (Horkheimer, 2005: 125-126).

En ese horizonte, la educación crítica tendría que ser también, además de formación crítica, formación ética y política para los jóvenes, puesto que, desde una perspectiva crítica, "La educación en general carecería de sentido si no fuese educación para una autorreflexión crítica" (Adorno, 2003: 82) y para una praxis liberadora.

Pero más allá, esta educación crítica no lograría trazar un camino de liberación si no logra despertar en sus educandos la conciencia histórica de los hechos o eventos que han hecho factible que los empobrecidos y el empobrecimiento así como la crisis ecológica hayan "llegado a ser" (Adorno, 1996: 192, en Romero, 2005: 178).

Así pues, frankfurtianamente hablando, si "todos los hombres aspiran a la felicidad" (Horkheimer, 1999: 95), esta educación crítica, para nuestros tiempos, tendría que entregar a los jóvenes los mejores instrumentos para develar las causas de la miseria devenida, así como también para emprender la acción transformativa de las estructuras negantes de su propia dignidad y de la de los demás seres incluida la naturaleza que sufren de modo injusto.

Formar a la generación joven de tal modo que integre en su idiosincrasia la aversión contra la demagogia, que sea capaz de conocer su función en los momentos económicos y políticos difíciles y que disponga de categorías para distinguirla respecto de la política racional, significa ya algo más (Horkheimer, 2005: 125).

Para que esta educación sea liberadora y permita a los jóvenes víctimas ser sujetos de su propia liberación, necesariamente tendría que partir desde el reverso, desde la mirada del sujeto negado, desde la víctima.

Más allá todavía, esta educación crítica y liberadora tendría que partir necesariamente de los eventos emergentes del mundo de la vida, los cuales han de ser revertidos como mediaciones de liberación del mismo [mundo de la vida], sobre todo de los niños y de los jóvenes injusticiados. En este contexto, se han de tener en cuenta las siguientes líneas orientadoras:

- A partir de la conciencia de la crisis antropocéntrica occidental, se ha de plantear una educación que sin negar el "sí-mismo" (Adorno, 2007: 47) del hombre, lo revele también como un ser histórico, por tanto

abierto a un desarrollo integral a partir de la relación con el otro (ser humano), con lo otro (naturaleza-cosmos) y, con el Otro (Dios-es).

- Ante la crisis ecológica y el futuro del mundo, se ha de promover una educación que despierte aquella espiritualidad que ama la vida en sus plurales manifestaciones, especialmente la vida de los injusticiados y de la tierra el otro injusticiado, que exigen compasión solidaria como un camino hacia un futuro de paz.

- Ante una epistemológica occidentalizada y occidentalizante que ha atrapado la verdad en sus paradigmas positivistas, se ha de repensar en una educación que permita descolonizar el saber y, que esté abierta a otras cosmológicas, lo cual permitiría construir verdades más comunes a la racionalidad humana y en favor de la vida y, desde una perspectiva epistémica pluricultural y dialógica.

- Ante una sociedad globalizada en la que la globalización tecno-económica, la globalización política y la globalización cultural, detrás de sus discursos incluyentes operan prácticas de biopoder excluyentes, se ha de propiciar una educación que fortalezca los procesos identitarios del diferente, del *Otro*.

- Ante el emergente imperio del mercado del conocimiento en el que tanto la genética, la nanotecnología, la robótica, la cibernética y la microelectrónica como también las Nuevas Tecnologías de Información y Comunicación (N-TICs) son mediaciones de impacto contundente en la estructuración de la vida de los humanos, se ha de efectivizar una educación crítica y reflexiva que permita construir saberes desde el “pluriverso” (Dussel, 2007: 555) de la autoctonía, de la cultura y del disenso, evitando así la explotación del conocimiento por el conocimiento y el dominio avasallante del conocimiento y de la tecnológica sobre la vida en sus diferentes manifestaciones.

- Ante el reconocimiento de una sociedad pluriversa, pluricultural y pluriétnica, se ha de construir una educación precisamente que sea pluriversa, pluricultural y pluriétnica en la que los jóvenes se sepan parte de la variopinta comunidad humana que desde sus diferentes historias y cosmovisiones busca la construcción de unas relaciones más respetuosas con el *Otro* y, a la vez, más fraternas y solidarias, empezando por el reconocimiento de la dignidad de los injusticiados del planeta.

- Ante el empobrecimiento sistemático de las mayorías de los habitantes del mundo en el que las consecuencias sobre todo la sufren los niños y los jóvenes, se ha de plantear una educación que crítica y reflexivamente revele las causas del empobrecimiento sistemático y, a la vez, presente las mediaciones teóricas y prácticas para transformar esas situaciones negantes de la vida tanto de los sujetos como de la naturaleza.

- Ante la crisis sistemática de los derechos humanos que se reflejan en la falta de los recursos necesarios para vivir con dignidad por parte de los pueblos de las periferias, se ha de hacer posible una educación que permita a los negados y a las víctimas del sistema vindicarse como sujetos de derechos.

3.4. La vindicación de los derechos de los jóvenes

Los Derechos Humanos que debieran exigirse, sin discriminación alguna, para todos, al haber nacido desde el principio (1789) ideologizados, –“no hay otra materialidad del ‘Derecho Humano’ que la del ser mito fundante del Poder Constituyente burgués. Arma, pues, de demolición del *Ancien Régime*” (Albiac, en Cruz & Vattimo, 1999: 34)–, necesariamente tienen que reconocerse limitados y discriminantes, pues, todos los supuestos universales de cualquier naturaleza, frankfurtianamente hablando, en el fondo son totalizaciones que no incluyen las particularidades.

Pero como el hombre no es en sí mismo una cosa sino una historiográfica, todo cuanto quiera totalizarlo o universalizarlo abstrayéndolo de la historia no será más que otra forma de opresión y negación. Así entonces, desde una perspectiva crítica dialéctica que concibe que “la totalidad es lo no-verdadero” (Valverde, 1999: 317), los Derechos Humanos Universales evidentemente son no-verdaderos mientras que los derechos de las víctimas, sobre todo de los niños y de los jóvenes injusticiados que no constan en los Derechos Humanos Universales son efectivamente la verdad negada.

En este contexto, los reconocimientos hechos a los jóvenes, quienes políticamente se han hecho presentes en el siglo XIX, como los efectuados por la ONU (1965), las Jornadas Mundiales de la Juventud iniciadas por Pablo VI (1975), la Declaración del Año Internacional de

la Juventud por la ONU (1985) y, el Foro de la Juventud promovido por la UNESCO (1999), entre otros tantos, si bien constituyen un espacio de manifestación juvenil, no hacen justicia, como dirían los pensadores de Frankfurt, a “Los verdaderos individuos de nuestro tiempo... los mártires que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión” (Horkheimer, 2002: 168).

Y, no hacen justicia a las víctimas, sobre todo a los niños y a los jóvenes negados como sujetos, no sólo porque no se contemplan sus derechos en aquella declaración universal, sino porque además, cuando se fundan eventos como los mencionados *supra* o se precisan políticas en favor de ellos en los Estados o instituciones internacionales, ni siquiera son consultados. Eso es una evidente violación al derecho que tiene la víctima de poder expresarse y de decidir por su propio presente y futuro; esta es la forma como el propio Estado, dentro de un supuesto marco “legal”, deslegitima los derechos de los niños y de los jóvenes víctimas, condenándolos a ser proscritos.

Entonces, para todo Estado, democrático o liberal, si en su Constitución no están contemplados los Derechos de las víctimas, en este caso de los niños y de los jóvenes víctimas del sistema, además de que “El pobre sin esperanza deja de ser sujeto, en el mejor de los casos se convierte en objeto de la política de bienestar. Se vuelve molesto” (Horkheimer, 2003: 69), el Estado pasa a ser no sólo el cómplice de la opresión a las víctimas sino el opresor que genera éstas y las aniquila “en derecho”. Así es como se comprende en el pensamiento de los frankfurtianos las “víctimas de la razón de Estado” (Adorno, 2007: 253).

