

# Análisis sociológico de una crisis: la vida en los institutos religiosos (II)\*

Por Valeriano BAILLO RUIZ

La modernización conciliar, en conjunto, no puede considerarse una utopía dirigida a transformar profundamente la situación presente, sino, más bien, una ideología, cuya finalidad es adaptar el orden existente a las nuevas circunstancias. Desde esta misma perspectiva creemos hay que ver el proceso de modernización en curso dentro de los institutos religiosos.

## El Instituto Religioso en cuanto sistema cultural

He partido del presupuesto de que las congregaciones religiosas son organizaciones normativas con un sistema (o mejor, subsistema) cultural propio. Ahora bien, según la sociología del conocimiento, dicho subsistema es una construcción social, un producto humano (1).

A fin de comprender mejor la crisis por la que atraviesan las congregaciones religiosas, voy a pasar revista ahora a los elementos que componen un sistema cultural, así como a su proceso de construcción.

## Institucionalización

Las congregaciones religiosas son instituciones sociales y, como toda institución, son el producto de una construcción social, a través de la cual toma forma concreta, adquiere carácter de organización, la intuición original de un individuo, en este caso el carisma del fundador.

Este proceso, que se conoce con el nombre de institucionalización, surge de la necesidad, por una parte, de estabilizar y, por otra, de generalizar la experiencia carismática del fundador. En la vida de todo instituto religioso, después de un primer período de relativa espontaneidad, se impone la necesidad—a fin de asegurar su supervivencia y su universalidad—de cristalizar

---

(\*) Véase REVISTA DE FOMENTO SOCIAL, núm. 122, abril-junio 1976, págs. 199 ss.  
P. L. Berger-T. Luckman, *La realidad como construcción social*. Bologna, Il Mulino, 1969.

la idea inicial del fundador en unos esquemas culturales y en un modelo organizado concreto. Los seguidores del fundador tienen necesidad de directrices precisas para su vida. La imagen exterior del nuevo instituto exige una definición clara de sus fines y de los medios con que cuenta. El incremento del número de los miembros del grupo hace indispensable una reglamentación de las funciones y de los derechos y deberes de cada uno de los componentes. El distanciamiento paulatino, en tiempo y en espacio, de los discípulos respecto a la fuerza y al impulso primitivos de los fundadores hace necesaria la implantación de reglas que posibiliten la consecución de los objetivos propuestos, reglas que no son sino formulaciones del ideal, de la actividad, de los medios..., de las representaciones mentales que legitiman el ser y el actuar del grupo. Es así cómo la primitiva idea del fundador va desmenuzándose en toda una serie de códigos y de reglas, que poco a poco va fijándose por escrito, concretando con explicaciones y comentarios y ampliando, cada vez más, con costumbres, legitimaciones y símbolos nuevos.

Aparece, entonces, lo que Max Weber llama la «rutinización del carisma». Es decir, el carisma en estado puro existe sólo en el momento de la fundación; inmediatamente después de ésta, se inicia el proceso de institucionalización que «rutiniza» el esplendor del carisma original, formalizándolo en estructuras organizativas a fin de que pueda ser vivido por otros y transmitido a las generaciones posteriores.

La institucionalización es, pues, el proceso a través del cual se estabilizan y, posteriormente, se generalizan los esquemas de pensamiento y los proyectos de acción y de organización, etc., de los individuos, originando un mundo objetivo que, poco a poco, se va imponiendo en el grupo y en la sociedad hasta llegar a ser «algo que se da por supuesto». Desde el punto de vista sociológico ese mundo de las evidencias colectivas; «de lo que se da por supuesto», de lo indiscutible, aparece como socialmente construido (2).

Si aplicamos ahora estas reflexiones al subsistema cultural de las congregaciones religiosas, podremos percatarnos de lo importante que resulta conocer los mecanismos y los condicionamientos de su proceso de construcción social.

La espiritualidad típica de una congregación puede aparecer ante el miembro medio como intocable, como la única interpretación posible de la realidad cotidiana, y, sin embargo, no es más que el resultado del proceso de institucionalización; es un producto humano que tiene una historia y que refleja el contexto socio-cultural en donde nació y en el que se ha desarrollado. En resumen, el análisis sociológico relativiza ese mundo que se presenta como intocable y hasta con apariencias de realidad ontológica. Es, quizás, esta relativización la que hace engendrar sospechas y, a veces, hostilidad hacia cualquier forma de análisis sociológico. Bien es verdad que la relativización de la realidad por parte de la sociología puede crear inseguridad en aquellos que consideran esa realidad como indiscutible, innegable, «dada por supuesta». Sin embargo, y a pesar de todo, la relativización y sus consecuencias han de considerarse como un hecho positivo, especialmente en una época de cambio rápido, como la nuestra, en que se ha de estar dispuesto a abandonar los caminos que parecían seguros y únicos para iniciar otras rutas nuevas.

---

(2) *Ibidem*, p. 96.

### Elementos de un sistema cultural

Uno de los aspectos propios de la cultura es su carácter imperativo y coercitivo; es decir, la cultura impone a cuantos la han interiorizado, sin que ellos mismos se percaten de dicha constrictión, una serie de actitudes y comportamientos idénticos. Esta simulada coacción es el resultado de la recíproca coherencia existente entre los siguientes elementos culturales: normas, códigos culturales, legitimaciones, valores, símbolos sociales.

Vamos a examinar, a continuación, cada uno de estos elementos por separado.

### Los valores

En un análisis sociológico no se toma en consideración el contenido de los valores—esto es misión del moralista o del filósofo—, sino las actitudes que el grupo o la sociedad puedan adoptar en relación con ellos. Dentro de una perspectiva sociológica, por tanto, consideraremos valores los objetivos perseguidos colectivamente por el grupo, en relación con los cuales no se adopta un distanciamiento crítico, ni a breve plazo aparecen discutibles. Si así no sucediese, el miembro medio adoptaría una actitud condenatoria, la autoridad emplearía medidas represivas y un sentimiento de culpabilidad aparecería en el transgresor (3).

