

TRANSFORMACION DE CASTILLA Y LEON EN LO RELIGIOSO

I. UN CAMBIO DE COSMOVISION: DE UNA VIVENCIA DE LO RELIGIOSO TOTALIZADORA DE LA EXISTENCIA AL PLURALISMO DE UNA SOCIEDAD DESCONFESIONALIZADA

Si el objetivo de estas reflexiones no es otro que el de lograr una formulación satisfactoria de la transformación que en la región castellano-leonesa ha experimentado la vivencia de lo religioso en las últimas décadas; parece suponerse ya de entrada que tales décadas deben haber representado un distanciamiento lo suficientemente significativo, tanto como para ser tenido en cuenta en un análisis específico, de la identidad que tradicionalmente le era propia a dicha vivencia. Parto, pues, en este análisis de una constatación de este hecho: las últimas décadas significan, en efecto, un alejamiento tal de tanto alcance para la Iglesia de la región que toda acción evangelizadora y pastoral que deba afrontarse en la actualidad no podrá llevarse a cabo con sentido si no se tiene en cuenta. Lo contrario sólo puede conducir a operar de forma anacrónica sobre la conciencia del pueblo de Dios, pero no ya en nombre de Jesucristo —aunque algunos intentaran legitimarlo así—, sino desde la inconsciencia e incluso frivolidad en el empeño, debido a la falta de objetividad en el análisis de las condiciones históricas del presente.

Lo particular, sin embargo, de este punto de partida no está dicho del todo, si no añadimos además que, en el alejamiento aludido de la identidad tradicional de la vivencia de lo religioso entre nosotros, no sólo se trata de un proceso tardío con relación a la historia de otras sociedades nacionales de la misma área cultural en la que se encuentra España, sino de un proceso retrasado por una guerra civil entre españoles; lo que impidió que la modernización de España se diera con éxito cincuenta años atrás. La victoria de una de las partes en la contienda (que tal vez pudo históricamente conducir a otros resultados, de no mediar la jefatura personalista del general Franco una vez consolidado el régimen salido de la guerra) trajo consigo la prolongación anacrónica ya entonces de esa manera tradicional de entender lo religioso que hemos visto desvanecerse en estas últimas décadas.

Pero, ¿cuál es esta identidad? Podemos llegar a ella por su propia fun-

cionalidad sociopolítica. La misma que expresaba el principio II de la Ley de Principios del Movimiento Nacional de 1958: «La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera, y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación»¹. Si se compara este principio integrante del armazón ideológico del anterior régimen con el art. 16/3 del título I, cap. 2 (Derechos y libertades) de la nueva constitución española, esa identidad tradicional de lo religioso se torna aún más nítida por contraste. El art. 16/3 dice: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones»². (Anotemos de pasada la oposición de la izquierda española y de algunos sectores progresistas de la misma Iglesia española a que el nombre de la Iglesia Católica apareciese en el texto de la Constitución del 78 que acabamos de citar). El contraste, como decía, es útil para ayudarnos a buscar, a través de su funcionalidad sociopolítica, la identidad tradicional de lo religioso; que guarda una relación con la demasiado simplista expresión con la que se la califica: el *nacionalcatolicismo*³. Simplista, digo, porque tal expresión parece haberse utilizado en exceso en función de las circunstancias históricas que caracterizaron lo religioso durante el antiguo régimen; olvidando demasiado que lo religioso ha sido catalizador natural de la conciencia nacional de todos los pueblos de Europa. No es éste lugar para que yo entre ahora a poner de relieve el carácter social de la religión como constante histórica del hecho religioso, aunque bajo algún aspecto habré de referirme a él más adelante. Ni siquiera la Reforma protestante y las guerras de religión a que dio lugar la excisión religiosa de Europa pudieron establecer un pluralismo religioso en el sentido moderno, vigente al interior de las sociedades europeas, más que al precio de la tolerancia que genera la imposibilidad de la victoria total por las armas sobre el enemigo ideológico y la posibilidad de escapar a los males cuantiosos y horrible experiencia, que generan las guerras en las sociedades. Sólo así se entiende que aún hoy algunos países, que han contado para nosotros como paradigma de

1. Cfr. Ley de Principios del Movimiento Nacional, de 17 de mayo de 1958, II, en: *Leyes fundamentales. Leyes fundamentales del reino* (Editorial G. Enciso, Madrid 1970).

2. En la misma publicación editorial que la citada en nota precedente, cfr. *Constitución española*, aprobada por las Cortes el 31 de octubre de 1978 (Madrid 1978).

3. No se trata de negar su realidad histórica, sino de evitar una interpretación en dependencia exclusiva del régimen anterior, al margen del hecho religioso como hecho social en Occidente. Algo que algunos destacados analistas del fenómeno no parecen tener demasiado en cuenta. Véase, a este respecto, una nueva aproximación al tema de A. ALVAREZ BOLADO, '¿Tentación nacionalcatólica en la Iglesia de hoy?', *Iglesia viva* 94 (1981) 317-47. Cfr. mi artículo 'Política e Iglesia en España, hoy', *Verdad y vida* 153-54 (1981) pp. 61 ss.

convivencia civilizada sigan constituyendo sociedades que, aunque secularizadas en una alta medida, se hallan determinadas institucionalmente por el hecho religioso nacional. Podríamos hablar de Inglaterra, si no queremos hablar de los países escandinavos ni referirnos a la Europa de cultura germana, hoy estructurada en Estados diversos, a cuyas diferencias sociopolíticas hay que añadir la determinante de lo religioso. Yo mismo me he esforzado por poner de relieve la relación que la reciente historia de Europa guarda con la relación que se establece entre nación y religión hasta el final de la segunda guerra mundial en ámbitos de tradición cristiana luterana ⁴.

Quiero decir con esto que la identidad tradicional de lo religioso entre nosotros no debe ser referida única y exclusivamente a las connotaciones políticas que lo religioso adquiere de hecho durante la vigencia del pasado régimen y según sus características particulares. Las mismas que permitieron definir el catolicismo español por su función ideológica legitimadora de dicho régimen. Parece más conveniente y justo apuntar hacia las *coordinadas mentales* que hicieron posible la forma política y religiosa a un tiempo de una vivencia histórica de la fe en nuestra nación. Estas coordinadas siguen vigentes, aunque indiciendo de otra forma, en la mayoría de las sociedades europeas; si bien —y aquí la diferencia aludida— sus contenidos se han secularizado grandemente. Aunque, de hecho, la ordenación jurídica de un país haya llevado a cabo a su tiempo la desconfesionalización del Estado, la conciencia de estas sociedades sigue sociológicamente determinada por el hecho religioso nacional, que —en una u otra forma confesional— es el cristianismo. Si me refiriera ahora a los Estados Unidos de América, modificaría de alguna manera estas afirmaciones, pero no de forma radical ⁵.