Desde esta perspectiva se hace necesaria la actualización de la democracia, el Estado y la ciudadanía de los jóvenes a la luz de los jóvenes como sujetos. A continuación, algunas precisiones sobre esta actualización:

- Si “democracia es la forma de gobierno en la cual la legitimación y selección la hace el demos” (D’Angelo, 2004: 155), es el *demos* quien tiene la fuerza ética; desde el sufrimiento causado por las estructuras legitimadas por el Estado, son las víctimas, en este caso los niños y los jóvenes víctimas del sistema a quienes se les ha de escuchar si se quiere construir democracia. Así entonces los verdaderos individuos que tendrían que legitimar la democracia como una forma de hacer patente la

justicia en la historia serían y, en primer orden de derecho ético y político, las víctimas.

- Si "según Adolfo Posada, el *Estado* 'es una organización social constituida en un territorio propio, con fuerza para mantenerse en él e imponer dentro de él un poder supremo de ordenación y de imperio, poder ejercido por aquel elemento social que en cada momento asume la mayor fuerza política'" (citado en Ossorio & Florit-Cabanellas, 2007: 532), el poder se verá debilitado por la participación de aquella ciudadanía plural o la "multitud [cuanto] conjunto abierto de relaciones" (Hardt & Negri, 2002: 105), donde se encuentran quienes verdaderamente tienen la fuerza ética y política, los injusticiados del sistema. Así, pues, si se quiere hablar de un Estado en el que la democracia (Estado democrático) y las libertades (Estado liberal) de los sujetos sean más que teoría política un estilo de vida de los ciudadanos, no deberían obviarse nunca los derechos de las víctimas, sobre todo de los niños y de los jóvenes. Esto significa ciertamente romper con el carácter del un Estado soberano para pasar a un Estado de soberanías, esto es, donde las pluralidades sociales o las multitudes propicien un gobierno consensuado que reconoce la diferencia y la pluralidad, empezando por los excluidos.

En este contexto, si un Estado quiere apreciarse no solamente como un Estado de derecho sino como Estado de derechos, donde la soberanía sea de los pueblos y de las sociedades que habitan la nación, se ha de empezar por escuchar y plantear como un acto de exigencia política y jurídica los derechos de las víctimas, donde estarían los niños y a los jóvenes cuanto gestores de un Estado diferente. Y, si existe un derecho que quiera presumir de democrático, no lo será si no es constituido desde y con las víctimas, entre quienes se encuentran los niños y los jóvenes empobrecidos, injusticiados y excluidos.

- Si ciudadano es un sujeto de derechos, es decir, alguien que ejerce ciudadanía, ciudadanía que no es sino "un conjunto propio de derechos de los habitantes de un Estado territorial" (D'Angelo, 2004: 102), los jóvenes víctimas del sistema son ciudadanos-sujetos de derechos que, cuanto víctimas tienen la fuerza ética y política de la denuncia como un camino de transformación de las estructuras negantes de la vida. Así pues, ningún Estado o derecho puede usurpar la palabra de la víctima, del *Otro* negado. El *Otro*, la víctima tiene derecho a hablar, a manifes-

tarse, precisamente porque su manifestación además de ser cuestionante para un sistema negante, ética y políticamente, es constituyente de estilos de vida más humanos y justos.

Así entonces, la vindicación de la sujetividad de los jóvenes víctimas implica también la vindicación jurídica de sus derechos, entre los cuales señalo algunos de los más significativos:

- El derecho a la vida digna como fuente de todos los derechos y deberes.
- El derecho a la libertad de pensamiento, de expresión y de manifestaciones humanas y humanizantes.
- El derecho a la participación directa, explícita, pública y con voz y voto en las mesas de decisión política de los Estados.
- El derecho al disenso en materia que amenace a sus derechos y a los de la naturaleza.
- El derecho al reclamo y a la denuncia jurídica frente a la violación de sus derechos y los de la naturaleza.
- El derecho a plantear juicios en las cortes nacionales e internacionales a las instituciones o poderes que nieguen o violenten sus derechos.
- El derecho a la crítica sobre las estructuras o poderes negantes de la vida, incluido el mismo Estado.
- El derecho a colaborar desde sus potencialidades, cualidades e iniciativas en la construcción de una sociedad equitativa y justa.
- El derecho a una educación crítica y liberadora como mediación de su devenirse humanos.
- El derecho a construir el sentido de su vida personal y comunitaria.
- El derecho a manifestar su espiritualidad y su trascendencia.
- El derecho a la manifestación y a la rebelión contra la injusticia.
- El derecho a vindicarse como sujeto de derechos.
- El derecho a que ningún poder legal o fáctico niegue, conculque o deslegitime sus derechos.

Par hacer factible la praxis de estos derechos es necesario constituir jurídicamente, en los niveles local, regional y mundial, comunidades de diálogo, reflexión y participación ética y política de las sociedades plurales donde la verdad de los injusticiados sea escuchada, sistematizada y revertida en propuestas liberadoras con mediaciones liberadoras, tales

como: espacios materiales y virtuales de participación y decisión; potenciación y generación de experiencias educativas inter-pluri-culturales descentralizadas y abiertas a otras cosmovisiones; producción de textos abiertos a epistemologías *otras*; reconstrucción de un lenguaje decolonizante, entre otras.

3.5. La organización política de los jóvenes como camino de liberación

Si en la perspectiva crítica, la política es la expresión moral y, la moral se refiere a la "forma de actuar" (Horkheimer, 1999: 103) del hombre frente a "sus intereses vitales" (1999: 103), el fin de la política no puede ser sino "la felicidad de la totalidad de los hombres" (1999: 139), esto es, la política necesariamente "tiene que ver con la construcción de una sociedad libre" (1999: 151), es decir, con la construcción de una sociedad justa.

En este ámbito, entre los caminos que los niños y los jóvenes víctimas del sistema tienen que trazar para transformar las estructuras opresoras está su propia organización política y; entiendo por organización política: la conformación de redes de diálogo y de reflexión a nivel local, regional y mundial, las mismas que tendrían como fin la denuncia de la violencia y exclusión sistemáticas y, a la vez, también, el trabajo cooperativo tanto en los procesos de concienciación de aquella realidad negante, como en la ejecución de proyectos liberadores que rompiendo con las viejas estructuras opresoras generen otras mediaciones de convivencia solidaria, justa, humana y humanizante.

Para ello, es necesario, "que la oposición de la juventud contra la 'sociedad opulenta' reúna rebelión instintiva y rebelión política" (Marcuse, 2005: 9), pues, sólo "En la oposición de la juventud, rebelión a un tiempo instintiva y política, es aprehendida la posibilidad de liberación" (Marcuse, 2005: 10), liberación entendida como la real consecución de vigencia de todos los derechos y de estilos de vida justos como auto-determinación de los plurales grupos sociales así como de los individuos concretos.

Complementariamente a ese poder político de oposición se hace necesario también el "poder material" (Marcuse, 2005: 10), cosa que es posible sólo si los jóvenes injusticiados lograr estratégicamente hacer

converger tanto los esfuerzos de los empobrecidos y excluidos de la tierra así como también los sentimientos solidarios de aquellos que teniendo el poder económico están hartos de una vida cosificada y, sueñan con un estilo de vida más humano.

De esta manera, el camino de liberación personal y social y la vindicación de los derechos de las víctimas, de los niños y los jóvenes injusticiados por el sistema, tiene que ser la apropiación del poder político, pues las estructuras injustas han de ser demolidas y, en vez de ellas, construidas otras mediaciones solidarias y justas y por eso humanas.

Desde este horizonte, los injusticiados, sobre todo los niños y los jóvenes víctimas de las estructuras de poder han de lograr la constitución jurídica de una constelación de Movimientos Juveniles con carácter político en la que se haga posible la convergencia de los derechos de las víctimas de la tierra y de la tierra misma, como punto de partida tanto de la crítica y de la reflexión así como del diseño de proyectos políticos en favor de la vida, los mismos que han de ser puestos en las mesas de debate de los diferentes Estados como propuestas de la soberanía de las diferentes identidades sociales y culturales donde participan con primacía los injusticiados.