Cuando en un grupo la cohesión no está basada exclusivamente en la coacción física, el sistema de valores desempeña un papel importante en los procesos de integración y de identificación. En este sentido, la eficacia del valor depende del grado de **concreción** o de **abstracción** de su contenido. Si el valor tiene un contenido concreto, la identificación, la socialización y el control de los miembros resultan fáciles, puesto que los valores aparecen más visibles. De ahí que el grupo alcance su grado máximo de integración cuando la vida individual y colectiva de sus miembros es interpretada en términos de valores concretos. Así, por ejemplo, si el cristianismo viene definido por la observancia del precepto dominical, resulta fácil distinguir a los cristianos de los que no lo son.

En las congregaciones religiosas los valores comprenden todo aquello que es definido como el fin específico. Este se refiere, por una parte, al aspecto espiritual, es decir, el modo particular de entender la imitación de Cristo, y, por otra, a la forma de explicar esta concepción. Como fin debe entenderse también la función específica que un instituto religioso pretende desempeñar dentro de la Iglesia. En las congregaciones religiosas la concreción de los fines se realiza, como dije antes, mediante un proceso de institucionalización, cuyas partes integrantes responden a las necesidades específicas de la Iglesia en un determinado momento y lugar, y a la intuición básica del fundador y de sus primeros seguidores.

Los fines (valores) aparecen así como elementos muy estables, indiscutibles a corto plazo.

Con el tiempo, sin embargo, también los fines y los valores cambian, presionados por las transformaciones socio-culturales. Puede llegarse, in-

(3) L. Rémy-F. Hambye, «Crise de la communauté, situation provisoire ou changement culturel», *Lumière et Vie*, 93 (1969), 90.

cluso, a la sustitución de los fines originales, bien porque se estime que ya han sido cumplidos, bien porque se consideren muy difíciles de alcanzar al estar estrechamente ligados al carisma personal del fundador y de sus compañeros, bien, finalmente, porque se crea más conveniente la elección de varios fines para adaptarse a las transformaciones del medio ambiente o para corresponder a los deseos de la autoridad religiosa o civil.

El proceso de modernización que se está realizando dentro de las congregaciones religiosas ¿conducirá a la sustitución de sus objetivos? No es probable. Además, como veremos más adelante, el movimiento de «modernización conciliar» parece situarse en la línea de una innovación-adaptación, que sólo se propone cambiar los medios, manteniendo inalterables los objetivos tradicionales.

### **Códices culturales y normas**

Los códigos culturales constituyen la expresión concreta e inmediatamente perceptible de los valores. La vinculación afectiva a los valores explica el hecho de que el código cultural sea algo que se da por descontado y de que no se perciba su carácter coercitivo. Muchas formas de pensar y actuar nos resultan absolutamente naturales, cuando en realidad no son más que el resultado de una regulación cultural perfectamente interiorizada, cuya génesis y desarrollo queda fuera de toda posible duda relativa a su carácter artificial a causa de la vinculación afectiva de los individuos hacia ella. La eficacia social del código cultural, es decir, su capacidad para regular la vida de los individuos, reside precisamente en el hecho de ser percibido por los miembros del grupo como algo inmutable y que se da por supuesto.

Quando el código cultural deja de aparecer evidente, su eficacia en orden a asegurar la identificación de los miembros con el grupo disminuye. Se recurrirá entonces a una formulación más abstracta de los objetivos y a la propuesta de formas más concretas de realización de los valores, es decir, se recurrirá a las normas. En este sentido las normas constituyen los medios para alcanzar los objetivos, medios hacia los cuales se está menos ligado afectivamente al haber sido elaborados de forma refleja y racional. Por eso, a diferencia de los códigos culturales, las normas resultan más fáciles de cambiar.

En los institutos religiosos las normas están relacionadas con los puntos fundamentales de su vida: con la inspiración espiritual de fondo, con los votos, con la vida ascética, con aspectos organizativos, tales como la recepción de nuevos miembros, la estructura jerárquica interna del instituto, las actividades internas al servicio de la propia comunidad, o las actividades externas que constituyen el desarrollo de una función pastoral o caritativa en la Iglesia. Ulteriores determinaciones se añaden frecuentemente en relación con eventuales características propias del instituto o en relación con las formas a través de las cuales lo miembros se presentan al exterior o se dejan reconocer.

La problemática que se plantea en torno a las normas en una organización como la de la vida religiosa, presenta unos caracteres específicos. Por una parte, al tratarse de medios, las normas son esencialmente mutables; sin embargo, en una organización religiosa esto puede convertirse en un

serio problema, ya que con frecuencia las normas aparecen muy íntimamente ligadas a los valores, por lo que resulta, a veces, muy árduo desembarazarse de ellas. Por otra parte, puesto que la vida religiosa es una vocación especial, se considera que existe en ella la fuerza suficiente como para lograr la realización de los fines de la institución a través de un impulso generoso. Por eso, aun admitiendo en teoría la necesidad de normas que, al regular la vida de los religiosos, aseguren la unidad y la continuidad del instituto, podría suceder que algunos religiosos no percibiesen el tipo de conexión existente entre la imitación de la vida de Cristo y el conjunto de esas normas específicas que el Instituto se ha dado, llegando así a considerar el Evangelio no sólo como norma suprema que inspira toda la vida religiosa, sino, incluso, como norma específica del propio instituto.

La problemática sobre las normas en los institutos religiosos abarca, pues, todos los aspectos reseñados hasta ahora. Teóricamente hablando, las normas son medios, discutibles y circunstanciales; en relación con ellas las personas ni deberían sentirse muy ligadas desde un punto de vista afectivo, ni debería resultarles difícil someterlas a un análisis crítico sin llegar por ello a la negación de lo que en ese momento se considera fundamental en orden a la realización de los valores. En este sentido el problema se plantea principalmente por la dificultad emocional que aparece al tener que separar las normas de los valores y por la reacción a un excesivo legalismo, reacción que puede llegar hasta la exclusión de cualquier forma de reglamentación, aceptando sólo el Evangelio como norma única.

Cuando se dan estas circunstancias, la autoridad se siente con la obligación de intervenir, a fin de poder justificar y legitimar alguna norma. Pero ¿resulta esto todavía posible en el actual momento en el que viven los institutos religiosos?

### Las legitimaciones

Para que los valores y las normas aparezcan inmutables y como «algo dado por supuesto», han de apoyarse en las legitimaciones. Para Max Weber la legitimación es una cualidad atribuida a un sistema normativo en virtud de la cual éste es aceptado. La legitimación aparece como una fuerza que obliga, que se da por descontada, que engendra en el individuo una actitud de sumisión afectiva. Puede ser, según los casos, la sacralización del pasado, la apertura al profetismo, la racionalización... (4).