Al referirme a la función ideológica que lo religioso cumplió bajo el pasado régimen, apunto de hecho a la razón teológica que ha asistido la vida y vigencia del Estado franquista: que la paz social y la convivencia ciudadana haya de fundarse sobre «el acatamiento a la Ley de Dios» en la interpretación de la misma por la doctrina de una determinada Iglesia; en este caso, la Católica Romana. Una tal manera de plantear la justificación teológica de la paz social no obedece, sin más, a la forma peculiar de entender lo religioso que hayamos podido tener los españoles en especial, sino —como de todos es bien conocido— a la configuración histórico-espiritual del Occidente por parte del cristianismo; dando origen a las *sociedades de cristiandad*, en las cuales lo

4. Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, 'El significado ideal del luteranismo en la configuración del orden social', *Religión y cultura* 126 (1982) 85-97. También mi estudio *Religión y nacionalismo*. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil (Salamanca 1982).

5. Véase J. MOLTSMANN, 'Crítica teológica de la religión política', en J. B. METZ-J. MOLTSMANN-W. OELMÜLLER, *Ilustración y teoría teológica*. La Iglesia en la encrucijada de la libertad moderna. Aspectos de una nueva teología política (Salamanca 1973) 11-45.

teológico normativizaba lo político a través de la *coercitividad* legal que le imprimía la *confesionalidad del Estado*. Lo significativo de nuestra situación estriba en que, mientras en otras sociedades europeas lo teológico, después de la primera guerra mundial —que dio paso a las democracias que siguieron a la caída del antiguo régimen hasta la consolidación de los fascismos—, dejó de conformar la esfera política de la convivencia mediante la aludida *confesionalidad del Estado*, entre nosotros el antiguo régimen ha tenido vigencia hasta la constitución de 1978. Una ruptura no traumática después de una guerra civil a duras penas digerida por las fuerzas más beligerantes de la sociedad española, tras represiones y sufrimientos por ambas partes. Y aquí algo de verdad importante por lo que se refiere a la identidad de lo religioso en nuestra región, pues Castilla y León se inscriben en el área geográfica y también social de España, cuya población se definió desde el principio por el modelo cosmovisivo que históricamente representan las sociedades de cristiandad. Una afirmación, sin duda, que habría que matizar, pero que vale en términos generales para dar cuenta de nuestra más reciente historia. Se ha dicho que aquella opción de la región obedeció a la configuración socioeconómica de explotación agraria de nuestra geografía, atendiendo al hecho sociológico —que se supone constante en los análisis de las sociedades agrarias— de su mentalidad conservadora. Hoy no parece muy convincente una hipótesis de este género si no se matiza debidamente; es decir, si no se tiene bien en cuenta el *modelo de posesión de la tierra*. De lo contrario, resultaría inexplicable la historia del campesinado andaluz, que obedece a un modelo de explotación agraria diferenciada del de la región castellano-leonesa; no sólo por las condiciones infraestructurales de su geografía —determinante decisiva de los cultivos junto al clima—, sino principalmente por el modelo de posesión de la tierra, sobre el cual se funda el control de la producción. Mas tampoco con esto lo hemos explicado todo.

El modelo de posesión de la tierra, tal como se da de hecho en Castilla y León no ha sido históricamente generado por el marco ideológico de la sociedad histórica de cristiandad. Ciertamente ésta ha operado sobre él y ha cumplido funciones de legitimación en lo que al derecho de propiedad se refiere, aunque no guarda el hecho una relación de causa a efecto. Habría, con todo, que atender aquí a la doctrina social preconiliar de la Iglesia sobre el derecho de propiedad, puesta en peligro —al menos, discutida— por la cosmovisión laica alternativa que inspiró la acción y el programa sociopolítico de las fuerzas sociales que apoyaron el modelo de convivencia para España no confesional durante la II República y el desarrollo de la guerra civil. Algo que no nos es posible hacer aquí, ni tampoco es necesario a nuestro propósito. Digamos sólo que la incidencia de lo cristiano sobre la sociedad confesional histórica de España no permite hacer una hipótesis de este género sobre la

estructura agraria de Castilla y León que no pueda aplicarse a otras regiones de España. Este es un factor muy importante, que es preciso tener en cuenta en nuestro análisis, pero que no debe ser considerado cediendo a un determinado modo de entender las cosas desde un materialismo monocausalista.

La apuesta de Castilla y León por la España nacional hunde sus raíces en el hecho mismo de la confesionalidad cristiana de su vida social histórica, la misma que configuró su existencia de forma total desde sus orígenes medievales en lucha contra el Islam⁶ y que era puesta en peligro por la España laica en aquel momento histórico. ¿Nos limitaremos, entonces, a constatar aquí el carácter pre-moderno de una tal apuesta histórica?; ¿a levantar acta del retraso histórico, esto es, del anacronismo de dicha apuesta hace ya cincuenta años? ¡Sobre todo, si comparamos la cosmovisión vigente en la sociedad castellano-leonesa con la que llegó a inspirar la vida de la sociedad de otras regiones de España, muy en particular de la sociedad catalana! No sería honesto hacerlo así; ni siquiera en virtud de los reparos que hemos puesto a un monocausalismo que excluyo de antemano por no científico a la hora de analizar los procesos históricos⁷. Podríamos concluir, mejor, una primera aproximación a la identidad de lo religioso tradicional en Castilla y León por referencia a la funcionalidad de lo religioso en la configuración sociopolítica de la vida de la región, ateniéndonos al hecho de la instalación en ella de una cosmovisión premoderna, si por modernidad se quiere entender, antes que ninguna otra cosa, la *laización del Estado mediante la separación de dos realidades diferenciadas desde la Ilustración, cuales son el mismo Estado y la sociedad*. Y si no podemos vincular de forma causal, porque, como hemos dicho, no nos es lícito hacerlo, esta cosmovisión al modelo de posesión de la tierra, si tenemos que dar cuenta de la relación que guardan ambos. Una relación de cobertura ideológica sobre la posesión de la tierra por parte de la cosmovisión de cristiandad; la que de hecho haya podido darse y se ha dado, sin que por ello reduzcamos a tal función de legitimación toda la funcionalidad que la religión haya podido desempeñar en la sociedad de la región, condicionando la totalidad de la existencia de la misma gracias a la mediación de la confesionalidad del Estado; sin la cual es imposible entender el sentido de la vida en la región, al igual que en el resto de las regiones de España más retardatarias de su modernización. Como un dato importante para ilustrar cuanto llevo dicho, habría que tener aquí en cuenta de qué modo ha influido sobre la mutación del campo el proceso de las concentraciones parcelarias realizadas y las resistencias que ha habido que vencer; las razones

6. A este respecto son históricamente significativas las investigaciones de C. Sánchez Albornoz, bien conocidas.

7. Mi posición, deudora de Max Weber, queda explicitada en el trabajo citado en precedente nota 4: 'El significado ideal del luteranismo (...)', l. c.

socioeconómicas que impiden que este cambio se lleve adelante en determinadas zonas, atendiendo a los poseedores de la tierra y a sus intereses en la región. Y, sometido a análisis este conjunto de datos, constatar la incidencia del factor religioso sobre el proceso aludido, atendiendo a los compromisos de las parroquias y de los equipos sacerdotales, cuya predicación y gestión moral en pro o en contra del cambio debe medirse atendiendo tanto a la fuerza ideológica de la religión como a su capacidad para movilizar un determinado *status quo* socioeconómico. Se trataría de un análisis ejemplificador ilustrativo, que en nada restaría a otros modelos de análisis complementarios que atendiesen a otros factores.