Esto les permitirá, entre tantos otros, los siguientes desafíos:

- Visibilizarse como sujetos con sus sueños y sus proyectos a nivel planetario.

- Abrir espacios de diálogo y de reflexión que sean inter-culturales, inter-étnicos, inter-pluri-trans-disciplinarios e inter-religiosos, tanto sobre las formas negantes y avasallantes de la vida en sus plurales manifestaciones por parte de un sistema centrado en el mercado, como también sobre otras formas de convivencia más eco-humanas que permitan, precisamente, cuidar y cultivar la vida.

- Denunciar todas las formas de instrumentalización tanto de los niños y de los jóvenes así como también de los empobrecidos en el marketing político y económico dentro de sus propios Estados o a nivel internacional.

- Rechazar “La fetichización de lo infantil [...]” (Horkheimer, 2003: 196) así como la exaltación de las cualidades de los niños y de los jóvenes como una forma de humillar a los más débiles (2003: 218).

- Oponerse racionalmente "contra la demagogia" (Horkheimer, 2005: 125) política y económica que además de tergiversar las verdades, invisibiliza o visibiliza a los empobrecidos dependiendo de sus intereses y como una estrategia de su poder excluyente.

- Objetar todas las formas de explotación y de cosificación tanto de los niños y de los jóvenes, así como también de todo ciudadano sencillo.

- Impugnar todo caso en el que la víctima, quien quiera que sea, no haya obtenido justicia y, a la vez promover un archivo historizado de todas las víctimas injusticiadas en sus Estados, con el fin de recuperar esa memoria viva en la que la justicia sea alcanzada.

- Conocer sus funciones "en los momentos económicos y políticos difíciles y que disponga de categorías para distinguirla respecto de la política racional" (Horkheimer, 2005: 125); entiéndese por política racional, el poder ejercido como estrategia liberadora en favor de los empobrecidos y de la vida en sus plurales manifestaciones.

- Encontrar las formas ética y políticamente viables para hacer visibles sus ideas, sus propuestas y sus proyectos en favor de los niños y los jóvenes víctimas como un derecho de su ser ciudadanos o sujetos de derechos.

- Formarse políticamente y cooperar en la destrucción de las formas de poder negantes y, a la vez, cooperar en la constitución de mediaciones que hagan posible la praxis del poder político como servicio en favor de los derechos de las víctimas y de los excluidos.

Así pues, los niños y los jóvenes víctimas reconstituidos como sujetos y militantes de sus organizaciones de carácter ético y político, evidentemente constituirían en sí mismos "un punto de inflexión en la historia" (Adorno, 2007: 214) que además de ser denuncia pasarían a ser la propuesta política transformante.

No hay que olvidar que las víctimas, los niños y los jóvenes víctimas del sistema son los verdaderos sujetos éticos y políticos: "Los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión" (Horkheimer, 2002: 168). Y, en este horizonte dar la palabra y escuchar a quien sufre es condición necesaria para construir una política de paz en pro de una sociedad justa, ética.

Dar la palabra al sufrimiento ajeno es condición necesaria de toda política futura de paz, de cualquier forma nueva de solidaridad social, a la vista del creciente foso que se abre entre el rico [enriquecido] y el pobre [empobrecido] y de la prometedora comunicación entre mundos culturales y religiosos (Metz, 2002: 228).

En conclusión, queda mostrado que la interpretación de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro o víctimas a la luz de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt conlleva algunos desafíos ético-políticos como: la re-significación de Valdocco como evento paradigmático que orienta la praxis ético-política en favor de estos jóvenes; la recuperación de la memoria de los jóvenes injusticiados de los tiempos de Don Bosco como un acto que exige justicia; la actualización de los insólitos rostros de jóvenes injusticiados que el sistema actual genera de modo silencioso, como una forma de denuncia a la injusticia estructural y un anuncio preventivo de que esto no puede continuar en el mundo y; la vindicación del joven víctima como sujeto de derechos, lo cual exige procesos de liberación que van desde la crítica y la reflexión hasta la organización política que busca la consecución del poder político para romper con las estructuras injustas y construir otras mediaciones justas.

De aquí en adelante, habiendo logrado un recorrido que va desde la puntualización de los recursos necesarios de la Teoría Crítica así como de la experiencia educativa de Don Bosco alrededor de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro; habiendo también realizado la interpretación de esta categoría a la luz de la Teoría mencionada y; finalmente habiendo precisado las consecuencias ético-políticas de esta interpretación, sólo me queda presentar las conclusiones a las que he llegado.



Conclusiones

1. En el sentido retrospectivo de esta investigación

a.- Acerca de las hipótesis: estas han sido comprobadas sin dificultad. He mostrado, mediado por la Teoría Crítica, de modo contundente, que aquellos jóvenes eran víctimas de la estructura social y del sistema emergente de la Italia del siglo XIX. Junto con ello, queda también mostrado que aquellos muchachos además de ser el evento negativo-crítico del sistema eran también el acontecimiento vertebrador de la experiencia educativa-Valdocco de Don Bosco, pues sin ellos no se comprende ni a Don Bosco, ni su carisma, ni Valdocco. Más allá todavía, queda también evidenciado que los jóvenes víctimas del sistema de nuestros tiempos, cuanto sujetos, son la fuerza ética y política vertebradora de nuevas propuestas de liberación tanto del ser humano como de la naturaleza rota, al tiempo que son también los protagonistas del rompimiento del sistema negante de la vida y de la construcción de mediaciones de justicia.

En este contexto, la hermenéutica realizada permite comprender que los “pobres” y la “pobreza”, vistos a la luz de la Teoría Crítica, no existen, sólo existe empobrecidos, empobrecimiento e injusticia y, desde esta comprensión tanto la ética, como la política y la histórica construidas por la burguesía entran en una crisis radical, lo cual abre paso para una reconstrucción más crítica de las categorías mencionadas. Así, pues, puesto que las injusticias se comprenden desde el marco histórico, la emancipación, la liberación y la salvación tanto de los niños y de los jóvenes víctimas de las estructuras sociales, como del mismo planeta el otro injusticiado, sólo vendrían a partir de la reflexión, la crítica y la praxis del lado negado de la sociedad, de las víctimas.

b.- Acerca de la Teoría Crítica sostengo que, mientras el sistema capitalista, ahora globalizado, siga generando sufrimiento e injusticias, la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt seguirá siendo una mediación

actual y necesaria que, desde la reflexión y la crítica, permitirá descifrar las negaciones enmascaradas que se dan detrás del discurso incluyente, universalizante, totalizante, globalizante o identificante.

Los hechos que dan validez a la teoría crítica de esta sociedad y su fatal desenvolvimiento están perfectamente presentes: la irracionalidad creciente de la totalidad, la necesidad de expansión agresiva, la constante amenaza de guerra, la explotación intensificada, la deshumanización (Marcuse, 2005: 281).

El punto de partida más real como la miseria, la injusticia, el sufrimiento injusto y las víctimas, desde donde esta Teoría hace sus esfuerzos para reflexionar, no es sólo una cuestión estratégica del pensamiento dialéctico sino una opción ética y política que apunta a devolver la dignidad al sujeto negado por el sistema.

La redención de la vida concreta dentro del mundo, propuesta por esta Teoría, exige un compromiso histórico de los sujetos a través de los cuales no sólo se hace evidente la compasión solidaria, sino sobre todo, el *Otro* como anhelo de justicia plena, dando paso así hacia una escatológica histórica, lo cual significa, resistencia y acción contra todo lo que represente negación de la felicidad a la que todos los seres humanos están llamados.

c.- Acerca de *los jóvenes pobres, abandonados y en peligro* de la experiencia educativa de Don Bosco, como lo he sostenido, a la luz de la Teoría Crítica, eran víctimas de la estructura social emergente de esos tiempos, la misma que en su totalidad de relaciones estaba compuesta por otros sub-sistemas como la económica e industrial, la política, la cultural y la eclesial-teológica.