Las legitimaciones serán, entonces, contenidos mentales explícitos, capaces de justificar y de orientar afectivamente hacia un determinado orden de valores presentándolo como razonable. Obsérvese, sin embargo, que las legitimaciones no pertenecen al pensamiento racional, sino al simbólico; ellas aparecen como algo digno de crédito. Al autentificar el cuadro de valores y de las normas, las legitimaciones hacen posible una síntesis que explica y justifica el ser y el actuar del grupo. En conjunto, el término legitimación equivaldría al de ideología, entendida ésta en sentido técnico.

Ahora bien, la función de una ideología «consiste en ser un instrumento de síntesis para el grupo en un determinado momento de su evolución y

(4) J. Rémy, «Opinion publique, groupes de pression et autorité constituée dans la vie de l'Eglise Catholique», *Social Compass*, XIX/2 (1972), 155-184.

en la medida en que le proporciona una serie de valores de referencia que pueden motivar su acción colectiva. Al ser el reflejo del esfuerzo permanente del grupo, en cuanto que expresa y justifica su situación histórica, la ideología es siempre, de manera provisional, pero indispensable, retrato del pasado, interpretación del presente y premisa del futuro» (5).

Ningún grupo puede mantener una interacción real entre sus miembros, sin recurrir a esta interpretación colectiva de sí mismo y de su futuro, que es la ideología. Téngase en cuenta, sin embargo, que la ideología constituye una interpretación provisional y, por lo mismo, siempre susceptible de ser nuevamente formulada, a fin de adaptarla al cambio de las circunstancias. Esta provisoriedad resulta todavía más evidente si se piensa que las ideologías sirven muchas veces para enmascarar intereses particulares de grupos, los cuales se verán obligados a evolucionar, si desear seguir conservando sus antiguas posiciones de poder.

El esfuerzo de modernización realizado por las congregaciones religiosas podría entenderse, en muchos de sus aspectos, como un intento de innovación a nivel de las legitimaciones: se pretende que siga funcionando el sistema, se quiere conservar los objetivos fundamentales y determinadas normas tradicionales; para conseguirlo, se presentan nuevas razones, más acordes con la sensibilidad y con la mentalidad moderna.

En este sentido, vamos a comprobar a continuación, que la modernización realizada por el Concilio Vaticano II aparece como la ideología de una institución que intenta sobrevivir dentro de un contexto en el cual ha perdido el monopolio de las legitimaciones.

### La imaginación social

Vamos a contemplar ahora otro de los elementos del sistema cultural, la imaginación social, que es el más abstracto de todos los elementos.

Por imaginación social se entiende en sociología el conjunto, más o menos latente, de modelos-guía, aceptados por el grupo, a través de los cuales los miembros configuran las condiciones ideales de la vida colectiva.

Dijimos antes que la eficacia de un sistema cultural depende de la coherencia recíproca de los elementos constitutivos. Esta coherencia viene exigida especialmente por los esquemas culturales, cuya evidencia, reforzada por la conformidad de las conductas individuales, impide ver su carácter imperativo. Estos esquemas, fuertemente institucionalizados, se subdividen, según grado de concreción, por una parte, en códigos culturales, que regulan el comportamiento y, por otra, en valores y legitimaciones, que aseguran al grupo una visión unitaria de su vida. Ahora bien, tanto los códigos como los valores y las legitimaciones aparecen con un alto grado de concreción, lo que permite su fácil difusión. Su evidencia, sin embargo, no depende de su carácter racional. Estos elementos culturales son vistos como razonables en tanto en cuanto se apoyan en la imaginación social, la cual aparece como algo natural. La imaginación social, al poseer un bajo grado de concreción, ofrece al grupo una representación mental inmediatamente comprensible. Los diversos elementos de la imaginación social per-

(5) J. Rémy, «Innovations et développement des structures. Les problèmes que pose l'institutionnalisation», *Lumen Vitae*, 24 (1969), 210-211.

miten la configuración de las formas institucionales y la concreción de zonas de coincidencia que aseguran al grupo una percepción común; constituyen, asimismo, el fundamento de todo aquello que se considera «natural y normal» dentro del grupo.

El carácter abstracto de estas imaginaciones sociales explica su longevidad y su resistencia tanto a los influjos sociales como a los culturales. Por eso mismo no puede darse un cambio estructural, sin que previamente se verifique una innovación a nivel de la imaginación social. Esta es la razón por la cual, mientras subsistan en los institutos religiosos ciertas formas de imaginación social, la modernización que se realiza en su seno sólo podrá asumir un carácter de adaptación. Por otra parte, los institutos religiosos no pueden continuar proponiendo modelos, basados en imaginaciones sociales próximas a extinguirse.

Existe una gran compenetración entre los diversos elementos de un sistema cultural—normas, códigos culturales, legitimaciones, valores, imaginación social—. Resulta útil, sin embargo, analizarlos por separado, ya que las posibilidades de innovación y las formas que ésta asuma varían en relación con la parte del sistema cultural a que se refiera. La innovación tiene mayores posibilidades y es más profunda, según se va pasando de las normas a los códigos, a las legitimaciones, a los valores, a la imaginación social.

A la vista de este cuadro conceptual resultará más fácil comprender y valorar el actual esfuerzo por modernizarse que se está llevando a cabo dentro de la Iglesia Católica y de los institutos religiosos.

### La modernización

La palabra clave en torno a la cual se ha desarrollado la vida del catolicismo durante estos últimos años es la de modernización. El Concilio Vaticano II estuvo profundamente motivado por este deseo de modernización. El período postconciliar aparece marcado por la realización de las reformas aprobadas en las sesiones conciliares y por las consecuencias derivadas de esa voluntad de modernización.

Pero ¿qué significa modernizarse? Los cambios deseados e impulsados por el Vaticano II ¿constituyen innovaciones-creaciones o innovaciones-adaptaciones?

Según algunos autores, la teología del laicado, por ejemplo, no sería sino la respuesta a las demandas del consumidor (hablando en términos de mercado); es decir, la legitimación a *posteriori* de una situación de hecho. Esos autores opinan que lo mismo habría que afirmar de los contactos ecuménicos, los cuales vendrían a constituir un esfuerzo de adaptación de la organización eclesial a las nuevas circunstancias, en las que ya no conserva el monopolio ideológico antes poseído (6).