Si se me permite concluir esta primera aproximación al problema que tenemos entre manos, concluiría que lo que ante todo y principalmente ha variado en la vivencia de lo religioso en las últimas décadas en la sociedad castellano-leonesa es justamente esto: la configuración de la sociedad de la región por la religión como factor determinante, en tanto que cosmovisivo, de la totalidad de la existencia de los hombres de estas tierras. Esto es lo que marca la distancia entre el talante histórico-espiritual de la España que resultó victoriosa en la última guerra civil, e hizo posible la continuidad legal del segundo principio de la Ley de Principios del Movimiento Nacional, y el talante histórico-espiritual de la España de hoy, la España sociológica que ha hecho posible con Castilla y León a su favor, el artículo 16/3 de la Constitución de 1978. Si preguntamos qué es lo que ha variado en la conformación sociológica de una población que tradicionalmente amparó el talante conservador de sus gentes y se vinculó a un proceso retardatario de la modernización de España, habremos de responder en el sentido apuntado. Siendo consecuentes con ello, cabe afirmar que ha variado el carácter tradicional que lo religioso confería a la vida social de la región y que, quizá del mejor modo, se hallaba expresado en el cancionero religioso de labores del campo que acompañó su cultivo, de la siembra a la cosecha, y que hoy, en una mezcla de nostalgia, protesta y programa, cantan nuestros jóvenes y gravan en discos los grupos folkloristas de la región. Es lo mismo que ha sucedido en otras regiones de España parejas de la nuestra de sociedades homogéneas e identificadas con su propia confesionalidad cristiana amparada por la ley.

Hay que decir, sin embargo, algo importante a este respecto. Esta cosmovisión que entendía el Estado como un poder coactivo para su propia vigencia social no se ha venido abajo por encantamiento, sino por la fuerza de la historia, tejida por una serie de factores concomitantes e interrelacionados recíprocamente; aunque cabe establecer una relación de plurivalencia no determinista en esta reciprocidad. La confesionalidad de la sociedad de la región ha caído *al mismo tiempo que se modificaba el sistema productivo de la región y se abrían paso alternativas ideológicas*, hasta entonces reprimidas, en virtud

de la misma confesionalidad del Estado en España. Estas ideologías han podido irrumpir en primer lugar por eso, por hallarse latentes y reprimidas en la misma sociedad española, dispuestas a resurgir en su momento; y en segundo lugar, porque el aislamiento que podía conjurarlas hubiera acabado por suicidar la historia de España dentro del marco de las sociedades europeas, o, mejor, a su margen. España no se ha podido sustraer al fenómeno de la modernidad después que la mejora económica y social de la población permitió, cediendo a la fuerza de los procesos históricos, una *incipiente democratización de la cultura* desde los años sesenta en adelante. Y aún no es esto todo, pues por lo que se refiere al protagonismo que en el desmoronamiento de la sociedad confesional haya podido desempeñar la propia Iglesia Católica, hemos de tener en cuenta el papel renovador —en franca reconciliación, aunque crítica, con el mundo moderno en favor de su evangelización— que imperó para España el II Concilio Vaticano; tendente a modificar no sólo la comprensión dogmática y pastoral —me refiero a la relatividad de sus formulaciones históricas— de la presencia del Evangelio en la sociedad y en su favor. La Iglesia tenía que acomodarse en favor del señorío de Jesucristo, del alcance público de la fe, a las exigencias de la modernidad vigente en Europa, lo que venía a hacer imposible su pretensión coercitiva sobre las sociedades tradicionalmente cristianas y dar fuerza legal al tiempo que aceptación inevitable en las conciencias del *principio de libertad religiosa*.

II. LOS FACTORES DEL CAMBIO Y SU INCIDENCIA SOBRE LA COMUNIDAD CRISTIANA COMO AMBITO OPERATIVO DE LA FE

El cambio de lo religioso, de su vivencia, en Castilla y León ha sido un cambio tardío, como digo, incluso en relación con algunas sociedades regionales de España más avanzadas en su identificación con el espíritu de la modernidad. Nuestra región, carente de una burguesía ilustrada autónoma, promotora natural de unas relaciones sociales laizadas según el espíritu de la modernidad, ha visto prolongado el *status quo* del antiguo régimen hasta el desarrollismo de la última etapa del franquismo y la posterior irrupción arrolladora de la democracia. Sería muy interesante y de la mayor importancia estudiar las razones del infructuoso paralelismo —carente de simbiosis— que a este respecto se ha producido siempre entre *universidades* y *región*, a pesar de tratarse en este caso de una de las dos más importantes universidades de España en el pasado, como es el caso de la de Salamanca, y de ser la de Valladolid de significativa importancia en todo el noroeste español, exceptuando el campo cubierto para Galicia por la universidad de Santiago de Compostela. Como no sería menos interesante poder contraponer la importancia, según

la influencia que haya de establecerse entre el análisis, que para las provincias eclesiásticas de la región haya de atribuirse en la renovación de la mente y la acción cristiana del clero en las dos últimas décadas a la presencia en Salamanca de la Universidad Pontificia de la Iglesia española.

Sea como fuere, la sociedad castellano-leonesa ha visto y vivido el cambio como una avalancha incontenible, que ella misma no ha controlado. No ha podido, no estaba preparada para ello y tampoco la han dejado. Analizaremos algunos factores del cambio y veremos de qué forma hayan podido influir sobre lo religioso, sobre su vivencia entre nosotros.

1. EL CAMBIO DE LAS ESTRUCTURAS DE PRODUCCIÓN Y LOS CORRIMIENTOS DE LA POBLACIÓN Y LA CRISIS DE LA PARROQUIA RURAL

Ya hemos levantado acta del cambio que hemos dicho se ha obrado en las estructuras de producción. La región, sin embargo, no ha dejado de ser agraria y ganadera. Esta sigue siendo su configuración económica básica, aunque hay que hablar de cambios. Cambios tan significativos en la estructura de producción que sin ellos no se explica la mutación en lo religioso. La industrialización de la región —insuficiente y desordenada, por no haber sido ni homogénea ni tampoco adecuada a la condición agraria y ganadera de la misma, dirigida conforme a intereses que la misma región no controla—, ha provocado una profunda modificación en los asentamientos de la población dando lugar a macroestructuras urbanas como la de Valladolid en primer lugar; y creado un sistema de relaciones laborales ajeno a Castilla hasta la etapa desarrollista. La cuenca minera de León ha tenido siempre unas connotaciones de particular importancia para la vivencia de lo religioso, que aquí no analizaremos. La inmigración del campo a la ciudad y de la región a otras regiones de España y al extranjero —particularmente a Europa— en las últimas décadas ha dejado y modificado hondamente las estructuras de producción y convivencia en las que la vida de fe se venía desarrollando históricamente. La consecuencia más visible: el *desmantelamiento de la unidad básica de vida y acción pastoral, la parroquia rural*.