Estos jóvenes injusticiados, por ser tales, fueron la opción vocacional y la misión pastoral de Don Bosco la misma que se condensa en su experiencia oratoriana de Valdocco y que en la actualidad a la luz de la Teoría Crítica se vuelve memoria viva y peligrosa que sigue siendo capaz de arrojar luces para continuar actualizando la opción por los niños y los jóvenes víctimas del sistema presente.

De esta experiencia educativa de Don Bosco, centrada en los muchachos más necesitados de la Italia-Turín del siglo XIX y, como ejes sobresalientes de la investigación efectuada, señalo los siguientes eventos significativos:

- Los jóvenes pobres, abandonados y en peligro o víctimas, (los migrantes, los huérfanos, los ignorantes, los que estaban en peligro de ser pervertidos moral y religiosamente) constituyeron el centro de las preocupaciones y los desvelos de Don Bosco, a tal punto que sin aquellos muchachos no se comprende ni a Don Bosco, ni su opción pastoral, ni tampoco su carisma juvenil, desplegado ya en sus tiempos o desplegándose hoy a través de los salesianos en nuestros tiempos.

- Las acciones pastorales y educativas del cura “conservador” Don Bosco en favor de aquellos muchachos salidos de las cárceles así como también de aquellos migrantes que deambulaban por las calles de Turín, constituyeron una experiencia que trastocó las estructuras de una Iglesia que seguía enclavada en una visión medieval y, quizá por eso y, con justa razón lo catalogaron de loco o revolucionario.

- La experiencia educativa que Don Bosco plasmó con sus muchachos, ya en aquellos tiempos, era comprendida como una educación otra; se educaba a través del juego, el paseo, el teatro y, la música, entre otras mediaciones. Asimismo, el aprendizaje en el Oratorio de Don Bosco comprendía de alguna manera una didáctica modular de aprendizaje así como también una pedagógica por competencias que no eran teoría sino praxis. Pues, la forma de enseñar y de aprender en el Oratorio se desarrollaba en torno a “una sola materia de enseñanza cada vez” (MO, 55) y; se aprendía de modo gradual, después de estudiar el alfabeto, se aprendía a silabear y, después de conocido el alfabeto y aprendido a silabear, se aprendía a leer. Cada domingo se iba añadiendo nuevas preguntas y respuestas a la materia (MO, 55).

- Las acciones pastorales y educativas que Don Bosco desplegó para sus muchachos incluyeron las principales dimensiones de la existencia humana, así:

- . La intelectual-instructivo y profesionalizante: dimensión que apunta a la racionalidad, a los saberes y conoceres, mediados por la ciencia y por la técnica y, que cuanto mediaciones del acto educativo están convocados para hacer posible el desarrollo integral tanto del sujeto como de la comunidad humana.
- . La religiosa-catequesis: dimensión que apunta a la trascendencia religiosa y teológica del sujeto, la cual tiene como meta a Dios o a los dioses y, que en las culturas constituye el sentido último tanto

de la existencia personal como de la existencia comunitaria de los sujetos. Una fuente de sentido así como de saber epistémico que en el acto educativo permite la superación de los prejuicios positivistas, haciendo posible la trascendencia de los sujetos y con ello su liberación plena.

- La afectiva-amistad: dimensión que apunta a las emociones, a las pasiones, a los sentimientos, a todo lo que realmente mueve al sujeto a actuar y, que en el acto educativo es necesario incentivar para que los educandos despierten a la erótica del aprendizaje y de la participación no sólo académica sino también ética y política.
- La lúdica-entretenimiento: dimensión que apunta al juego y al espíritu festivo de la vida y de la experiencia educativa y, que constituye una característica propia de los niños y de los jóvenes.

Todas estas iniciativas en favor de los jóvenes más necesitados y condensadas en el símbolo o paradigma Valdocco, no se comprenden, además de la biográfica de Don Bosco y las espiritualidades de otros personajes, sin la persona de Don Cafasso de quien Don Bosco no sólo que aprendió a ser pastor de aquellos muchachos empobrecidos sino de quien también heredó el mismo Oratorio al que poco a poco le fue dando su propio estilo y carisma.

d.- Acerca de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro o víctimas como evento crítico vertebrante, tanto de la experiencia de Don Bosco como de toda propuesta liberadora frente al sistema vigente, sostengo lo siguiente:

- Aquellos jóvenes víctimas de la Italia-Turín del siglo XIX constituían la otra cara de la sociedad (evento crítico) y, por tanto, eran objeto de atención tanto del Estado como de la Iglesia y de la sociedad civil "caritativa". En este contexto, estos muchachos negados en sus derechos sociales, políticos, económicos y culturales se convirtieron no sólo en la opción pastoral de Don Bosco sino también en el sentido de toda su propuesta pastoral y educativa (evento vertebrante).

- Estos muchachos de los tiempos de Don Bosco y lo que ellos en sí mismo significan, cuanto memoria actualizada y proyectada para nuestros tiempos, son los verdaderos sujetos que a partir de su presencia, su palabra, su grito, su testimonio y su acción, promueven o vertebran propuestas que permiten procesos de liberación, los mismos que empie-

zan por la toma de conciencia, continúan con la resistencia y se dinamizan con la organización política.

e.- Acerca de las implicaciones *etho*-políticas actuales de la interpretación de los jóvenes pobres, abandonados y en peligro como víctimas, manifestaré que:

- La comprensión de los jóvenes de los tiempos de Don Bosco como víctimas a la luz de la Teoría Crítica, exigen necesariamente justicia a sus sueños robados por el sistema, una cuestión ética y política que pasa por la memoria de las víctimas.

- Esta memoria viva de los niños y de los jóvenes víctimas exige también la vindicación de su dignidad como sujetos de derechos, lo cual pone en crisis a todo derecho y Estado que sin contemplar los derechos de las víctimas quiera jactarse de democrático o liberal.

- Más allá todavía, el saber que los niños y los jóvenes no han dejado de ser víctimas del sistema que para nuestros tiempos se ha mimetizado como globalizado exige: además de reconocer que el joven víctima es lugar hermenéutico de nuestros tiempos y, acontecimiento capaz de promover una sociedad ética, la creación de un organismo político con representación local, regional y mundial que permita la denuncia y la defensa jurídica de las víctimas, sobre todo de los jóvenes injusticiados por el sistema.

f.- Acerca de otros eventos más significativos que se traslucen a la luz de la Teoría Crítica en la experiencia educativa de Don Bosco con los jóvenes víctimas de sus tiempos:

- Don Bosco, quien se mostró partidario del Restauracionismo político y a quien por su forma de pensar respecto de la Revolución italiana se le catalogó como ultramontano, paradójicamente hizo una opción desde el reverso, desde la “verdad negativa” (Adorno, 2007: 143) representada en los niños y jóvenes más necesitados y abandonados, abriendo con ello una puerta hacia la compasión solidaria con los niños y los jóvenes víctimas del sistema, con quienes se comprometió de modo radical hasta poder afirmar “no puedo ni debo abandonarlos” (MB II, 461). Se trata de una decisión que constituiría la postura ética y política tanto del pasado, del presente, como del futuro de su carisma y su misión entre los jóvenes.

- La opción pastoral de Don Bosco por los jóvenes víctimas del sistema de sus tiempos deja abierta otra puerta para una crítica a la irracionalidad del sistema capitalista ahora globalizado, pues "Esta irracionalidad [que] se expresa en el sufrimiento de la mayoría de los hombres" (Horkheimer, 1999: 109) y, la historia de la civilización no puede ser "la historia de la interiorización del sacrificio" (Adorno, 2007: 68).

- Don Bosco que creía que los jóvenes son la porción más importante de la sociedad en la que descansa el futuro de la misma, deja abierto un horizonte hacia el protagonismo de los jóvenes del mundo, quienes están llamados, desde sus propios contextos, a destruir las estructuras que amenazan la vida y a construir esa sociedad *otra*, una sociedad justa como consecuencia de una sociedad ética.