El problema de fondo en la renovación de la vida religiosa es el siguiente: hay grupos que entienden la modernización como una creación; otros, en cambio, la consideran como un proceso de adaptación. De acuerdo con

(6) J. Estruch, «L'innovation religieuse», *Social Compass*, XIX/2 (1972), 240-242.

la tipología de Merton, los primeros se sitúan en la categoría de los rebeldes (pretenden cambiar los objetivos y los medios); los segundos pertenecen al tipo innovador (quieren conservar los objetivos y cambiar los medios). En la mayor parte de los institutos religiosos las declaraciones oficiales se sitúan en la línea de la adaptación.

En realidad, ¿qué clase de innovación podrá promover una organización desde dentro y en un contexto social secular y pluralista? Para responder a esta cuestión, vamos a definir el concepto de innovación y sus posibilidades en los diversos niveles del sistema cultural.

### Innovación

Innovación, en sentido genérico, significa introducción de una novedad. En la literatura sociológica el concepto se asocia, generalmente, con los productos y objetos nuevos, con las técnicas y los conocimientos empíricos nuevos. En el ámbito religioso, sobre todo en el momento actual de la Iglesia católica, innovación es la palabra clave en torno a la cual se han polarizado las tendencias con matices, a veces, más emotivos.

Aquí, en estas páginas, el término innovación se empleará en sentido neutral, lejos de cualquier valoración positiva o negativa.

Innovar consiste en proponer un nuevo modo de pensar y de actuar... Puede tener lugar en cualquiera de los niveles de un sistema cultural, con diversas consecuencias y posibilidades de éxito.

La forma más sencilla de innovación es la que se da en el plano normativo. Puesto que las normas son el medio a través del cual se realizan los valores, si se logra hacer la distinción entre normas y valores, resultará fácil introducir cambios en las normas, cuando se comprueba su ineficacia en orden a la realización de los valores.

La innovación aparece más complicada a nivel de los valores y de las legitimaciones, dado que nos encontramos ante un conjunto de evidencias colectivas con un alto grado de emotividad. En efecto, un cambio de valores significa un cambio en los objetivos que el grupo, colectivamente, considera evidentes, y un cambio de las legitimaciones supone una modificación de la misma razón de ser del grupo.

No obstante, en el plano de las legitimaciones, la innovación resulta a veces algo más fácil, cuando se trata de valores en relación con los cuales el grupo no adopta generalmente una actitud crítica a corto plazo. Es más, un cambio en las legitimaciones aparece como una necesidad inaplazable, cuando el grupo se encuentra en una situación socio-cultural profundamente cambiada.

De cuanto acabo de decir se desprende que en los institutos religiosos la innovación debería ser normal, y relativamente fácil, en el ámbito de las normas. Sin embargo, no sólo no sucede siempre así sino que, incluso, las normas se convierten muchas veces en tabús intocables.

Respecto a las legitimaciones, la innovación resulta más difícil, aunque siempre es posible. El problema consiste en ver si en las circunstancias

presentes las legitimaciones actuales de los institutos religiosos logran motivar la conducta de los miembros.

Si consideramos el sistema de legitimaciones como un continuo que va desde una situación de monopolio cultural a una situación de pluralismo y ruptura de cualquier tipo de monopolio ideológico, diremos que en el pasado las legitimaciones se colocaban más bien cerca del monolitismo; hoy, en cambio, tienden a situarse en el otro extremo del continuo, en el pluralismo. En tiempos pasados, cuando el ambiente cultural de la sociedad global y de la Iglesia era más homogéneo, resultaba más fácil inducir a los individuos a aceptar las legitimaciones. Hoy, en un contexto pluralista y en una situación de mercado ideológico, el problema resulta más complicado.

En todo caso, en tanto la innovación se dé a nivel de las normas e, incluso, de las legitimaciones, sólo se podrá hablar de modernización como un proceso de adaptación. Cuando la innovación se realice en el plano de los valores y de la imaginación social, se podrá hablar entonces de modernización-creación. También aquí se puede pensar en un continuo a lo largo del cual pueden colocarse las diversas posibilidades de innovación, que van desde la innovación auténticamente creadora a la innovación simplemente acomodaticia.

¿Cuál es la dirección del movimiento de renovación existente en las congregaciones religiosas?

Ya hemos dicho algo anteriormente; para profundizar más en el tema, vamos a considerar ahora dos fenómenos característicos de la situación actual: la secularización y el pluralismo.

### **Secularización y pluralismo: pérdida del monopolio ideológico**

La secularización consiste en un proceso de independización de las sociedades respecto al dominio de los símbolos y de las instituciones religiosas. Por pluralismo se entiende la coexistencia dentro de una misma sociedad de varios sistemas de legitimación. Ambos fenómenos son característicos del mundo actual.

Si analizamos ahora sus efectos sobre la religión veremos cómo ésta, en el contexto contemporáneo, difícilmente puede aparecer como variable independiente; al contrario, la religión como forma de vida se comportará, más bien, como una variable dependiente. En este sentido todo proceso innovador dentro del ámbito religioso se situará lógicamente en la línea de una adaptación a las nuevas circunstancias, en vez de en una línea creadora.

En efecto, si consideramos la secularización como el declinar de la religión, como una adaptación de la religión al mundo, como desacralización de la religión, como una emancipación de la sociedad respecto a la religión, finalmente, como una trasposición de las creencias de la esfera religiosa a la secular, podemos comprobar que cada una de estas dimensiones adopta una de las siguientes formas (7):

— Tendencia de la religión a la privatización.

(7) *Ibidem*, p. 238-239.

— Desaparece la insistencia en los elementos más directamente controlables por la religión.

— Las legitimaciones religiosas pierden el monopolio, siendo sustituidas por otros sistemas de legitimación.

— Tendencia de la religión a legitimar valores y esquemas dominantes en la sociedad.

«Ciertamente, se puede hablar de innovación en cada una de esas dimensiones del proceso de secularización, pero se trata de cambios que, en cierto modo, vienen impuestos desde el exterior; su origen es exógeno y no endógeno. Podemos hablar entonces de innovación sólo porque así son clasificados los procesos de adaptación... bajo el influjo de la secularización, la religión aparece como una variable dependiente. En este sentido ya no es posible hablar de la religión como fuente de innovación creadora, sino, más bien, de la religión en cuanto constreñida a realizar ciertos cambios para acomodarse a la realidad.» (8).