Dos son los modos en que se ha visto principalmente afectada la parroquia rural por el cambio indicado: el notable abandono de la comunidad por parte de la población en edad laboral emigrada; y el apartamiento de la fe de un sector —variable en importancia según zonas— de la misma, al que la Iglesia, supuesta la desconfesionalización de la sociedad, ya no tiene acceso coercitivo de ningún género. Más aún, este sector puede ofrecer particular problemática para la acción pastoral al presentarse con frecuencia como alternativa ideológica a la comunidad parroquial misma desde la militancia laica en las ideologías que canalizan los partidos políticos y los grupos sociales

de acción ideológica. Si a esto se une el factor de la escasez de clero, provocada por la crisis de las vocaciones sacerdotales y los abandonos de la acción pastoral por los secularizados durante los últimos años, tendremos una idea aproximada del cambio operado en lo religioso a este respecto.

Todavía hay que dar cuenta de otro hecho importante de carácter sociológico para explicar la crisis de la parroquia rural (que en esto no es diferente de la parroquia urbana). Me refiero a que ésta ya no opera como *comunidad de identificación simbólico-representativa* de la entidad social del municipio rural⁸. La identidad de pertenencia a la misma viene dada ahora por el pluralismo de referencias identificadoras de la sociedad moderna, que ya no operan de forma automática sobre la condición de los sujetos, sino que exigen de éstos su definición previa ante tales instancias, definitorias de la propia identidad. Este compromiso personal con dichas instancias exige, como es comprensible, una capacitación de los individuos que sobrepasa con mucho la del campesinado de la región emigrado a las ciudades y la misma misma que ofrecen las poblaciones urbanas; habida cuenta del nivel cultural medio que dan las estadísticas para nuestra región en el contexto no muy diferenciado en general, salvo los extremos conocidos, para toda España. Esta es una importante consecuencia del proceso de desconfesionalización, paralelo al mismo tiempo a la modificación del sistema productivo que, al *desmontar la unidad familiar como estructura de explotación de la tierra*, ha dejado aún más desguardecido al individuo antes amparado por la sociología religiosa indicada. Una consecuencia, por lo demás, que deja al mismo tiempo al descubierto la *muy deficiente labor catequética* que sostenía la parroquia rural tradicional; orientada más a la transmisión de unos contenidos doctrinales que a la capacitación para afrontar una existencia cristiana no determinada por la sociología confesional de la parroquia⁹, en la cual la entrega confiada en la fe al gobierno divino de las estaciones y los tiempos se hallaba lejos de la racionalización de los recursos, que hoy hacen la ciencia y la técnica sobre otros presupuestos cosmovisivos. La misma racionalización que ha destruido la familia como unidad de producción.

8. Así entendió E. Durkheim la religión desde su consideración sociológica. Cfr. además de los textos originales del autor, en particular *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), alguna visión panorámica de su pensamiento: J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, 1 (Madrid 1979) 880-82; Fe y Secularidad, *Sociología de la religión*. Notas críticas (Madrid 1976) 75-79; F. FÜRSTENBERG, *Sociología de la religión* (Salamanca 1976) 31-47.

9. Véase A. CAÑIZARES LLOVERA, 'Decepciones y expectativas en la catequesis y en la liturgia de la Iglesia española hoy', *Iglesia Viva* 93 (1981) 19-46.

2. URBANISMO Y SECULARIZACIÓN

Cuanto he dicho a propósito de la parroquia rural me obliga a referirme a la parroquia urbana como posible beneficiaria o enfermera ocasional dedicada a la curación de pacientes, cuyo diagnóstico no es tan claro como a veces se quiere. Se ha hablado mucho de la incidencia del urbanismo y de la industrialización sobre el proceso de secularización. La sociología que han elaborado teóricos y analistas eclesiásticos parece suponer una relación de causa a efecto entre industrialización y urbanismo y descristianización¹⁰. Algunos de éstos y otros renombrados sociólogos han puesto ambos factores determinantes de la moderna sociedad de hoy en relación directa con el fenómeno de la secularización, entendido de forma alternativa a las sociedades configuradas por el factor de la religión como símbolo identificador de las mismas, en el sentido en el que Durkheim lo entendía. Más tradición tienen las tesis de Max Weber, que ve en el proceso de secularización un proceso de racionalización de la práctica social independizado de la función racionalizadora de la misma que, en las sociedades confesionales del pasado, habría desempeñado la religión¹¹.

Sostiene Weber que el actual irracionalismo que afecta a la práctica social se explica justamente por el hecho de que, una vez autonomizado el proceso de racionalización de esta misma práctica social, se ha ido perdiendo paulatinamente el elemento fundante de sentido, creador de valor, para la acción individual. El capitalismo según Weber, al emanciparse de la referencia a la religión como factor determinante de sentido, ha creado su propia racionalidad. El problema se plantearía de nuevo ante la incapacidad de esta supuesta racionalidad autonomizada para dar razón de sus propias contradicciones y antagonismos. Esto sería lo que, según otros autores, estaría devolviendo a los individuos a los orígenes religiosos del proceso; pero ahora —en el marco de una sociedad desconfesionalizada y gestionada por un Estado laico— tal retorno se articularía en *minorías de carácter cognitivo*, que verían en la religión una *oferta de sentido*¹².

En parte coincidente con algunos de los aspectos indicados y en parte diferenciada hay todavía una forma más de ver las cosas. Me refiero a la tesis de los sociólogos que sostienen que el fenómeno de la secularización debe interpretarse sobre todo como un fenómeno de *desecclesialización de la religión*¹³. Se evita hablar de secularización en sentido propio y se pone en

10. Véase J. MATTHES, *Introducción a la sociología de la religión*, t. 1: Religión y sociedad (Madrid 1971) 88 ss, 98 ss.

11. *Ibid.*, 29-33. Véase una selección de lo más clásico de M. WEBER, ed. por J. WINCKELMANN, *Die protestantische Ethik*, v. 1 (Hamburg 1973).

12. Véase P. BERGER, *Rumor de ángeles*. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural (Barcelona 1975).

13. Cfr. J. MATTHES, l. c., 106-15; véase el importante artículo de F. H. TENBRUCK,

relación esta deseclesialización con el pluralismo moderno de tipo cosmovisivo. Aunque una interpreteación de este género tiene sus problemas¹⁴, ofrece la ventaja de referir el proceso de la secularización a la *crisis de la institución eclesial como factor de identificación* de la conciencia grupal e individual de colectividades confesionalmente cristianas. Y aun así, estimo que el proceso de deseclesialización hay que explicarlo más. Habría que referirlo no sólo al hecho de que la crisis de la institución eclesial obedezca a la desconfesionalización de la sociedad, dejando desamparados a grupos e individuos que, por lo demás, seguirían afectados en su conciencia por los contenidos de la predicación de la Iglesia. Es verdad que, como quieren algunos sociólogos, esta manera de interpretar el proceso de secularización como deseclesialización necesita ser puesto en relación con el pluralismo generado por la modernidad¹⁵; pero esto no basta. No sólo esta deseclesialización se nos representa como una consecuencia de la caída de la confesionalidad de la sociedad, dando origen a un pluralismo de opciones y de sentido llamadas a remedar el sentido único, coercitivamente impuesto por la Iglesia a través de la confesionalidad del Estado. Es preciso aludir asimismo a un factor importantísimo, que está en la base del proceso de deseclesialización de la fe; me refiero a la *crítica de la religión*, a la cual se halla de hecho vinculada la historia de la misma modernidad. Quiero con esto decir que la desconfesionalización de la sociedad hubiera resultado históricamente inviable, si no se hubiera producido una incidencia agresiva de la crítica de la religión sobre la función ideológica que ha cumplido la religión, desmontando los *contextos de ceguera* por ella generados en orden a la racionalización de la práctica social¹⁶.