- El respeto a la virtud de la justicia que Don Bosco buscaba para sus muchachos, visto desde la crítica, no se puede separar de la verdad de la víctima, "tan poco del de libertad como el de igualdad" (Horkheimer, 1999: 146), pues la verdad, la libertad, la justicia e igualdad son los presupuestos de una sociedad sin víctimas: "Si alguien maltrataba a sus hijos, salía con valentía en su defensa, exigiendo fueran bien tratados y que, también con ellos aunque jóvenes, se respetara la virtud de la justicia" (MB III, 357).

- Todos los esfuerzos de Don Bosco para con los muchachos más necesitados de aquellos tiempos tienen un eje que vertebra la experiencia pastoral y pedagógica. Este eje explica el amor desbordante del cura Don Bosco a aquellos muchachos a quienes las autoridades civiles los veían como un peligro. Desde este horizonte hay unos temas trascendentales que quedan pendientes en la interpretación de la experiencia educativa de Don Bosco y, estos son: una teología política todavía no sistematizada; la comprensión y reflexión políticas del sufrimiento injusto de los niños y de los jóvenes; la construcción del derecho y los derechos de los niños y de los jóvenes; la praxis y la reflexión de una educación dialéctica en la que se conjuga lo intra-meta-histórico y; una nueva forma de praxis pastoral, abierta al mundo juvenil, en la que estarían las raíces de una praxis pastoral juvenil liberadora.

2. En el sentido prospectivo de esta investigación

- Asimismo, al asumir el trabajo de Don Bosco con los jóvenes víctimas de sus tiempos como experiencia educativa han surgido algunas inquietudes, las mismas que plantean otros y nuevos desafíos investigativos, así:

- Habría que repensar si el sistema preventivo de Don Bosco puede en realidad seguir asumiéndose como un sistema, lo cual, si bien permite una comprensión total de lo que significa aquella experiencia educativa, al mismo tiempo termina encerrándola en sí misma e imposibilitando así una hermenéutica que permita re-significarla para nuestros tiempos. En este sentido, pienso que es mejor asumir, aquella experiencia, precisamente como tal, como experiencia educativa abierta al futuro y, por tanto, actualizable.

- En este horizonte, lo preventivo, más que el elemento definitorio del método de Don Bosco, no sería sino uno de los tantos elementos de una experiencia educativa *otra* que utiliza plurales métodos con el fin de hacer posible una educación humanizante y liberadora en favor, tanto de los niños y de los jóvenes injusticiados, así como también del mismo planeta roto, el otro injusticiado.

- Del mismo modo, si se asume la praxis educativa de Don Bosco como experiencia educativa, también los principios dinamizadores de aquella experiencia como la razón, la religión y el amor, lo mismo que el enunciado “buenos cristianos y honrados ciudadanos” tendrían a fuerza que ser re-significados y, en términos de una epistémica menos occidentalizada y más inter-pluri-cultural, inter-pluri-trans-disciplinar e inter-religiosa, lo cual permitiría construir no sólo *experiencias educativas otras* sino también, mediada por aquellas, promover una co-edu-formación de seres humanos más dialógicos y abiertos al pluriverso emergente.

3. Finalmente

Siguiendo a los pensadores de Frankfurt diré que, si se quiere salvar el pasado como algo vivo es importante utilizarlo como material de progreso (Adorno, 2007: 47), lo cual exige que el pasado pueda ser utili-

zado como recuso de aprendizaje para el presente que no puede depender de aquél: "El esquema tripartito debe liberar el momento presente del poder del pasado manteniendo a éste detrás del límite absoluto de lo irrecuperable y poniéndolo, como saber utilizable, a disposición del ahora" (Adorno, 2007: 47). Y, precisamente eso lo que he querido hacer con los jóvenes pobres, abandonados y en peligro de la experiencia educativa de Don Bosco: actualizarlos re-significándolos para que de este modo la experiencia educativa siga siendo ética y políticamente una experiencia actual significativa para los niños y los jóvenes víctimas.

Bibliografía

- Adorno, Th. (2001). *Epistemología y Ciencias Sociales*. Madrid: Cátedra.
- _____ (2003). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2007). *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Akal.
- Alimonda, C. (1888). *Don Bosco y su siglo. Discurso*. Buenos Aires: Tipografía del Colegio Pío IX de artes y oficios.
- Auffray, A. (1948). *Un gran educador San Juan Bosco 1815 – 1888*. Buenos Aires: Santa Catalina.
- Bosco, G. (1879a). *L'Oratorio di S. Francesco di Sales. Ospizio di Beneficenza. Esposizione*. Torino, Italia: Tipografía Salesiana.
- _____ (1879b). *Sposizione alla S. Sede dello Stato morale e materiale della Pia Società' di S. Francesco di Sales. (1879)*. San Pier d'Arena, Italia: Tipografía Salesiana.
- Braido, P. (1994). *Juan Bosco, el arte de educar. Escritos y testimonios*. Madrid: CCS.
- _____ (2001). *El sistema educativo de Don Bosco. Prevenir no reprimir*. Madrid: CCS.
- _____ (2009). *Don Bosco sacerdote de los jóvenes en el siglo de las libertades*, Vol. 1. Rosario, Argentina: Didascalía.
- Bof, G. (1996). *Teología católica. Dos mil años de historia, de ideas, de personajes*. Madrid: San Pablo.
- Canals, J. & Martínez, A. (1995). *San Juan Bosco, Obras fundamentales*. Madrid: BAC.
- Congregación de San Francisco de Sales (1882). *Reglamento para los Colegios de la Congregación de S. Francisco de Sales*. Almagro-Buenos Aires: Tip. De la Escuela de Artes y Oficios.
- Coreth, E., Ehlen, P., Haeffner, G. y Ricken, F. (2002). *La filosofía del siglo XX*. Barcelona: Herder.
- Cristin, R. (2000). *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal.
- Cruz y Vattimo, G. (1999). *Pensar en el siglo*. Buenos Aires: Taurus.
- D'Angelo, A. (2004). *Diccionario Político*. Buenos Aires: Claridad.
- Delgado, B. (2008). Escuela nocturna. En J. Prellezo (Coord.). *Diccionario de Ciencias de la educación*. (pp. 428-429). Madrid: CCS.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación*. Madrid: Trotta.

- Fierro, R. (1977). *Biografía y escritos de San Juan Bosco*. Madrid: BAC.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- Hardt, M. & Negri, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hertling, L. (2003). *Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Herr, É. (1997). Los límites del modelo capitalista. *Selecciones Teológicas*, No. 141, vol. 36, Enero-Marzo.
- Hillmann, K.H. (2005). *Diccionario enciclopédico de Sociología*. Barcelona: Herder.
- Horkheimer, M. (1999). *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos.
- _____ (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- _____ (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2005). *Sociedad, razón y libertad*. Madrid: Trotta.
- Illanes, J. L. & Saranyana, J. I. (1996). *Historia de la Teología*. Madrid: BAC.
- Lenti, A. (2010a). *Don Bosco: historia y carisma. Origen: de Ibecchi a Valdocco (1815-1849)*, Vol. 1. Madrid: CCS.
- _____ (2010b). *Don Bosco: historia y carisma. Expansión: De Valdocco a Roma (1850-1875)*, Vol. 2. Madrid: CCS.
- Leyva, G. (Ed.) (2005). *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: Anthropos.
- Marcuse, H. (2003). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- _____ (2005). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Mardones, J. M. & Mate, R. (Eds.) (2003). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos.
- Metz, J. B. (2002). *Dios y tiempo. Nueva Teología política*. Madrid: Trotta.
- _____ (2007). *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae.
- Moltmann, J. (1992). *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*. Santander: Sal Terrae.
- Motto, F. (1982). *Giovanni Bosco. Costituzioni della Società di S. Frances di Sales [1858] - 1875. Scritti editi e inediti*, Vol. I. (Istituto Storico Salesiano). Roma: LAS.
- _____ (1991). *Giovanni Bosco. Epistolario*, Vol I (1835-1863) 1-726. Istituto Storico Salesiano-Roma: LAS.
- Navarro, J. (Coord.). (2004). *Perspectivas del pensamiento contemporáneo. Corrientes*, Vol. I. Madrid: Síntesis.
- Negri, A. (2004). *Cinco lecciones en torno a Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Ossorio, M. & Florit-Cabanellas, G. (2007). *Diccionario de derecho I*. Buenos Aires: Heliasta.
- Peraza, F. (1999). *Seis escritos de San Juan Bosco sobre el Sistema Preventivo*. Quito: CSR.