El análisis del pluralismo nos lleva a la misma conclusión. El pluralismo se refiere a una situación de concurrencia entre los diferentes sistemas de legitimaciones. En la sociedad actual, los hombres se encuentran inmersos en un mercado espiritual rebosante de mercancía ideológica (9). «Los diversos sistemas de legitimación, que coexisten dentro de una misma sociedad, se encuentran inevitablemente en una situación de concurrencia mutua, dando lugar a lo que algunos autores han convenido en llamar «situación de mercado religioso». Esta situación de mercado implica por parte de los proveedores del producto religioso la necesidad de regular su concurrencia (...), así como de tomar en consideración las preferencias de sus clientes, adaptándose a ellas; el cliente—en este caso el hombre religioso—aparece como un consumidor del producto religioso, el cual, consiguientemente, ha de ser adaptado a las exigencias y a los cambios de la situación reinante» (10).

En estas circunstancias, las instituciones religiosas han de competir con otros sistemas ideológicos, tratando de conseguir clientes, los cuales con su adhesión y apoyo reforzarán las estructuras de la institución. De este modo «las instituciones religiosas han de corresponder continuamente a las exigencias cada vez más específicas y más variables de los consumidores» (11).

En esta situación de mercado ideológico los institutos religiosos encuentran cada vez más árdua la tarea de imponer un programa colectivo de vida. Las legitimaciones tradicionales ya no aparecen evidentes e indiscutibles y las nuevas legitimaciones que propone la institución no resultan fácilmente aceptables; el inmovilismo de algunas congregaciones religiosas hace disminuir su atractivo sobre los miembros, los cuales, por otra parte, debido al mayor intercambio y difusión de las ideas existentes, tanto en la Iglesia como en la sociedad global, se ven sometidos al influjo de los más variados sistemas de legitimación.

(8) *Ib.*, p. 239.

(9) O. Schreuder, *Metamorfosi della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1969, p. 16.

(10) J. Estruch, *ib.*, p. 239.

(11) P. L. Berger-T. Luckman, «Aspects sociologiques du pluralisme», *Archives de Sociologie des Religions*, 23 (1967), 124.

En una situación con las características apuntadas, ¿qué tipo de modernización pueden realizar dentro de sí las religiones y las instituciones religiosas? ¿Adaptación o creación?

Todos los síntomas llevan a la conclusión de que en las circunstancias actuales, lo que se intenta y lo que resulta posible, al menos a nivel institucional, es, más bien, una modernización en la línea de adaptación a las cambiantes circunstancias.

Pero reflexionemos todavía un poco más sobre el tema, sirviéndonos ahora del cuadro teórico de Mannheim, en el que se hace la contraposición entre ideología y utopía.

### La modernización: ¿ideología o utopía?

La alternativa innovación-creación o innovación-adaptación, planteada en relación con el proceso de modernización iniciado en la Iglesia y en los institutos religiosos, puede ser afrontado, dentro de una perspectiva de análisis sociológico, en términos de ideología y de utopía.

Siguiendo a Mannheim, vamos a considerar el fenómeno cultural de la modernización como perteneciente a la categoría de aquellas «ideas irreales que se entrelazan con el orden de la existencia» (12).

Para el sociólogo—afirma Mannheim—la existencia consiste en aquello que es concretamente efectivo, o bien, en un orden social en acto, el cual no existe solamente en la imaginación de algunos individuos, sino que, por el contrario, entraña modelos reales de comportamiento. Pero en todo orden de vida, concretamente operante, existen también unas concepciones, que han de entenderse trascendentales e irreales; sus contenidos no podrán realizarse jamás en la sociedad en la que aparecen, ni se podría vivir y actuar conforme a ellas dentro de los confines del orden social existente. Es decir, todas aquellas ideas que no logran insertarse positivamente en el contexto social son situacionalmente trascendentes o irreales (13).

Entre estas concepciones «irreales» o ideas «situacionalmente trascendentes», Mannheim distingue dos categorías: las ideologías y las utopías.

Las ideologías tienden a estabilizar y a justificar el orden existente de la realidad, mientras que las utopías son las inspiradoras de una actividad colectiva dirigida a cambiar la realidad a fin de hacerla más conforme con las propias concepciones. Estas son las palabras de Mannheim: «Las ideas que corresponden al orden concretamente existente y real pueden aparecer como adecuadas o congruentes. Estas últimas son relativamente raras y sólo una mentalidad totalmente consciente desde el punto de vista sociológico, actúa con ideas y objetivos adecuados a la situación. En contraste con ellas existen dos categorías principales de ideas que trascienden la realidad presente, las ideologías y las utopías.

Las ideologías son ideas trascendentes respecto a la situación, que nunca logran, de hecho, realizar los proyectos en ellas implícitos (...). También

(12) K. Mannheim, *Ideología e Utopía*. Bologna, Il Mulino, 1968 (traducción española, en Editorial Aguilar de Madrid).

(13) *Ibidem*, p. 195-196.

las utopías trascienden la situación social, puesto que orientan la conducta hacia objetivos que la realidad presente todavía no contiene. Pero, a diferencia de las ideologías, las utopías logran transformar el orden existente en otro más conforme con las propias concepciones» (14).

Desde el punto de vista sociológico, la modernización iniciada en la Iglesia y en los institutos religiosos, ¿es una utopía que intenta cambiar la realidad haciéndola más conforme con las propias concepciones, o se trata más bien de una ideología encaminada a justificar y a estabilizar el orden existente?

Existe en sociología, no diré una ley, pero sí, al menos, una generalización, según la cual «toda institución fuerte y bien fundamentada tiende a transformar los símbolos de su presencia adaptándolos a las nuevas circunstancias, a fin de conservar intacto su poder real adquirido en circunstancias históricas pasadas» (15).

Ahora bien, el esfuerzo de modernización iniciado en el Concilio parece ser un caso particular de esta generalización: las reformas dentro de la Iglesia aparecen, más como un intento de adaptación que como una voluntad de transformación radical y efectiva de la situación.