Esto explica no sólo que al monolitismo de la sociedad confesional tradicional haya seguido el pluralismo de la sociedad moderna, sino que, entre las opciones ofrecidas por el pluralismo, la cosmovisión de sentido que con mayor éxito se presenta como alternativa sea el *neocapitalismo materialista* y/o el marxismo como cosmovisión y ordenación total de la existencia desde la revolución de la producción. Este último no representa entre nosotros un peligro inminente; su grado de aceptación se está viendo muy afectado por la realidad histórica del único socialismo vigente en los países del Este de

'Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft', en: D. GOLDSCHMIDT-F. GREINER-H. SCHELSKY, edit., *Soziologie der Kirchengemeinde* (Stuttgart 1960); colaboración, cuya importancia destaca Matthes.

14. *Ibid.*, particularmente pp. 107-09.

15. Cfr. P. BERGER-Th. LUCKMANN, 'Secularization and Pluralism', *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 2 (1966) 73-84. Puede verse la traducción castellana de la obra del mismo Th. LUCKMANN, *La religión invisible*. El problema de la religión en la sociedad moderna (Salamanca 1973).

16. Véase J. M.^a MARDONES, *Teología e ideología* (Bilbao 1979) particularmente pp. 69 ss. y 171 ss.

Europa. El neocapitalismo, en cambio, está ahí como una terrible amenaza para la fe. Si en Polonia —hoy de triste actualidad— la fe ha operado como referencia de identificación contra el sistema deshumanizador y corrupto del socialismo de corte soviético, lo que ha impedido su deseclesialización, quiere esto decir que ante la amenaza del neocapitalismo la fe recuperará la eclesialidad —sin la cual resulta públicamente inoperante, porque pierde su referencia a sus propios orígenes— en la medida en la que acierte a desenmascarar el sistema como falsa alternativa a la crítica que la modernidad ha representado para la religión y sin la cual ella misma, la modernidad, no hubiera alcanzado a ser referencia de identificación del hombre contemporáneo.

Para concluir este punto, y a modo de aplicación al análisis de la parroquia urbana, es ya momento de dar razón de la relación que este proceso que llamamos urbanismo de industrialización guarda con la modificación de las comunidades cristianas en los grandes núcleos urbanos, a los que han llegado desorientados los inmigrantes del campo en nuestra región; o a los que retornan para establecerse definitivamente, los emigrados al extranjero. Me parece que procede establecer una relación en los siguientes términos: 1) la relación que tradicionalmente se ha venido haciendo por parte de los sociólogos eclesiales entre urbanismo e industrialización y secularización *resulta al menos problemática*. 2) El proceso de secularización que de una manera tan singular afecta a los núcleos urbanos e industrializados parece, más bien, obedecer a *un fenómeno histórico difícil de determinar, que puede de alguna manera ser referido a la desconfesionalización de la sociedad*. Esta desconfesionalización es la que de hecho ha provocado que la parroquia urbana opere como referencia de identificación de cuantos buscan en la fe el sentido que ya no les da el marco institucional de la sociedad deseclesializada. 3) La parroquia urbana se ve así retada a cumplir una *doble función* evangelizadora y pastoral: a) por una parte, *discriminar, en contra del pluralismo vigente en la sociedad desarrollada actual, las opciones antagónicas a la fe*, alentadas por la crítica de la religión o por la relativización que de la cosmovisión cristiana representan, en tanto que opciones de sentido que se sustentan sobre la neutralidad laica de la sociedad neocapitalista. Y, al mismo tiempo, b) *ofrecer un marco de referencia identificadora* para cuantos han emigrado del campo a la ciudad sin haber abandonado su propia referibilidad a la Iglesia, como ámbito institucional de su condición sociológica de creyentes en un mundo distinto del que abandonaron.

III. EL PROBLEMA DE LA COMUNIDAD CRISTIANA COMO AMBI- TO DE IDENTIFICACION EN LA CREENCIA RELIGIOSA

1. LA OPCION DE LA FE Y SUS MODELOS COMUNITARIOS

Si en el campo la parroquia rural ha dejado de ser —o bien va en camino de ello— coincidente con el municipio, en la ciudad la comunidad cristiana representa un grupo o *minoría cognitiva*, determinable en gran medida por dos criterios de identificación sociológica: la práctica cultural y su condición de ser marco operativo de la militancia explícita de la fe. Por ello cabe aún preguntarse sin ambages ahora: ¿cómo cumplir —en la actual situación de cambio— dicha función de identificación con una comunidad cristiana de tal naturaleza? Es evidente, ya que es fácilmente constatable, que la parroquia urbana está hoy a caballo de tres tendencias extremas y antagónicas, al menos en alguna medida; hasta resultar irreconciliables cuando una de ellas gana para su propia causa la estructura directiva de la misma parroquia. Obedece:

a) El *primero* de los modelos a la voluntad de algunos cristianos —en ocasiones una fuerte mayoría— de prolongar la vigencia de la parroquia como marco institucional de la fe, en tanto que antídoto contra la deseclesialización de la sociedad secularizada. Se trata en esta opción pastoral de servirse de la comunidad cristiana para impugnar, desde su condición de ser comunidad de culto y práctica religiosa, la vigencia de la modernidad secularizada. Su configuración, más que tendente a crear una comunidad de vida alternativa a la de la propia sociedad secularizada que se rechaza, tiende a crear una comunidad de ideas, operando ante todo sobre los fieles como referencia cosmovisiva de impregnación fuertemente religiosa y doctrinalmente polémica con la mentalidad vigente en la sociedad. Si admite dentro de sí diferenciaciones de algún orden, éstas son tendentes a reforzar la persecución del fin pastoral que se quiere lograr: prolongar la vigencia de la religión en referencia al pasado tradicional. Y particularmente la misma condición de la comunidad parroquial como espacio de explícita afirmación religiosa en la sociedad. Todo cuanto se haga en pro de la extensión de la doctrina católica sobre la familia, la sexualidad y las relaciones sociales, así como sobre la legalidad que las inspira, que afecta al proyecto social de convivencia en disconformidad con la vigencia de la tradición, tenderá a lograr este objetivo. En este modelo se tratará más de conservar la vigencia de lo religioso contra la amenaza de la modernidad que de otra cosa.

b) Un *segundo* modelo obedece, por el contrario, a la misma suposición del ámbito parroquial como referencia de identificación de la fe. La identificación se determina primero por la propia aceptación de la modernización y

por la reconversión de la fe como respuesta a la crítica de la religión, a la militancia popular o de clase por la instauración social y el amparo político de un proyecto histórico de convivencia que satisfaga las exigencias de libertad y justicia, al tiempo que las de liberación de la conciencia como criterio de conducta moral. Se admite que la parroquia sea catalizador de unas comunidades de base sustitutorias de la comunidad parroquial monolítica y conservadora de un pasado que se rechaza por sus implicaciones sociales tanto como políticas, las cuales obedecen en esta consideración a la cosmovisión *pre-moderna* que se pretende de hecho superar. La meta u objetivo pasa por la secularización del cristianismo histórico.