- _____ (2001). *Memorias del Oratorio de San Francisco de Sales por San Juan Bosco* (edición crítica). Quito: CSR.
- Prellezo, J. (2000). *Valdocco en el XIX entre lo real y lo ideal. Documentos y testimonios sobre una experiencia pedagógica*. Madrid: CCS.
- Romero, J. (2005). *Hacia una hermenéutica dialéctica*. Madrid: Síntesis.
- Sociedad de San Francisco de Sales (1891). *Reglamento para las casas de La Sociedad de S. Francisco de Sales*. Barcelona: Tip. y Librería Salesiana.
- Trenti, Z. (2008). Educación religiosa. En J. Prellezo (Coord.). *Diccionario de Ciencias de la educación* (pp. 373-375). Madrid: CCS.
- Valverde, C. (1996). *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: BAC.
- Valverde, J. (1999). *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*. Barcelona: Ariel.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Frankfort*. México D. F.: FCE.



Anexo 1. El “sueño de los 9 años”

Tuve por entonces un sueño que me quedó profundamente gravado para toda la vida. Me pareció estar junto a mi casa, en un patio espacioso en donde se entretenía un gran número de muchachos. Estaban riendo y jugando, pero muchos también, blasfemaban. Al oír esto, me lancé instintivamente entre ellos para hacerlos callar a gritos y puñetazos. En aquel momento, apareció un hombre venerable, de aspecto varonil y noblemente vestido. Lo cubría un manto blanco, pero no lograba ver su rostro por lo luminoso que era. Me llamó por mi nombre y me mandó ponerme al frente de aquellos muchachos, añadiéndome estas palabras:

- A estos amigos tuyos no los vas a ganar con golpes, sino con la mansedumbre y la caridad. Empieza ahora a enseñarles la fealdad del pecado y la hermosura de la virtud.

Confundido y con temor, le dije entonces que yo era un pobre muchacho ignorante e incapaz de hablarles de religión a aquellos chicos. En ese momento, mientras yo hablaba, los muchachos dejando sus golpes y sus blasfemias, me rodearon.

Yo, casi sin darme cuenta de lo que decía, le pregunté:

- ¿Pero quién es usted que me manda hacer cosas imposibles?

- Precisamente porque te parecen imposibles debes hacerlas posibles con la obediencia y adquiriendo la ciencia que necesitas.

- Y, ¿en dónde y cómo podré adquirirla?

- Te voy a dar la Maestra que te enseñará a ser sabio con esa sabiduría sin la cual todo otro estudio se vuelve necedad.

- Pero, y ¿quién es usted para hablarme de esa manera?

- Soy el hijo de Aquella a quien tu madre te acostumbró a saludar tres veces al día.

- Mi madre me ha enseñado a no meterme con gente que no conozca sin su permiso. Dígame su nombre.

¿Mi nombre?, pregúntaselo a mi Madre.

En aquel momento vi a su lado a una Señora de aspecto majestuoso, vestida con un manto que resplandecía por todas partes como si cada uno de esos puntos fuera una brillantísima estrella. Viéndome cada vez más desconcertado en mis preguntas y respuestas, me indicó que me acercase a Ella, y tomándome bondadosamente de la mano,

- Mira, me dijo.

Entonces vi que aquellos muchachos habían desaparecido y en su lugar había una multitud de cabritos, de perros, de gatos, osos y otros muchos animales más.

- Este es el campo en el que debes trabajar. Hazte humilde, fuerte y robusto y lo que están viendo que acontece con estos animales, tienes que hacerlo tú con mis hijos.

Volví entonces los ojos y vi que, en vez de los animales feroces, había mansos corderos que saltando corrían y balaban en torno nuestro, como si quisieran festejar al personaje y a la Señora.

En aquel momento, y siempre en el sueño, me eché a llorar y pedí al señor que me hablara de manera que le pudiera entender pues hasta ahora no sabía de qué se trataba.

Entonces Ella, poniéndome la mano sobre la cabeza, me dijo:

- A su tiempo lo comprenderás todo.

Y dicho esto, un ruido me despertó (MO, 6).

Anexo 2. Cuadros de las categorías con las que Don Bosco se refiere a los destinatarios del Oratorio en algunos de sus principales escritos

Cuadro 1: Categorías utilizadas por Don Bosco para referirse a los muchachos en las *Memorias Biográficas*

DOCUMENTOS	CATEGORÍAS
MB II	<ul style="list-style-type: none"> - “desgraciados jóvenes” (63) - “pobre juventud” (67) - “pobres muchachos” (67) - “pobre juventud” (107) - “pobres muchachos” (461) - “pobres muchachos” (462)
MB IV	<ul style="list-style-type: none"> - “pobres muchachos” (667) - “pobres muchachos abandonados” (472)
MB V	<ul style="list-style-type: none"> - “muchachos más abandonados” (931) - “jóvenes que, por ser pobres, están expuestos a los peligros” (931)
MB VII	<ul style="list-style-type: none"> - “muchachos pobres” (647)
MB VIII	<ul style="list-style-type: none"> - “pobres muchachos” (111)
MB IX	<ul style="list-style-type: none"> - “muchachos pobres” (316) - “muchachos pobres, abandonados o en peligro” (851)
MB X	<ul style="list-style-type: none"> - “pobres chicos” (394) - “pobres muchachos” (395) - “juventud en peligro” (871) - “muchachos más abandonados” (872) - “jóvenes, que, por ser pobres, están expuestos a mayor peligro” (872) - “jóvenes abandonados” (873) - “jóvenes, especialmente pobres” (874) - “jóvenes más abandonados” (874) - “jóvenes tan abandonados” (874) - “jóvenes pobres y abandonados” (1306) - “jóvenes pobres y abandonados” (1307)

MB XIII	<ul style="list-style-type: none"> - “juventud pobre y abandonada” (127) - “muchachos en peligro” (496) - “jóvenes que se encontrasen necesitados” (758)
MB XIV	<ul style="list-style-type: none"> - “juventud pobre y desamparada” (Mendre) (101) - “muchachos pobres y abandonados” (Observatore Romano) (453) - “pobre juventud” (513) - “muchachos pobres y abandonados” (601) - “juventud en peligro” (662) - “muchachos pobres y abandonados” (662) - “muchachos pobres” (662)
MB XV	<ul style="list-style-type: none"> - “muchachos pobres” (693)
MB XVI	<ul style="list-style-type: none"> - “pobres muchachos” (236) - “juventud abandonada o en peligro” (290) - “juventud más necesitada” (291) - “juventud pobre” (291)
MB XVII	<ul style="list-style-type: none"> - “muchachos muy pobres y desamparados” (568)
MB XVIII	<ul style="list-style-type: none"> - “juventud, sobre todo a la más pobre y abandonada” (49) - “juventud pobre” (207) - “pobres muchachos” (258) - “juventud pobre y abandonada” (Murrey) (340) - “juventud masculina pobre y abandonada” (372) - “pobre juventud” (476)

Elaboración: Vicente Plasencia Llanos

Cuadro 2: Categorías con las que Don Bosco se refiere a los destinatarios del Oratorio en las Constituciones de la Sociedad de San Francisco de Sales [1858] – 1875 (Motto, 1982: 16-20).