Según las declaraciones de algunos promotores oficiales de la modernización, lo que con ésta se ha pretendido ha sido un cambio radical. Pero de las afirmaciones implícitas se desprende que los proyectos de modernización son, con frecuencia, un intento por parte de la Iglesia de insertarse en un mundo en el que está perdiendo, cada vez más, el monopolio de las legitimaciones del significado global de la vida.

En este sentido, pues, la doctrina de la modernización sería una ideología orientada a mantener el funcionamiento del sistema y a conservar el orden existente.

Esta afirmación resulta todavía más evidente si se considera que gran parte de los proyectos de modernización son promovidos desde arriba y por personas insertas en aquellas «estructuras», que, según sus declaraciones, han de ser reformadas.

Ahora bien, desde el punto de vista de la sociología, aparece problemática la posibilidad de iniciar un proceso profundo de cambio desde dentro del mismo sistema por iniciativa de los que oficialmente lo representan (16).

En cuanto a la Iglesia Católica se refiere, la posibilidad de ver nacer un proceso sustancial de cambio promovido por los mismos representantes de la jerarquía es bastante remota, dado que el acceso a los puestos de responsabilidad—tanto administrativos como culturales—se realiza por nombramiento desde arriba.

Como en todo sistema social basado en la cooptación, los miembros últimamente cooptados suelen ser personas que ofrecen muchas garantías de fidelidad a las normas y a los objetivos del «establishment». En este sentido, la jerarquía tiende a reproducirse fielmente más que a refor-

(14) Ibidem, p. 196-198.

(15) P. Tufari, «La Chiesa fra ideologia e utopia», en P. Land, *La Teologia di fronte al progresso*, Roma, Ave, 1972, p. 249 (trad. esp.).

(16) Ibidem, p. 246.

marse, dado que todo nuevo nombramiento viene a caer sobre personas hechas «a imagen y semejanza» de las que han de ser sustituidas (17).

Quizás por eso podamos concluir, sin peligro de error, que la modernización conciliar, en conjunto, no puede considerarse una utopía dirigida a transformar profundamente la situación presente, sino, más bien, una ideología, cuya finalidad es adaptar el orden existente a las nuevas circunstancias.

Desde esta perspectiva sería utópico, hablando ahora en el sentido vulgar del término, pretender que la actual modernización en curso dentro de los institutos religiosos suponga el abandono de los objetivos fundamentales tradicionales.

En realidad, un proceso de modernización que parta del propio sistema no puede tener otra finalidad que la de hacer que siga funcionando el sistema en las nuevas condiciones ambientales; todo el esfuerzo estará dirigido a conservar los objetivos fundamentales y a introducir innovaciones sólo a nivel de medios y de legitimaciones.

Por lo demás, cualquier plan de modernización ha de tener presente, sobre todo, al miembro medio, el cual, según todas las investigaciones realizadas dentro de los institutos religiosos, no es radical ni en un sentido ni en otro. Es más, se puede llegar a provocar altos grados de anomía, si el proceso de innovación se realiza demasiado bruscamente.

Las anteriores afirmaciones no deben producir el desánimo en aquellos que, creyendo ver claramente el sentido de la evolución de las cosas, están convencidos de poder aportar las soluciones adecuadas; soluciones, sin embargo, que no acaban de ser comprendidas ni aceptadas por la mayoría de los miembros. En realidad, las organizaciones aseguran su propia supervivencia no sólo por la segura fidelidad del miembro medio, sino también gracias a las aportaciones de los desviados. Así, lo que en un momento determinado de la vida de una organización puede parecer una reforma inaceptable, en un período sucesivo es posible que constituya un factor de progreso.

De lo que se trata, en definitiva, es de crear unas estructuras que hagan posible la discusión abierta, la confrontación directa y la manifestación de los conflictos. Actualmente, para los institutos religiosos, éste es un punto de la máxima importancia; es necesario superar esa concepción social que ha presidido hasta ahora su organización, según la cual, la concordia ha de ser la principal característica del grupo, impidiendo a todo costa la manifestación externa de los conflictos.

Dada la importancia, cada vez mayor, que tiene el conflicto en la Iglesia y en los institutos religiosos, por lo demás, al igual que sucede en la sociedad civil, vamos a detenernos un poco en la consideración del tema.

#### **Función social del conflicto**

El sistema cultural, para ser operativo, ha de aparecer ante los miembros del grupo como un conjunto coherente, ya que ha de reflejar espontáneamente el estilo de vida del grupo.

[17] Ibidem, p. 247.

## V. BAILLO RUIZ

Con el sistema social no sucede lo mismo. En éste la cohesión en las interacciones constituye generalmente un objetivo a largo plazo; por eso, a corto plazo, pueden aparecer relaciones de fuerza con momentos de conflicto.

Desde el punto de vista sociológico, un grupo u organización con un exiguo número de conflictos y fricciones no constituye, en modo alguno, un ideal, ya que sería imposible la evolución y la nueva definición de sus objetivos. Este inmovilismo podría causar un efecto nefasto en la moral de los miembros del grupo, provocando a la larga un cambio brusco o una violenta explosión conflictiva con costes sociales elevados. El ideal para el grupo, sociológicamente hablando, consistiría en una evolución progresiva, que permita la manifestación de los conflictos, así como la solución gradual de las tensiones.

Vamos a exponer, pues, la función positiva que tiene el conflicto en las organizaciones y en los grupos de una sociedad, sometida a transformaciones estructurales que conducen a la desaparición del ideal de concordia social y a la manifestación del conflicto social.

### El ideal de concordia

La sociedad tradicional de Europa Occidental se caracteriza por una especial concepción en torno a la organización de los grupos que la integran: la familia no es sólo la célula base de la sociedad, sino también el principal modelo, desde un punto de vista organizativo, de toda forma de agrupación

En este modelo-ideal, la solidaridad entre los miembros, realizada espontáneamente, aparece como uno de los puntos principales de la socialización; cada uno, por consiguiente, se encuentra a disgusto cuando está en desacuerdo profundo y duradero con otro. Estas desavenencias, por otra parte, crean un sentido de culpabilidad grande, al ser atribuidas a la mala voluntad o al deterioro de las relaciones interpersonales (18).