Todavía cabe hablar:

c) del *tercer* modelo que me parece contemplar, en el que la parroquia no resulta tan cuestionada como en este segundo modelo, al menos en su configuración tradicional; y no opera como referencia identificadora de la conciencia en el sentido del primer modelo. Me refiero a ese modelo de parroquia, *comunidad de comunidades religiosas* —menos *células de militancia*, en búsqueda de una alternativa a la configuración social premoderna rechazada por la crítica de la religión asumida, que *minorías cognitivas* de identificación— que aspiran más que a ninguna otra cosa a dar un sentido a la vida de los individuos, mediante la iniciación programática a la experiencia de la fe e interiorización de una visión religiosa de la existencia, capaz de salvar al individuo de la inhumanidad del sistema y de un mundo sin corazón, según la expresión del mismo Marx¹⁷.

Este pluralismo de concepción de la comunidad cristiana es elocuente para valorar la incidencia de la modernidad sobre una de las estructuras más representativas de la sociología cristiana del pasado y del presente, en tanto que marco de identificación de la conciencia y unidad operativa de carácter pastoral y evangelizador, de la transmisión de la fe y de su configuración social en definitiva. Si exceptuamos el primer modelo, los dos últimos obedecen a dos formas diferenciadas de programar una respuesta a la repercusión que sobre lo religioso ha llevado a cabo la modernidad. Yendo a la raíz del cambio, atendiendo a la crítica de la religión que ha impulsado la desconfesionalización de la sociedad y aceptando la deseclesialización como consecuencia inevitable (en el principio modelo); o reconstruyendo en el marco inevitable de la modernidad de la única forma posible según algunos criterios la función social de la religión como referencia de sentido a través de la vivencia reli-

17. K. MARX, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), en: K. MARX-F. ENGELS, *Sobre la religión* (Salamanca 1974), ed. por H. ASSMANN y R. MATE, p. 94.

giosa (en el modelo último). En el primer caso se privilegia la razón crítica de la modernidad contra la conformación sociológica de la fe en el pasado superado por la misma modernidad. En el segundo caso se privilegia la necesidad sentida por el individuo de tender a una oferta de sentido que se ve cumplida en la vigencia de la fe libremente elegida como criterio de identificación.

Se me permitirá decir que la Iglesia de la región castellano-leonesa se debate en su tarea de evangelización entre el desespero provocado por la caída del mundo fenecido de la sociología confesional, con mayor nostalgia si cabe que otras regiones de España más secularizadas y afectadas por el pluralismo de la modernidad, y la tentación bicéfala que se esconde bajo la alternativa que ofrecen los dos modelos de acción pastoral descritos. Tentación bicéfala porque son dos los peligros que encierran ambos modelos: *supe-ditar la identidad de la fe a su operatividad*, para validar en el marco de la modernidad la alternativa de su proyecto histórico sociopolítico, que remede las lacras seculares de un confesionalismo religioso que ha incidido ideológicamente sobre acontecimientos históricos en los que Castilla y León han hecho una opción de sentido que, de hecho, ha condicionado su modo de afrontar hoy la modernidad. Sobre todo, si se atiende al hecho de que el desarrollismo de los años sesenta posibilitado por el régimen que esta región sostuvo con el apoyo de su población. Un desarrollismo que ha desmantelado la propia región desertizando áreas geográficas de extensión bien conocidas, con escándalo tardío por de gracia para los más; y que ha generado las estructuras urbanas de concentración de la población aludidas sin el asentimiento democrático de la misma población castellano-leonesa. Población que se ha visto obligada a huir de su propia geografía en la medida igualmente conocida. Entiendo que es absolutamente ilegítimo —tanto en razón de la identidad de la fe como en razón de la emancipación de la razón— querer validar ahora la fe en un modelo de sociedad en el que por fin, se puede apelar a criterios de racionalidad para orientar las conductas, invocando su operatividad en favor de alternativas históricas que han tenido que abrirse paso a su pesar.

El juicio que, en un sentido u otro, haya de pronunciarse sobre la legitimidad de la parroquia urbana —y, en la medida que lo dicho alcanza también su realidad, sobre la parroquia rural— no puede hacerse depender de una opción que es valiosa por muchos conceptos, pero que no es salida única a la situación presente; ni tampoco responde al problema de la reconversión de la acción evangelizadora y pastoral de la Iglesia de forma satisfactoria en el mundo moderno. A mí me toca, sin embargo, analizar; y tengo especial interés en llegar al desvelamiento de los procesos según veo las cosas. Estimo, por ello, del mismo modo que tampoco la opción por el modelo de parroquia

como comunidad de comunidades de exclusivo carácter religioso hacia dentro y privatizador de la religión hace justicia a la identidad de la fe; pues tales comunidades se conciben como meros espacios de sentido, que ven en lo religioso la respuesta a la problematicidad de la existencia en las condiciones aludidas. Estamos, en este caso, ante una supeditación o *subordinación de la eclesialidad de la fe al proceso de recepción del esquema doctrinal y de la interiorización de la vivencia de lo religioso* como oferta de sentido para el individuo. No me parece eclesiológicamente acertado supeditar la propia eclesialidad de la fe a la mediación subjetiva de la vivencia de la misma.

Mientras en las regiones que poseen una estructura socioeconómica complejificada y plural, de fuerte desarrollo, como es el caso de Cataluña, la autonomía de los procesos de producción y la secularización de las relaciones sociales propician soluciones fundamentalmente religiosas, entre nosotros algunos quisieran situarse en el extremo contrario. Las dos posiciones me parecen poco válidas. En el caso de Cataluña, se acentúa la opción religiosa cada vez más, en la medida en que el proceso de autonomía de la Generalidad va dando cauce al sentimiento nacionalista por derrotados laicos, que había encontrado en la Iglesia amparo y promoción, distrayendo de objetivos de evangelización de tan particular significación como el crecimiento de la indiferencia y el ateísmo práctico y el particular problema planteado por la inmigración de las regiones de España más vejadas y oprimidas. En Castilla y León, por el contrario, se vienen propiciando soluciones de evangelización y pastorales mucho más en dependencia de la alternativa socio política deseada para la región. El impacto de la teología de la liberación entre nosotros ha alcanzado a veces un mimetismo de planteamientos y postulados que no pueden dar el resultado apetecido porque no valen, si es que han de confrontarse con los criterios de racionalidad que rigen una sociedad moderna. En nuestra región la fe está llamada a desempeñar un papel importante y de peso en la vida social, pero no debe ya por más tiempo operar como un factor ideológico de legitimación de una alternativa sociopolítica que tiene suficiente respaldo en la racionalidad misma; de lo contrario no nos habríamos movido del pasado, sólo lo habríamos cambiado de signo.