ETAPAS DE LAS PRIMERAS CONSTITUCIONES	CATEGORÍAS		
	INTRODUCCIÓN O PROEMIO A LAS CONSTITUCIONES	ORIGEN DE LA SOCIEDAD SALESIANA	FIN DE LA SOCIEDAD SALESIANA
<p>Primera etapa 1858 Redacción más antigua.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - “gioventù” - “giovani che per essere poveri” 	<ul style="list-style-type: none"> - “giovani più abbandonati” - “poveri ed abbandonati” 	<ul style="list-style-type: none"> - “giovani poveri ed abbandonati”
<p>Segunda etapa 1858-1860 De la redacción más antigua al texto enviado al arzobispo de Turín para obtener la aprobación.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - “gioventù” - “giovani che per essere poveri” 	<ul style="list-style-type: none"> - “giovani più abbandonati” - “poveri ed abbandonati” 	<ul style="list-style-type: none"> - “giovani poveri” - “giovani poveri ed abbandonati”
<p>Tercera etapa 1860-1864 Del texto enviado al arzobispo de Turín presentado a Roma que obtendrá la aceptación (decretum laudis).</p>	<ul style="list-style-type: none"> - “gioventù” - “pericolante gioventù” - “giovani che per essere poveri” 	<ul style="list-style-type: none"> - “giovani più abbandonati” - “poveri ed abbandonati” 	<ul style="list-style-type: none"> - “giovani specialmente se sono poveri” - “giovani più abbandonati”
<p>Cuarta etapa 1864-1867 Del texto manuscrito en lengua italiana al primer texto a imprimirse en lengua latina.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - “adolescentulis” - “adolescentulis periclitantibus perlatos” - “praesertim adolescentulorum” 	<ul style="list-style-type: none"> - “adolescentulos derelictos et pauperes” - “derelicti et dura paupertate conflictati” 	<ul style="list-style-type: none"> - “adolescentes, praesertim si pauperes sint, exercent” - “pauperes ac derelicti adolescentuli excipiantur”

<p>Quinta etapa 1867-1873 Del primero texto a imprimirse en latín al segundo texto a imprimirse también en latín.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - “adolescentulis” - “adolescentulis periclitantibus perlatos” - “praesertim adolescentulorum” 	<ul style="list-style-type: none"> - “adolescentulos derelictos et pauperes” - “derelicti et dura paupertate conflictati” 	<ul style="list-style-type: none"> - “adolescentes, praesertim si pauperiores sint, exerceant” - “pauperiores ac derelicti adolescentuli excipiantur”
<p>Sexta etapa 1873-1874 Del texto a imprimirse en 1873 al texto aprobado.</p>			<ul style="list-style-type: none"> - “adolescentes, praesertim si pauperiores sint, exerceant” - “pauperiores ac derelicti adolescentuli excipiantur”
<p>Séptima etapa 1874 Del texto manuscrito aprobado al primer texto a imprimirse después de la aprobación.</p>			<ul style="list-style-type: none"> - “adolescentes, praesertim si pauperiores sint, exerceant” - “pauperrimi in primis et derelicti adolescentuli excipiantur”
<p>Octava etapa 1874-1875 Del primer texto a imprimirse en latín después de la aprobación al primer texto a imprimirse en italiano.</p>			<ul style="list-style-type: none"> - “giovani, specialmente poveri” - “giovannetti poveri ed abbandonati”

Fuente: Motto, F. (1982). *Giovanni Bosco. Costituzioni della Società di S. Frances di Sales [1858] – 1875. Scritti editi e inediti*, Vol. I.

Elaboración: Vicente Plasencia Llanos

Cuadro 3: Categorías con las que Don Bosco se refiere a los destinatarios del Oratorio en *El Oratorio de San Francisco de Sales* (Bosco, 1879a: 4-9).

DOCUMENTOS	CATEGORÍAS
Bosco, G. (1879). <i>L'Oratorio di S. Francesco di Sales. Ospizio di Beneficenza. Esposizione</i> , Torino: Tipografía Salesiana.	- “fanciulli poveri ed abbandonati” (p. 4) - giovanetti... poveri ed abbandonati” (p. 4) - “fanciulli pericolanti” (p. 7) - “fanciulli, che non sono discoli, ma sono abbandonati ed in evidente pericolo di divenire tali.” (p. 9)

Elaboración: Vicente Plasencia Llanos

Cuadro 4: Categorías con las que Don Bosco se refiere a los destinatarios del Oratorio en las *Memorias del Oratorio* (traducidas por diferentes autores)

DOCUMENTOS	CATEGORÍAS
Bosco, J. (1873-1876). <i>Memorias del Oratorio</i> , en: Fierro, R. (1977). <i>Biografía y escritos de San Juan Bosco</i> , Madrid: BAC.	- “juventud más abandonados y en peligro” (17, década segunda, p. 148) - “más abandonados y en peligro” (refiriéndose a los artesanos) (9, tercera década, p. 186)
Bosco, J. (1873-1876). <i>Memorias del Oratorio</i> , en: Canals & Martínez. (1995). <i>San Juan Bosco, Obras fundamentales</i> , Madrid: BAC.	- “juventud desatendida y el peligro” (44) - “muchachos abandonados y en peligro” (65)
- Peraza, F. (2001). <i>Memorias del Oratorio de San Francisco de Sales por San Juan Bosco (edición crítica)</i> , Quito: CSR.	- “jóvenes más abandonados y en peligro” (44) - “pobres muchachos abandonados y en peligro” (65)
Peraza, F. (2011). <i>Memorias del Oratorio de San Francisco de Sales por San Juan Bosco (edición crítica)</i> , Cuenca: Centro Gráfico Salesiano.	- “jóvenes más abandonados y en peligro” (44) - “chicos más pobres, abandonados y en peligro” (65)
Bosco, J. (2003) <i>Memorias del Oratorio de San Francisco de Sales de 1815 a 1855</i> , Madrid: CCS.	- “juventud más abandonada y en peligro” (Década segunda de 1835 a 1845, 16.) (p. 102). - “los más abandonados y en peligro” (refiriéndose a los “aprendices artesanos”) (Década tercera de 1846 a 1855, 9.) (p. 150).

Elaboración: Vicente Plasencia Llanos

Cuadro 5: Categorías con las que Don Bosco se refiere a los destinatarios del Oratorio en la *Propuesta laica del Sistema Preventivo* (Peraza, 1999: 32).

DOCUMENTOS	CATEGORÍAS
Bosco, J. (1879). <i>La 'Propuesta laica' del Sistema Preventivo</i> , 1878, en: Peraza, F. 1999). <i>Seis escritos de San Juan Bosco sobre el Sistema Preventivo</i> , Quito: CSR.	- "jovencitos pobres y abandonados" (3.3), p. 32.

Elaboración: Vicente Plasencia Llanos

Cuadro 6: Categorías con las que Don Bosco se refiere a los destinatarios del Oratorio en los *Reglamento para los Colegios de la Congregación de S. Francisco de Sales*, (Congregación de San Francisco de Sales, 1882: 5).