Concretamente, la función latente del ideal social de concordia consiste en atribuir un sentido de culpa a cualquier intento de innovación. Desde una perspectiva sociológica no importa para nada que el hecho, como tal, no sea percibido o querido por nadie en concreto; ello no disminuye su operatividad. Esto es precisamente lo que quiere decir el sociólogo al hablar de funciones latentes: son las consecuencias de la acción no queridas ni percibidas por el actor, pero que pueden ser determinantes, si se enjuicia el fenómeno desde el punto de vista de la eficacia social.

Atribuyendo un sentido grave de culpa a todo intento de ruptura, se alejan las situaciones conflictivas y, con ellas, también muchas posibilidades de innovación o de creación de nuevos equilibrios...

Para un sociólogo resulta aberrante el comunitarismo romántico de quienes ven en la familia el modelo ideal para cualquier forma de vida colectiva, independientemente de los objetivos que ésta persiga, del número de miembros, de la duración y de la intensidad de vida en común: «La familia

(18) J. Rémy, «Il peccato e il senso della colpa nella prospettiva dell'analisi sociologica», *Concilium*, VIII/1 (1971), 36.

puede ser el grupo en el que un miembro explote más fácilmente a los otros. En efecto, el predominio de lo afectivo puede impedir la manifestación de los conflictos latentes dificultando, de este modo, su posible solución» (19).

El funcionamiento de un grupo organizado según el modelo familiar supone una gran mayoría de puntos de convergencia entre los miembros; su vida es incompatible con la aparición de zonas de desacuerdo, aunque éstas sean limitadas. Dado que en estos grupos no es fácil distinguir entre normas y valores, cualquier desacuerdo puede aparecer como un conflicto de valores. Para no llegar a este extremo, los disconformes optan por apartarse del grupo, o por reprimir los motivos de su disconformidad, adoptando una actitud meramente pasiva. Si por casualidad apareciese un conflicto, un grupo así sería incapaz de controlarlo: la imbricación afectiva de los miembros haría difícil una valoración objetiva de la situación y de las razones que han conducido a ella.

En un grupo organizado en la forma antes descrita, las personas constituidas en autoridad se esforzarán al máximo por mantener la armonía, por uniformar las conductas individuales, multiplicando las actividades expresivas de la unión del grupo y los códigos culturales capaces de reforzar el sentimiento de pertenencia. Pondrán todo tipo de dificultades para impedir a los diversos miembros expresar los motivos personales de su comportamiento, con lo que darían lugar a la aparición de posibles puntos de divergencia dentro del grupo. En tales condiciones, sin una libertad de expresión, la posibilidad de formar un juicio propio e independiente resulta casi imposible.

Ahora bien, todo parece indicar que la actual dinámica social está postergando el modelo ideal familiar, mientras que está poniendo de relieve la importancia de la función social del conflicto. Ello puede deberse a la serie de transformaciones estructurales que están ocurriendo dentro de la sociedad, las cuales hacen que el conflicto desempeñe un papel cada vez más importante dentro de ella.

### **Transformaciones estructurales en la sociedad**

En la época actual, la sociedad está experimentando una serie de cambios importantes, que la hacen aparecer diferente de la sociedad de otros tiempos. En primer lugar, se ha dado el fenómeno del tránsito de una sociedad de tipo segmentario a otra altamente especializada.

La sociedad tradicional era generalmente de tipo segmentario, integrada por comunidades concéntricas, imbricadas las unas en las otras, y todas ellas de pequeñas dimensiones. En este tipo de sociedad se procuraba reducir al máximo los puntos de tensión.

Por el contrario, en la sociedad moderna, fundada en la división del trabajo, las zonas de conflicto son numerosísimas. En ella proliferan los grupos especializados con objetivos específicos y limitados; cada uno de estos grupos se muestra cada vez más autónomo, buscando por su cuenta los medios que le permitirán alcanzar sus propios objetivos. De este modo la

(19) J. Rémy, «Conflicts et dynamique sociale. Interrogations relatives à la vie de l'Eglise», *Lumen Vitae*, 24 (1969), 29.

formación de grupos con intereses y con estructuras de poder diferentes da origen a múltiples zonas de conflicto en la sociedad.

La nueva situación aparece ahora cargada de consecuencias en relación con el concepto tradicional de comunidad y de autoridad. En este nuevo contexto social, la vida religiosa organizada encontrará grandes dificultades para desarrollarse normalmente sin cambiar su imagen tradicional.

Otro cambio social importante acaecido en estos tiempos ha sido el paso de una sociedad de escasez de bienes a otra en donde éstos se poseen en relativa abundancia.

En la primera el objetivo principal consistía en la inmediata supervivencia del grupo. En la segunda, en cambio, asegurada ya la supervivencia colectiva, todos los objetivos posibles se hacen presentes. Ahora bien, la determinación de prioridad puede dar lugar a conflictos, debido a la diversidad de orientaciones ideológicas.

En este contexto pluralista, la vida de los grupos religiosos ya no puede tener las mismas características que tenía en una sociedad culturalmente más monolítica.

En tercer lugar, hay que destacar también como novedad importante el papel preponderante que desempeña el conflicto en una sociedad sometida a un proceso de cambio rápido por motivos tecnológicos y científicos.

La revolución técnica modifica, de hecho, el planteamiento de los problemas. Incluso continuando en la línea de buscar la solución más adecuada para asegurar mejor la consecución del objetivo tradicionalmente predominante, se impone, a veces, la necesidad de llegar hasta la causa última de las cosas, lo que puede ir en contra de situaciones e intereses adquiridos, dando lugar a diversas formas de conflicto.

Finalmente, el tránsito a una sociedad democrática, en la cual aparecen cuestionadas muchas de las formas tradicionales de ejercer la autoridad, aumenta también los motivos de conflicto. En un contexto pre-democrático, la masa llega casi a tributar culto a las personas constituidas en autoridad. Estas, legitimada su situación por un orden meta-social, ocupan, en la mentalidad popular, el puesto de Dios.

Todo cambia cuando las personas que ejercen la autoridad aceptan ser criticadas por la opinión pública, la cual determina los criterios para valorar el ejercicio del poder.

En estas condiciones, la autoridad es adquirida—resultado de una conquista—y se funda en criterios racionales y de competencia. Las personas constituidas en autoridad serán aceptadas o rechazadas por los súbditos en la medida en que logren imponerse sobre ellos, por su capacidad y por sus cualidades, mediante un proceso competitivo.