Y, sin embargo, la fe no puede renunciar al alcance público de su acción evangelizadora. Tampoco parece acertada una solución religiosa como la indicada, muy operativa ya entre nosotros a través de comunidades de uno y otro signo, pero deudoras todas de los mismos planteamientos. A la Iglesia le corresponde, más bien, potenciar una acción evangelizadora y pastoral tendente —por lo que al alcance público de la fe se refiere— a desenmascarar proféticamente los resortes ideológicos de un proceso de cambio que atentan la libertad del hombre con una tiranía, oprimiendo la mente y el alma de los ciudadanos. Debe apostar sin equívocos en favor del hombre y, por ello, en

favor de la *humanización del proceso de mutación* apelando al sujeto mismo del cambio, libre ante su propio destino de futuro —la Iglesia no puede ponerse en su lugar—; en defensa de la democratización de las decisiones que comprometan el futuro de la región, en el marco de la modernidad. Es decir, el alcance público de la fe pasará para una Iglesia fiel al Evangelio, fiel a Jesucristo y a la historia, por el compromiso de su propia acción pastoral con una tarea de concientización sobre la condición del hombre como protagonista de su vida al proclamar la intelección evangélica de la importancia eterna del hombre ante Dios; apelando así al verdadero fundamento de la paz pública. Paz que pasa por el respeto a la identidad que las colectividades y los grupos postulan para sí mismos; y, en nuestro caso, esta identidad no se entiende al margen de la presencia de la fe cristiana, como referencia personalizadora y marco de convivencia en la libertad, en el alma y sentir de nuestro pueblo. En este sentido la Iglesia de la región debe ser consciente de que no cabe aceptar acríticamente la modernidad, del mismo modo que no cabe operar contra sus presupuestos, sino asumiéndolos en función de la evangelización y de la acción pastoral. No hacerlo así, o bien dejaría a la Iglesia presa de su propia tradición ideológica, o la convertiría en un gueto privatizando la fe. A la Iglesia no le está permitido teologizar el proceso de cambio, tal como pretenden los sectores eclesiales que abogan —¡qué paradoja!— por una deseclesialización de la sociedad y reproducen hoy, en otras coordenadas históricas todos los tics del pasado. Estos grupos, como he dicho, supeditan la fe a su verificación en un proyecto sociopolítico histórico, que, para ser modernos, debe ser remitido a la racionalidad en el sentido aludido.

En este supuesto, me alíneo sin ambages por una presencia de la fe en el mundo que pasa por su incidencia *ética*. No podrá ser de otro modo, mientras exista el desajuste presente, determinante del tiempo de la Iglesia como tiempo de salvación, entre el *ya* y el *todavía no* de la escatología cristiana; que existirá hasta la manifestación gloriosa de Jesucristo¹⁸. La fe obliga a no identificar acríticamente la evangelización con los proyectos de cambio de los sectores socialmente progresistas por el solo hecho de serlo. Como obliga a no utilizar el Evangelio de Jesucristo en función de mensajes que hasta pueden ser incompatibles con ella; y sí a mediar en su misma condición *eclesial* la identidad de los compromisos adquiridos, desde la cual los cristianos podrán discriminar éticamente dichos compromisos¹⁹.

18. Véase mi estudio *Razón política de la fe cristiana*. Un estudio histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe (Salamanca 1976) 64-66.

19. Cfr. R. DÍAZ SALAZAR, 'El «malestar» de la Iglesia española en la sociedad democrática. Claves para una comprensión', *Iglesia Viva* 93 (1981) 59, punto e).

2. CULTURA Y RELIGIOSIDAD

No he dicho hasta ahora de qué modo la modernidad ha afectado al ámbito de la existencia creyente que representa la cultura tradicional, pero cuanto digo guarda una relación directa con este problema. La región castellano-leonesa ha visto desplazada su tradicional *cultura sapiencial* por el saber racional con el que se equipan las nuevas generaciones. Hablo de equipamiento, porque ésta es una de las connotaciones que, a este respecto, caracterizan la modernidad. La *razón instrumental* marca la cultura en nuestro tiempo. El saber se ha hecho necesario en la lucha por la supervivencia y la competitividad de lo producido y ofrecido como valor de equipamiento; es un *bien útil*, del que se sirve el sistema en función de su misma reproducción. Si la cultura sapiencial se caracterizaba por ser fundamentalmente *hermenéutica*; es decir, por ser un saber de sentido para la existencia como saber de significaciones, la cultura actual se halla dominada por el criterio de lo *práctico*, lo cual produce un grave malestar. Es el malestar de la cultura del que han hablado los filósofos de la Escuela de Francfort²⁰.

Nuestra cultura es una cultura funcionalizada, que engendra no sólo, por reacción, cuanto de contracultural representan los grupos marginales —entre ellos, particularmente los grupos juveniles; hoy, por lo demás, situados en gran medida en el pasotismo como modo de marginación²¹—, sino, sobre todo, la impugnación ideológica del mismo sistema por parte de las alternativas del humanismo laico. Los medios de comunicación social, en particular la TV, operan sobre la mente y conciencia de los ciudadanos, que se ven sometidos a mensajes de alcance operativo individual y social de signo contrario al que persigue la fe y la proclamación del Evangelio. En estos mensajes no es difícil constatar la interesada vinculación de la cosmovisión cristiana al mundo precrítico y premoderno —que deliberadamente se vincula al antiguo régimen—, contraponiéndola a consignas de emancipación que se vinculan a la democracia de forma dirigida, con claros propósitos de descristianización. Si se tiene en cuenta la extraordinaria falta de cultura teológica en los hombres que encarnan el saber en España y su larga trayectoria de lucha, por lo que se refiere a algunos de ellos, contra el control y la censura ejercidos por la Iglesia española en el pasado sobre la transmisión de ideas y doctrinas, se comprenderán los excesos de la ideología laicista, anticlerical, entre nosotros. Un laicismo determinante de un proyecto educativo y cultural, que, en la misma medida en que llega al poder o parcelas del mismo que le permiten el argu-

20. M. HORKHEIMER, 'La filosofía como crítica de la cultura', en: idem, *La función de las ideologías* (Madrid 1966) 41-67.