DOCUMENTOS	CATEGORÍAS
Congregación de San Francisco de Sales. (1882). <i>Reglamento para los Colegios de la Congregación de S. Francisco de Sales</i> , Almagro-Buenos Aires: Tip. De la Escuela de Artes y Oficios.	- "huérfanos... pobres y abandonados" (4.º De la aceptación a los niños en las casas-colegios salesianos) (p. 5)

Elaboración: Vicente Plasencia Llanos

Cuadro 7: Categorías con las que Don Bosco se refiere a los destinatarios del Oratorio en la *Sposizione alla S. Sede dello Stato morale e materiale della Pia Societa' di S. Francesco di Sales nel marzo del 1879* (Bosco, 1879b: 6)

DOCUMENTOS	CATEGORÍAS
Bosco, G. (1879). <i>Sposizione alla S. Sede dello Stato morale e materiale della Pia Societa' di S. Francesco di Sales</i> . (1879), San Pier d'Arena, Italia: Tipografia Salesiana.	- "ragazzi più poveri ed abbandonati" (Hablando de la escuela diurna para) (p. 6) - "fanciulli più poveri ed abbandonati" (Hablando de la escuela diurna para) (p. 6)

Elaboración: Vicente Plasencia Llanos

Anexo 3. El significado de las categorías juventud, jovencito, jovencitos, joven, jóvenes y muchachos en los prólogos de la *Storia ecclesiastica* (1845), *Storia sacra* (1847); *Storia sacra* (1853) y; *Il giovane provveduto* (1847)

<i>Storia ecclesiastica</i> (1845) prólogo	<i>Storia sacra</i> (1847) prólogo	<i>Storia sacra</i> (1853) prólogo	<i>Il giovane provveduto</i> (1847) prólogo
<p>Habiéndome dedicado desde hace varios años a la instrucción de la juventud, con el deseo de ofrecerle a la misma todos aquellos conocimientos útiles que fuesen posibles, busqué un curso breve de Historia Sagrada, principalmente, y Eclesiástica que se adapten a su capacidad.</p> <p>[...]</p> <p>He leído todas las que he podido encontrar en nuestra lengua o en lenguas extranjeras y he sacado de cada una los sentimientos o expresiones más italianas, simples según la capacidad de un jovencito. (Braidó, 1994: 27-28).</p>	<p>Casi en todas [refiriéndose a las ediciones de su tiempo], además, se encuentran diversos modos de hablar aptos para despertar conceptos poco puros en las inquietas y tiernas mentes de los jovencitos.</p> <p>Me dispuse, por tanto, a escribir un curso de Historia Sagrada, que, al mismo tiempo que contiene todas las noticias más importantes de los libros sagrados sin peligro de expresar ideas menos oportunas, pudiese ofrecerse a un joven cualquiera y decirle: toma y lee. Para lograrlo, narré a un grupito de jóvenes de todas las edades... [...]</p> <p>La Historia se divide en edades; y éstas se reparten en capítulos en forma de diálogo, método, según me parece, el más fácil, para que la mente inquieta de un joven pueda entender y recordar cualquier relato. (Braidó, 1994: 29-31).</p>	<p>Además, en casi todas las demás destinadas a la juventud, se encuentran expresiones que pueden despertar pensamientos menos puros en las inquietas y tiernas mentes de los jovencitos.</p> <p>Llevado por estas razones, me propuse redactar un curso de Historia Sagrada, que contuviese las noticias más importantes de los libros sagrados y se pudiese presentar a un jovencito cualquiera sin peligro de despertar en él ideas peligrosas o menos oportunas. Para salir airoso en esta decisión, narré a un grupo de jóvenes de toda clase...</p> <p>La Historia está dividida en edades; y éstas, distribuidas en capítulos, que a su vez están también divididos en números progresivos que indican la materia contenida en cada capítulo. La experiencia sugirió que era éste el modo más fácil para que un relato pueda ser entendido y recordado por la mente de un joven. La experiencia ha hecho conocer también que los muchachos se sienten desconcertados porque muchos nombres de lugares y ciudades mencionados en la Historia Sagrada no se ven ya en los mapas geográficos de hoy. Por eso, en esta segunda edición... (Braidó, 1994: 31-33).</p>	<p>Dos son los engaños principales con los que el demonio suele alejar a los jóvenes de la virtud. El primero es meterles en la cabeza que servir al Señor consiste en una vida melancólica y lejana de toda diversión y placer. No es así, queridos jóvenes. [...]</p> <p>El otro engaño es la esperanza de una larga vida con la comodidad de convertirse en la vejez... [...]</p> <p>¿Quién os asegura que llegaremos a viejos? [...]</p> <p>Y si Dios os concede una larga vida, oíd lo que os dice: el camino que un joven lleva en su juventud continúa en la vejez hasta la muerte: <i>Adolescens iuxta viam suam etiam cum senuerit non recedet ab ea</i>. Y quiere decir: si comenzamos una buena vida ahora que somos jóvenes, seremos buenos en los años de vejez, buena nuestra muerte y principio de una eterna felicidad. Por el contrario, si los vicios toman posesión de nosotros en la juventud, de ordinario seguirán en todas las edades hasta la muerte. (Braidó, 1994: 33-35).</p>

Fuente: Braidó, P. (1994). *Juan Bosco, el arte de educar. Escritos y testimonios*.

Elaboración: Vicente Plasencia Llanos

Anexo 4. Modelo de contrato de trabajo firmado por Don Bosco con los empleadores de sus muchachos

En virtud del presente contrato, con posibilidad de ser presentado ante el juez competente por cualquiera de las partes, extendido en la Casa del Oratorio de San Francisco de Sales, entre el Señor Carlos Aimino y el joven José Bordone, alumno de dicho Oratorio, asistido por su fiador señor Víctor Ritner, se convine lo siguiente:

1. El señor Carlos Aimino recibe como aprendiz en su arte de vidriero al joven José Bordone, natural de Biella, promete y se obliga a enseñarle dicha arte, en el espacio de tres años, que terminarán el primero de diciembre de mil ochocientos cincuenta y cuatro, y a darle durante el curso de su aprendizaje las instrucciones necesarias y las mejores reglas referentes a su arte, juntamente con los oportunos avisos respecto a su buena conducta, y a corregirle, cuando fuere necesario, con palabras y no de otro modo; y se obliga también a tenerle ocupado constantemente en los trabajos referentes a su arte y no en los ajenos a ella, con cuidado de que no sobrepase sus fuerzas.

2. El mismo maestro deberá dejar por entero libres todos los días festivos del año al aprendiz, a fin de que pueda en los mismos acudir a las sagradas funciones, a la escuela dominical y a otros deberes, como alumno de dicho Oratorio.

Si el aprendiz, por enfermedad (u otro legítimo motivo) se ausentase de su deber, el maestro tendrá derecho a una compensación por todo el tiempo que exceda los quince días durante el curso del año. Esta indemnización será hecha por el aprendiz con otros tantos días de trabajo, una vez terminado su aprendizaje.

3. El mismo maestro se obliga a pagar diariamente al aprendiz, durante los años de su aprendizaje, a saber, una lira durante el primer año, una y media durante el segundo, dos liras durante el tercero, cada semana (de acuerdo con la costumbre, se le conceden al año quince días de vacaciones).

4. El patrono se obliga también a señalar sinceramente al final de cada mes la conducta de su aprendiz, en la hoja que a tal efecto se le presentará.

5. El joven José Bordone promete y se obliga a prestar, durante todo el tiempo del aprendizaje, su servicio al maestro patrono con prontitud, asiduidad y atención; a ser dócil, respetuoso y obediente con el mismo y a comportarse con él como debe hacerlo un buen aprendiz, y como cautela y garantía de esta su obligación pone al aquí presente y aceptante señor Víctor Ritner, joyero, el cual se obliga a la reparación de todo daño causado al maestro patrono, siempre que este daño sea por culpa del aprendiz.

6. En el caso de que el aprendiz incurriese en falta por la cual fuera expulsado del Oratorio, (cesando toda su relación con el director del Oratorio), cesará también toda influencia y relación entre el director de dicho Oratorio y el maestro patrono; pero si la culpa del aprendiz no se refiriera particularmente al maestro, éste deberá, a pesar de ello, cumplir el presente contrato hecho con el aprendiz y éste cumplimentar sus deberes con el maestro hasta el término convenido, bajo la única garantía prestada.

7. El director del Oratorio promete prestar su asistencia para el buen éxito de la conducta del aprendiz y atender con premura cualquier queja que el patrono pudiere presentar con motivo del aprendiz por él acogido.

Lo que, tanto el maestro patrono como el aprendiz alumno, asistido como arriba se dice, y por cuanto a cada uno de ellos toca y corresponde, prometen cumplir y observar bajo las penas consiguientes.

Turín, noviembre de 1851

Carlos Aimino Juan Bautista Vola, teólogo

José Bordone Víctor Ritner, fiador

Juan Bosco, Pbro.

Director del Oratorio (MB IV, 295-297).