#### **Función positiva del conflicto**

Es imposible, por lo tanto, llegar a comprender la realidad social contemporánea, prescindiendo del fenómeno de la expansión de la zona de conflictos. Existen, sin embargo, en la sociedad actual mecanismos apropiados para solucionar los conflictos.

Estos mecanismos han de ser incorporados a la Iglesia y a los institutos religiosos y debidamente legitimados, si se quiere resolver positivamente la presente crisis por la que atraviesan muchos de ellos.

«El grupo que quiere evolucionar rápidamente, pretendiendo, además, el cambio en un sentido determinado, tiene que ser capaz de abordar en su seno una multiplicidad de conflictos... La renovación de la vida y del comportamiento ha de llegar a través de la confrontación» (20).

Coser ha puesto de relieve muy bien la función positiva del conflicto en la vida de la sociedad y de los grupos. Hay que reconocer al conflicto una verdadera, específica e insustituible función social, si se quieren evitar disfunciones traumáticas y frustraciones peligrosas. «Lo que amenaza el equilibrio de una estructura social—dice Coser—no es el conflicto en cuanto tal, sino la rigidez de los elementos estructurales, que hace que los sentimientos hostiles se vayan acumulando y, al estallar el conflicto, confluyan contraponiéndose a lo largo de una misma línea de ruptura» (21). De hecho, cuando en un grupo sus estructuras son flexibles, el conflicto constituye un mecanismo de adaptación a las nuevas circunstancias y un instrumento importante para evitar o corregir situaciones de desequilibrio: los conflictos se manifestarán en diversos frentes, contrarrestándose mutuamente, sin llegar a concentrarse en un solo frente, con lo que se llegaría a la ruptura. En cambio, los grupos en donde impere la rigidez, los conflictos, ponen en serio peligro toda la estructura. Sin las «correspondientes válvulas de seguridad» el conflicto se intensifica e, incluso, puede llegar a estallar de modo violento, saliendo a la luz, entonces, todos los resentimientos que con el tiempo se han ido acumulando.

Es verdad que un grupo no puede sobrevivir sin imponer unas zonas mínimas de acuerdo a sus miembros, haciéndolas respetar incluso mediante el recurso a los diversos medios de presión. Pero estos puntos de coincidencia, así como los instrumentos para imponer su aceptación, han de evolucionar en consonancia con las nuevas exigencias sociales. Junto a las zonas de acuerdo, que expresan la existencia en el grupo de la cohesión necesaria que asegura la consecución de los objetivos fundamentales, hay que tolerar e, incluso, valorar las zonas de desacuerdo, las cuales no constituyen una amenaza para la existencia del grupo.

¿En qué medida la vida de un grupo, como el instituto religioso, puede escapar a la intensificación del papel del conflicto, en cuanto elemento de transformación y de dinámica colectiva? Lo que equivale a preguntar: ¿hasta qué punto la vida religiosa organizada cae bajo el influjo de los mecanismos de eficiencia psico-social?

Si la respuesta fuera positiva, se podría asegurar entonces que las condiciones características de la compleja sociedad contemporánea influyen grandemente en el funcionamiento interno de las congregaciones religiosas. Se deberá pasar de una fase de consenso absoluto entre los miembros a otra en donde la discusión y el conflicto sean posibles, de un esquema de vida unívoco a otro pluralista; de un modelo de equilibrio estático a otro de equilibrio dinámico, en donde se harán presentes los diversos mecanismos de eficacia psico-social, entre ellos el conflicto. Todo esto requerirá naturalmente un cierto tipo de educación, cuya finalidad será conseguir que

(20) Ibidem, p. 42.

(21) L. A. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*. Milano, Feltrinelli, 1967, p. 172.

## V. BAILLO RUIZ

los miembros del grupo lleguen a aceptar el conflicto como un fenómeno normal, a valorar objetivamente sus coordenadas, a evitar, sobre todo, la tentación de condenar las intenciones y, finalmente, a mejorar las relaciones interpersonales con aquellos que no conviven, en gran parte, nuestra opinión personal. Es necesario llegar a convencerse de que las circunstancias que rodean a cada persona condicionan sus propias percepciones de la realidad, la cual ella misma, mejor que nadie, será capaz de valorar.

### Conclusión

Inicié este trabajo describiendo la situación actual de muchos institutos religiosos como una situación de anomía y lo he terminado poniendo de relieve la función positiva que puede desempeñar el conflicto en su funcionamiento.

La posibilidad de un análisis sociológico de la vida religiosa está fuera de toda discusión, dado que ella constituye un hecho social, susceptible, como todos los otros hechos sociales, de ser analizado a través de los métodos y de los esquemas conceptuales de las ciencias positivas.

El análisis sociológico del instituto religioso no sólo es posible, sino incluso sumamente útil, ya que permite la individuación de los diversos mecanismos, procesos y fenómenos socio-culturales en acto en todo grupo, organización o sistema.

A pesar del carácter exploratorio y de las muchas imperfecciones de este trabajo, pienso que las reflexiones de carácter sociológico que se contienen en él pueden contribuir a entender un poco mejor la situación por la que atraviesan actualmente los institutos religiosos.

El enfoque de la crisis actual de la vida religiosa a través del concepto de anomía, ha permitido diversas aclaraciones y puntualizaciones como, por ejemplo, la superación de la visión dramática de los que ven la situación actual sólo como una pérdida de fe, una falta de generosidad.

Descubrir la lógica social de las «organizaciones totales», nos ha ayudado a comprender muchos aspectos del funcionamiento del instituto religioso y de su estado actual de anomía.

Analizar los elementos que integran el proceso de construcción de un sistema cultural, nos permite ver mejor la profundidad y las posibilidades de éxito de la modernización en cada uno de sus niveles.

Tomar conciencia de las características del contexto socio-cultural, en el que tienen que actuar las organizaciones, puede indicarnos el tipo de modernización más adecuado, así como el importante papel que desempeña el conflicto en la determinación de las indispensables zonas de acuerdo dentro del grupo y de la necesaria adaptación a las condiciones ambientales.

Ahora bien, la perspectiva sociológica no deforma la naturaleza de la vida religiosa. En todo caso se trataría de una «deformación metodológica»; el sociólogo deberá tener siempre conciencia de que al estudiar la vida religiosa está analizando esta realidad desde una perspectiva determinada; no deberá, pues, pretender agotar todos sus posibles aspectos.