21. Véase a este respecto mi artículo 'Juventud y antropología política', *Analecta Calasanciana* 23 (1981) 89-106.

mentar en público —reivindicando el respaldo de una sociedad que se quiere moderna y no sometida a la influencia confesional de la Iglesia—, está dispuesto a dar la batalla contra la presión sociológica real que la cosmovisión cristiana ejerce en la sociedad española²². Y esto sucede al mismo tiempo que otros quisieran prolongar la vigencia de esta cosmovisión cristiana condicionada por la tradición histórica en las estructuras culturales del país, y servirse de su presión ideológica sobre la sociedad contra la presión del laicismo. Todo esto da lugar a una profunda desorientación del cristiano medio, más sociológico que comprometido con su propia fe, incapaz de discriminar un pluralismo de mensajes, que le son servidos con la finalidad de ganar su voto en favor de un futuro, para el que sin embargo, no se le conceden estructuras reales de control democrático, tampoco en el ámbito de la cultura, en las que poder decidir.

No me corresponde a mí hacer ahora un análisis sobre la política educativa que se está aplicando en la región; ni siquiera soy competente para ello. Al referirme a los sesgos que el problema cultural representa tal como se halla planteado en el marco pluralista de nuestra sociedad, sí se me permitirá sospechar, a tenor de lo dicho, que hay caminos por los que no debe transitar la Iglesia. Su batalla en favor de la libertad de enseñanza no debiera saltar en nuestra región sobre las condiciones de control democrático de la misma libertad reivindicada, lo más que le sea posible, por parte de la población así avasallada por el pluralismo de los mensajes. Sobre todo, cuando se llega a constatar que los medios de comunicación que vehiculan los mensajes pueden hallarse controlados por sectores de opinión, que tal vez se hallan muy alejados del verdadero sentir y voluntad de emancipación de los ciudadanos. Pero no entraré más en esta cuestión. Concluiré refiriéndome brevemente al problema que a la *cultura popular* le plantea el criterio de utilidad del saber en la sociedad moderna.

Hoy se reivindica desde la Iglesia la necesidad de hacer la *religiosidad popular* como un factor determinante de la expresión cultural de la sociedad tradicionalmente cristiana entre nosotros; en particular, de la sociedad rural. El problema fue objeto de reflexión durante las pasadas jornadas. Si una tal reivindicación de la religiosidad popular obedeciera al movimiento de repliegue de la Iglesia sobre las estructuras seguras de una sociología confesional, coherente con lo que vengo exponiendo aquí, creo que bien podría tal opción representar una salida en falso de la evangelización necesaria y de la obligada *inculturación* de la fe, a la que el Sínodo y el Papa actual vienen prestando una igualmente obligada atención²³. Se daría con ello apoyatura a la preten-

22. Véase mi artículo citado en precedente nota 3, particularmente pp. 72-83.

23. Creo que es en esta óptica en la que hay que leer el n. 53 de la *Catechesi tradendae* sobre la *aculturación* o *inculturación* de la fe.

sión de algunos cristianos nostálgicos irreconciliables con la modernidad, cuyo modelo de comunidad eclesial he excluido deliberadamente por estéril para la evangelización en el mundo de hoy. El futuro de la Iglesia en Castilla y León pasa por la aceptación crítica de la modernidad, pero no debe olvidarse que ésta opone la razón científica a los esquemas míticos del sistema simbólico-representativo de la cultura religiosa popular; que, por otra parte, el laicismo está muy interesado en integrar de forma inofensiva en la esfera del folklore nacional, neutralizando así su alcance evangelizador y de expresión de la fe. No creo que debamos oponernos a una reivindicación de la religiosidad popular, riquísima en nuestra región; pero debemos delimitar la funcionalidad pastoral de una expresión pública de la fe, dentro de un programa evangelizador tendente a potenciar la asunción responsable de la fe frente a las exigencias del pluralismo social moderno. Sin imposiciones hegemónicas ni reclusiones en el reducto privado del «hogar» religioso, cuando la modernidad opera con una concepción científica del universo, la Iglesia no puede presentar la fe como alternativa a la emancipación de la razón, sino ofrecerla en un plano diverso de significación.

CONCLUSION

Estos son, según mi modo de ver, algunos de los puntos del análisis posible de la incidencia sobre la fe y sobre su vivencia de la modernidad entre nosotros. Nuestra región tiene sus perfiles propios, históricamente bien configurados, pero no en exceso diferenciados de otras sociedades regionales de España, salvo de algunas muy definidas en su propia personalidad. Entiendo que estamos ante un proceso en el que fundamentalmente se trata de la desconfesionalización, propia del pluralismo sustitutivo del pasado, en las sociedades desarrolladas o camino de ello en el marco de la historia de Occidente. Un fenómeno al que hay que responder asumiendo la vigencia de la racionalidad como criterio ordenador de la paz pública. Carlos Barth decía que el grado de emancipación democrática de una sociedad se mide por la capacidad de la misma para tolerar, dentro de ella la existencia de la Iglesia²⁴. Pues bien, mal servicio haría la Iglesia al Evangelio y a la propia sociedad castellano-leonesa, si se plegara a las exigencias de la racionalidad con el mismo

24. «El Estado realizará su auténtica posibilidad y, por lo tanto, será Estado de derecho en la medida en que no sólo deje positivamente esta libertad a la Iglesia, sino que se la dé activamente, es decir, en la medida en que él quiera ser, de una manera sincera y consecuente, el Estado en cuyo espacio existe —bien como Iglesia nacional o como Iglesia libre: esta es una cuestión secundaria— la Iglesia, que tiene esa libertad por vías de derecho», K. BARTH, *Comunidad cristiana y comunidad civil* (Madrid-Barcelona 1976) 75.

espíritu dogmático que históricamente la ha combatido; sin atreverse a afrontar todas las mediaciones ideológicas por las que se quiere hacer pasar el criterio racional de lo humano, apelando incluso a la objetividad supuesta de la ciencia.

La fe tiene una función pública irrenunciable, que emana de la pretensión de exclusividad del Evangelio de Jesucristo, al que la Iglesia, y sólo ella, proclama Hijo de Dios. La fe, pues, tendrá en Castilla y León el puesto que sepamos ganar para ella, si en el marco de la modernidad no renuncia la Iglesia a la proclamación de su mensaje específico. Ahora bien, este mensaje sólo se justifica en la eclesialidad de la fe misma, no a su margen. Deseccionalizar la fe es el primer paso para destruirla, aunque se afirme o se suponga lo contrario. En este sentido, la Iglesia de la región se halla ante el reto de la creación de comunidades fuertes, como se dice ahora, plurales en su propia configuración y no sectarias; no diluibles en las opciones que históricamente son posibles para el futuro de nuestra sociedad. Estas comunidades no deberán nunca ceder a la tentación de convertirse en el lugar religioso y privatizado al que, por otra parte, está dispuesto a recluir la fe el espíritu de la ideología laicista. Será necesario hacer de ellas la referencia, ciertamente, de identificación de la creencia; pero, al mismo tiempo, el trampolín para el compromiso de la propia responsabilidad con el alcance público de la fe, que ya no puede ser uniforme ni estar tocado por el espíritu de bloque. Esto requiere privilegiar la catequesis y aventurar con imaginación y sin complejos nuevas estructuras ministeriales; las mismas que estamos necesitando, capaces de articular la eclesialidad de la fe en lo precario de una sociología humana depauperada en el campo y, por contraposición, bullente, compleja y plural en los centros urbanos.

ADOLFO GONZÁLEZ MONTES
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca